۲۶۷۹۰

۲۹۷/۳۴۲
ش ۳۳۱ م
ه ۱۳۵۴

ردیف ۱۲۰

۸

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۱۳۳۰۴

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴۲ م ۳۳۱ ش/ش م ۱۳۵۴ ه ج.۱ مرجع ☐

سرشناسه: همدانی، رضا بن محمد هادی، ۱۲۴۱ - ۱۳۲۲ ق.، شارح

عنوان قراردادی: شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. شرح

عنوان: مصباح الفقیه

شرح پدیدآور: -

کاتب: حسین ناسخیان تاریخ کتابت: ۱۳۵۴ ق.

محل نشر: [بی جا] ناشر: مطبعه اخوان کتابچی تاریخ نشر: ۱۳۵۴ ق.

صفحه شمار: ج. ۱ (گوناگون) مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۲۲×۳۵ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☐ اهدایی ☐ خریداری ☑ ارسالی ☐

واقف: خریداری تاریخ ثبت: مهر ۱۳۲۹

یادداشتها: ۱. این کتاب الطهاره از مجموعه مصباح الفقیه است که شرحی بر شرایع الاسلام است.
۲. عنوان دیگر: الطهاره من مصباح الفقیه

موضوع(ها): ۱. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ ق. شرایع الاسلام - نقد و تفسیر. ۲. فقه جعفری - قرن ۱۴ ق. ۳. طهارت.

شناسه(های) افزوده: الف. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ ق. شرایع الاسلام. شرح. ب. ناسخیان، حسین، کاتب. ج. عنوان.

فهرستنگار: اسدزاده تاریخ فهرستگاری: آذر ۸۷

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب مصباح الفقیه ج ۱ ۶ ج

مصنف حاج اقا رضا همدانی

مؤلف

خطی سنگی نسخ تهران (۱ ن)

چاپی

سال چاپ یا تحریر ۱۳۵۳ ق عدد اوراق ۱۴۸ + ۱۰۴ + ۱۲۷

جزء کتب ف شماره عمومی ۱۳۳۰۶

شمارهٔ عمومی ۱۷۳۹۳ شمارهٔ قبض

واقف آستانقدس تاریخ وقف مهر ۱۳۲۹

طول ۳۴ عرض ۲۲ گنجه

آسیدزدایی شد

۸۵/۱۱/۲۸

هو الشيخ الفقيه النبيل العالم العلم والبحر الخضم قدوة الاعلام وحسنة الايام آية الله في العالمين والثقة الامين على الدنيا والدين ذو الفكرة السليمة والطريقة المستقيمة امام عصره وغرة جبين دهره التقي النقي والورع الزاهد الابي شيخنا ومولانا ومقتدانا العالم الرباني الحاج آقا رضا الهمداني نجل الشيخ العالم الفقيه المولى آقا هادي سقى ضريحه صوب الغوادي ولد رحمه الله

مولده وموطنه وهجرته

في همدان ويوشك ان تكون ولادته في سنة ١٢٥٠ او بعدها بنيف من السنين وذلك بمقتضى ما ذكره بعض اهل العلم من انه قد انتقل الى دار الرضوان ولم يبلغ السبعين من العمر وقد هاجر من همدان الى النجف الاشرف وكان من ذوي الفضل والتحصيل فحضر على شيخ العلماء المتاخرين العلامة المرتضى الانصاري اعلى الله مقامه وعلى غيره ممن عاصره وحضر بعده على الاستاذ الاعظم السيد العلامة الشيرازي في النجف الاشرف ثم هاجر اليه لما انتقل الى سامراء فحضر عنده مدة من الزمان وكان من افاضل تلامذته وقد استقل في زمانه بالتدريس والتصنيف واجتمع حوله جملة من التلامذة المبرزين والعلماء البارعين وكان من جملتهم من فضلاء العرب كسيدنا الشريف المجاهد شهير العراق ونابغة عصره السيد محمد سعيد الحبوبي والعلامة الشيخ مشكور الحولاوي وكان بحثه لا يشتمل الا على امثالهم من اهل العلم والتحصيل الذين اصبحوا بعده في زمانه من اكابر فقهاء الامامية ومراجعها وجملة منهم من اعاظم عصرنا دامت بركاتهم

زهده وعلمه واخلاقه

هو بغير شك في هذه الخلال الثلاث حذيقها المرجب جذيلها المحكك لا يلحق شاوه ولا يشق غباره استاذ ماهر وجهبذ باهر حسن السمت كثير الصمت مع زهد وورع وتقوى وصلاح حكى بعض اكابر الفقهاء الاتقياء الذي عاشره زمنا طويلا انه ما دخل منزله ولا هفوة وما سمعته يوما يتكلم في امر من امور الدنيا حتى العاديات من القصص والحكايات والتواريخ والنوادر ولا يتكلم الا بما يعنيه وكان دائم الاشتغال والتصنيف مواظبا على التدريس والتاليف

كيفية تعيشه

ان من الغريب المدهش ان يستطيع مثله ان يبلغ هذا المبلغ وينال ما ناله من علو الدرجة في العلوم والمعارف وهو في تلك الحاجة والفاقة وربما مر عليه جملة ايام وهو صابر مرتاض يحتسب في جنب الله كل عناء راجيا منه تعالى ان يناله رضوانه الاكبر فهو يعاني شقتين ويكافح عنائين وهذا مفخر ماجد وشرف عال صاعد يمتاز به نوع المشتغلين في العلوم الدينية من الفرقة الامامية فانهم يعيشون بلا رواتب تكفل معيشتهم ولا مخصصات تقوم بواجباتهم وقد استمرت هذه الاحوال الصعبة على شيخنا واستاذ استاذنا المرحوم رضوان الله عليه حتى اواخر ايامه وقد استحكمت في اعماق نفسه المقدسة ملكات التقوى والورع والعفاف وغرائز الزهد والخشية والاباء ولما القت اليه الامور بازمتها وانقادت له بنواصيها ابى مشيها نها واحتاط عن مشكلاتها ودمع بما اتاه الله من فضله والله ذو فضل عظيم

مرجعيته في التقليد

(حلف الزمان ليأتين بمثله - حنثت يمينك يا زمان فكفر)

نبغ رحمه الله وفي زمانه جملة من فطاحل علماء الامامية وكان من بينهم قدوة الصالحين ومتبوع المتصفين وكان يتحرج من الفتيا ويتجافى عن التقليد ومع ذلك فقد قلده كثير من الخواص العارفين معتقدين اعلميته الا انه لم تطل ايامه حتى فاز الى رحمة الله تعالى

مؤلفاته

برز منه شرح الشرايع الذي سماه مصباح الفقيه اسما طابق المسمى وقد تم منه **كتاب الصلوة** التي طبعت في النجف الاشرف في سنة ١٣٤٧ الهجرية على نفقة خير الحاج العماد عمدة الاخيار الابرار الساعي في الامور الخيرية **الحاج محمد الزارقي** وكتاب الطهارة التي طبعت في بلدة طهران بنفقة **خير الحاج والعماد الحاج محمد حسين** الكوشه كناني دامت توفيقاته وكتاب الصوم والخمس وبرز منه اكثر كتاب الزكوة وكتاب الرهن وهو كتاب جليل مشحون بالتحقيقات والتدقيقات التي لم يسبقه اليها سابق ولم يزل مما يتنافس في اقتنائه واستنساخه المتنافسون ولا يستغنى عنه المدرسون المحققون وله حاشية على رسائل الشيخ العلامة الانصاري قد طبعت في ايران سنة ١٣١٨ وله كتاب البيع من تقريرات سيدنا العلامة الشيرازي وحاشية على الرياض غير تامة ورسالة مستقلة في اللباس المشكوك وله تقريرات ما حضر على الاستاذ الشيرازي وله اجوبة مسائل مختلفة لم تخرج الى البياض وله رسالة عملية مسماة بوجيزة الاحكام وحواش على نجاة العباد

مرضه ووفاته وعقبه

ابتلى رحمه الله في اواخر ايام حيوته بمرض السل ولم يجده العلاج فذهب الى سامراء لتبديل الهواء والاستشفاء بزيارة الائمة الامناء صلوات الله عليهم اجمعين وبقي في سامراء عدة اشهر وهناك اختاره الله تعالى لمنازل اوليائه وجرى عليه محتوم قضائه وذلك في صبيحة يوم الاحد الثامن والعشرين من شهر صفر سنة ١٣٢٢ ودفن في الرواق المطهر بسامراء في الجهة الشرقية في الصفة المحاذية للباب الشرقي للصحن الشريف تجاه قبر الطاهرة حكيمة خاتون في الصفة الاخيرة التي لها شباك على زاوية الصحن الشريف العسكري وقد اعقب من الذكور ولدا صالحا تقيا الشيخ محمد وفقه الله لكل خير وقد تصدى لترجمته قدس الله نفسه جماعة من اكابر المتاخرين كالعلامة الفقيه الاوحد والعلم الشهير المفرد حجة الاسلام والمسلمين السيد حسن الصدر (في كتاب تكملة الامل) والشيخ العلامة الاوحد الشيخ علي آل كاشف الغطاء في الحصون المنيعة (في طبقات الشيعة) والفاضل الكامل النحرير الشيخ آقا بزرك الطهراني (في كتاب الذريعة في تصانيف الشيعة) والشيخ عبد العزيز الجواهري (في آثار الشيعة) وغيرها واما رواياته عن احد فلم تثبت ولكن العبد عثر في بعض الاجازات بما يقتضي روايته عن آية الله الشيرازي قدس سره والعهدة على صاحبها وقد طبع الكتاب بامر عمدة الحاج والعماد سليل الاطهار ذي المجد والفخار الحاج السيد جلال والحاج السيد محمود الاخوين زيد مجدهما ودام سعدهما ونرجو من الله ان يمن على الباني والطابع بجزيل خيرا

سال ١٣٤٨ خورشيدى
بازبينى شد

كتاب الطهارة من مصباح الفقيه

لحضرة مرجع الخاص والعام مروّج شرع سيّد الانام ملاذ الاسلام شمس الفقهاء والمجتهدين حجة الاسلام والمسلمين آية الله في العالمين العالم الربّاني والمحقق الصمداني الزاهد السبحاني العابد الذي ليس له ثاني الحاج آقا رضا الهمداني رفع الله درجاته

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى معالم الدين وارشدنا الى شرايع الاسلام والصلوة والسلام على سيّد الانام محمّد الصادع بحدود الحلال والحرام وآله البررة الكرام مصابيح الظلام وينابيع الاحكام **وبعد** فيقول العبد الجاني محمد رضا ابن الشيخ الفقيه الآقا محمد هادي الهمداني تغمّده الله برحمته لما وفّقني الله تعالى للبحث عن مسائل الفقه وبيانها على مبانيها احببت ان اضع في ذلك كتابا ابحث في كل فرع الى اصله مع بسط الكلام في مبانيه حسبما يناسب المقام مستقصيا لنقل الروايات الواردة فيه كي يكون وافيا بمقام الاستدلال مغنيا عما سواه مما نسج على هذا المنوال وجعلته شرحا على كتاب شرايع الاسلام من مصنّفات الامام المحقق الفريد الشيخ ابي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد تيمّنا به واقتداء بكثير من مشايخنا السابقين رضوان الله عليهم اجمعين وسمّيته بمصباح الفقيه مبتهلا الى الله تعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وذخرا لي في فصله الجسيم راجيا منه ان يجعله كاسمه مصباحا للفقيه وان يوفقني لاتمامه وينفعني به واخواني المؤمنين انه ارحم الراحمين **كتاب الطهارة** يطلق في عرف الفقهاء على مجموع المباحث المدوّنة لمعرفة الاحكام الشرعية العارضة لفعل المكلف مما يتعلق بالخبث والحدث **واما الطهارة** فهي لغة النظافة والنزاهة وكثيرا ما يراد منها في اطلاقات الشارع ومحاورات اهل الشرع ضد النجاسة بمعناها المعروف عند المتشرعة وقد يراد منها الاعم منه ومن الاثر الشرعي الحاصل من الوضوء والغسل والتيمم اعني النظافة المعنوية الموجبة لاباحة الصلوة **وقد** يراد منها خصوص الثاني وقد شاع استعمالها في عرف اهل الشرع في نفس هذه الافعال بحيث كادت تكون حقيقة فيها لديهم بل قيل انها اسم للوضوء او الغسل او التيمم ولكن لا مطلقا بل اذا كان على وجه له تاثير في استباحة الصلوة بخلاف وضوء الحائض والجنب والاغسال المندوبة على المشهور والتيمم للنوم فان اطلاق الطهارة على هذه الافعال بحسب الظاهر انما هو لكونها اسبابا لحصول النظافة الشرعية التي يباح بها الدخول في الصلوة فلا يكون استعمالها غالبا الا فيما هو سبب للاستباحة فلو قلنا بحصول النقل ايضا لا يكون الا في هذا الصنف لا مطلقا **فتامل** وكل واحد منها اي من الوضوء والغسل والتيمم ينقسم الى واجب وندب وحمل الجواز والكراهة عليها في بعض المقامات مبني على نحو من الاعتبار واطلاق الوضوء وكذا غيره من اسامي العبادات على ما يحكم عليه بالحرمة كالوضوء بالماء المغصوب مسامحة **فالواجب من الوضوء ما كان مقدمة لصلوة واجبة** ولو بنذر وشبهه وبحكمها اجزاؤها المنسية او طواف واجب او لمس كتابة القرآن واسماء الله تعالى بل وانبيائه والائمة عليهم السلام في وجه ان وجب بنذر وشبهه ويدل على وجوبه شرعا للامور المذكورة بعد استفادة شرطيته لها من الادلة الشرعية الامر المولوي التبعي الغيري المتولد الذي يعقل من الامر بغاياته كما تقرر في الاصول ومن ينكر وجوب مقدمة الواجب يشكل عليه الالتزام بوجوب الوضوء في المقام اذ ليس له الا ان يتشبث بظاهر الاوامر المتعلقة به في الكتاب والسنة مع ان في دلالتها عليه اشكالا اذ لا مانع ان يمنع ظهور الامر المتعلق بمقدمات الافعال في الطلب المولوي اذ الظاهر انه لا ينسبق الى الذهن منها الا الوجوب الشرطي لا الالزام الشرعي التكليفي وكيف كان فليعلم انا وان قلنا بوجوب الوضوء للامور المذكورة الا انا لا نلتزم باستحقاق العقاب على تركه من حيث هو حتى يتوجه علينا الطعن بلزوم استحقاق عقابات لا تحصى على ترك واجب نفسي يتوقف على مقدمات كثيرة مع قضاء العقل وقاعدة العقلاء ببطلانه لان استحقاق العقاب من آثار ترك الواجب النفسي لا الغيري وما يقال من ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب فلا ينافي ذلك لان استحقاق العقاب اعم من ان يكون لذاته او لافضائه الى ترك واجب نفسي فليتامل ولتمام التحقيق مقام آخر والمندوب من الوضوء **ما عداه** من الوضوءات المشروعة التي سنشير اليها ان شاء الله تعالى **قال** السيد في المدارك لم يتعرض المصنف ره لبيان ما يستحب له الوضوء والذي يجتمع من الاخبار وكلام الاصحاب انه يستحب للصلوة والطواف المندوبين ومس كتابة كتاب الله تعالى وقرائته وحمله ودخول المساجد واستدامة الطهارة وهو المراد بالكون عليها وللتاهب لصلوة الفريضة قبل دخول وقتها

لبوقعها في اول الوقت وللتجديد ولصلوة الجنازة وطلب الحوائج وزيارة قبور المؤمنين وما لا يشترط فيه الطهارة من مناسك الحج وللنوم ويتاكد في الجنب وجماع المحتلم قبل الغسل وذكر الحائض وجماع المرئة الحامل مخافة مجيئ الولد اعمى القلب بخيل اليد بعد وجماع غاسل الميت ولما يغتسل واذا كان الغاسل جنبا ولمريد ادخال الميت قبره ووضوء الميت مضافا الى غسله على قول والاراده وطئ جارية بعد وطئ اخرى وفي المذي في قول قوي والرعاف والقي والتخليل المخرج للدم اذا كرههما الطبع والخارج من الذكر بعد الاستبراء والزيادة على اربعة ابيات شعر باطل والقهقهة في الصلوة عمدا والتقبيل بشهوة ومس الفرج وبعد الاستنجاء بالماء للمتوضي قبله ولو كان قد استجمر وقد ورد بجميع ذلك روايات الا ان في كثير منها قصورا من حيث السند وما قيل من ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه لان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل الشرعي كسائر الاحكام انتهى **اقول** الظاهر ان مراده من قوله واذا كان الغاسل جنبا انه يستحب لمريد غسل الميت وهو جنب كما صرح باستحبابه غيره لا انه اراد بذلك تقييد الكلام السابق كما قد يتوهم وكيف كان فنحن بحمد الله باستفادة استحباب الوضوء في هذه الموارد من الروايات اغنانا عن التعرض لذكر اخبارها مفصلا لكفاية مثله في المستحبات وما ذكره من ان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل الشرعي ففيه انه مسلم الا ان الاخبار المعتبرة المستفيضة الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الامر كما بلغه كافية في اثبات استحباب كل ما ورد فيه رواية ولو لم تكن بشرائط الحجية مضافا الى شهادة العقل بحسن ايجاد ما يحتمل كونه محبوبا لله تعالى واستحقاق الاجر بسببه وهذا وان لم يكن موجبا لصيرورة الفعل بعنوانه المخصوص به مستحبا شرعيا كما ان الاخبار المستفيضة التي تقدمت الاشارة اليها ايضا لا تقتضي ذلك لان غاية مفادها رجحان ايجاد الفعل الذي بلغ فيه ثواب وما هو ملزوم للثواب اعني الامر الشرعي وهذا لا يدل على استحبابه شرعا بعنوانه المخصوص لا انه يستفاد منها وكذا من حكم العقل رجحان ايجاده ما لم يكن فيه احتمال الحرمة ذاتا اذا كان ايجاده لاجل كونه مما ورد فيه امر شرعي او لرجاء كونه محبوبا لله تعالى فهذا العنوان يجعله راجحا ومحبوبا لله تعالى ولو لم يكن له حسن ذاتي مع قطع النظر عن هذا العنوان نعم لا يترتب عليه ما هو من آثار كونه مستحبا شرعيا بعنوانه المخصوص به مثلا لو قلنا بان كل غسل مستحب يرفع اثر الجنابة وورد رواية ضعيفة دالة على استحباب غسل خاص نلتزم باستحبابه ولكن لا نقول بكونه رافعا لاثر الجنابة لان هذا الفعل بعنوان كونه غسلا لم يثبت استحبابه وانما ثبت استحبابه بعنوان كونه فعلا ورد فيه امر شرعي وبينهما فرق بيّن بقي في المقام اشكال وهو انه اذا كان حسن الفعل بسبب هذا العنوان الطاري اعني ايجاده بقصد الاحتياط ورجاء محبوبيته لله تعالى او بقصد كونه مما ورد فيه الامر كيف يطلقون الفقهاء رضوان الله عليهم في فتاويهم القول باستحبابه مع انه يوجب ايجاد الفعل بعنوانه المخصوص به بقصد الاستحباب وهو تشريع محرم ويدفعه ان المجتهد اذا علم ان الفعل الخاص مما دل على استحبابه خبر ضعيف ثبت عنده ان كلما ورد فيه خبر ضعيف يحب الله تعالى ايجاده ما لم يكن فيه مفسدة ذاتية له الطلاق القول باستحبابه بعد تشخيص صغراه والمقلد لا يقصد بفعله الا امتثال الامر الخاص المتعلق بفعله المعلوم وجهه عند الله تعالى فلا يكون ذلك تشريعا وليس له ان يقصد بفعله امتثال الامر المتعلق به بعنوان كونه وضوءا او غسلا من حيث هذا العنوان اذ لا طريق له الى معرفة جهة حسن الفعل واستحبابه الا ببيان مجتهده والمفروض انه لم يتبين له مجتهده الا استحباب هذا الفعل الخاص على وجه الاجمال فلو عين جهة يتحقق منه التشريع لاحتمال سوء ثبت استحبابه بالخصوص لدى مجتهده ام لا **فان** قلت ان العقل والنقل انما يدلان على حسن ايجاد هذا الفعل برجاء امتثال الامر فقصد الاحتياط من مقومات حسنه وهذا لا يتحقق من المقلد في الفرض **قلت** هذه المناقشة لو تمت فانما هي فيما اذا كان مستند الحكم بالاستحباب العقل واما اذا كان مدركه الاخبار فلا لان مفاد الاخبار ان من بلغه شيئ من الثواب على عمل فعمله لاجل ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الامر كما بلغه ومن المعلوم ان حصول هذا القصد اي اتيان الفعل لاجل الثواب الموعود وكذا غيره من الغايات التي هي اكمل من قصد استحقاق الاجر كابتغاء رضوان الله تعالى ومغفرته من المقلد الذي لا يكون ملتفتا الى احتمال عدم استحباب الفعل بعنوان ذاته اتم واحسن كما هو ظاهر واما اذا كان مدركه العقل الحاكم بحسن الاحتياط ورجحان ايجاد الفعل المحتمل كونه محبوبا لله تعالى فان قلنا بدلالته على صيرورة الفعل مستحبا شرعيا ولو لم يكن في الواقع كذلك وقلنا باستفادة استحبابه من الاخبار الكثيرة الدالة على حسن الاحتياط وايجاد ما يحتمل كونه محبوبا لله تعالى فلا اشكال ايضا لان تشخيص مصاديق الاحكام ليس من وظيفة المقلد والمجتهد بمنزلة النائب عنه فالمقلد ينوي بفعله امتثال الامر الواقعي المتعلق به غاية الامر انه لا يعلم ان الامر المتعلق به هو الامر المستفاد من اخبار الاحتياط او انه هو الامر المتعلق بنفس الفعل وهو غير ضائر في حسن الفعل وحصول الامتثال وان قلنا بانه لا يستفاد من العقل ولا من اخبار الاحتياط استحباب الفعل شرعا وانما الامر المستفاد منها ارشادي محض كاوامر الاطاعة والمعصية فلا يكون الفعل الماتي به على تقدير عدم محبوبية الفعل بعنوانه الخاص حسنا يستحق لاجله الثواب يشكل اطلاق القول باستحبابه لما عرفت من استلزامه التشريع لان المقلد ينوي القربة والامتثال بفعل لم يعلم كونه مقربا وفعل المجتهد اعلام له بانه ياتي بالفعل لاحتمال المطلوبية حتى لا يكون مشرعا ولتمام الكلام مقام آخر وعسى ان نظفر في بعض المقامات المناسبة بما يوضح لك بعض ما اجملناه في المقام كما ستقف انشاء الله تعالى مفصلا على مدرك الحكم باستحباب الوضوء في كثير من الموارد المذكورة بل نطلع على استحبابه في غير هذه الموارد ايضا لكن نوضا ولم يذكر اسم الله تعالى على وضوئه فانه يستحب اعادته على الاظهر والله العالم والواجب من الغسل ما كان

سال ١٣١٨ خورشيدى
بفهرست شد

مقدمة لاحد الامور الثلاثة المتقدمة اولدخول المساجد اولقرائة شئ من سور العزائم نعني ما كان مقدمة لاحدهما ان وجبا وقد يجب الغسل
بل يتضيق وجوبه اذا بقي لطلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر ما يغتسل الجنب لتوقف صحة الصوم وجواز الامور المتقدمة عليه كما يتضح لك في محله
وقد عرفت ان ما يتوقف عليه الواجب واجب عقلا فوجوب الغسل لاجل الامور المذكورة بعد ان ثبت توقفها عليه مما لا شبهة فيه بناء على وجوب مقدمة
الواجب كما هو المشهور المنصور الا ان في المقام اشكالا وهو انه كيف يعقل وجوب الغسل في الليل لصوم اليوم مع ان وجوب المقدمة مسبب عن وجوب
ذيها ولم يتحقق بعد في الفرض لان الامر بالصوم لا يتنجز على المكلف الا في اليوم والضرورة قاضية باستحالة تقدم المعلول على علته في الوجود
الخارجي ولا اختصاص لهذا الاشكال بالمقام بل هو سار في كثير من الموارد كوجوب المسير الى الحج قبل زمانه ووجوب تحصيل العلم بالمسائل الشرعية
قبل زمان العمل الى غير ذلك مما لا يحصى ولقد اضطرب كلمات الاعلام في التفصي عن الاشكال حتى ان فمنهم من التزم بالوجوب النفسي للمقدمة
في مثل هذه الموارد ومنهم من انكر وجوب الغسل للصوم مع اعترافه بوجوب المقدمة وتوقف صحة الصوم عليه ولذا اعترض العلامة عليه بانه لا
يخرج عن التناقض في كلامه ومنهم من قال بان العلم بوجوب ذي المقدمة في وقته سبب لوجوبها لا وجوبه ومنهم من التزم بجواز وجوب المقدمة
قبل وجوب ذيها متشبثا بذيل العقلاء في حكمهم بالتسبير الى اوامر الموالي فالعبد يقبح ترك مقدمات واجب يقصر زمانه عن الفعل ومقدماته مع
شهادة العقل في مثل الفرض بوجوبها قبل ذلك الزمان والالغي الامر بهم ومنهم من تشبث بتقبيح العقل تفويت التكاليف الى غير ذلك مما يقف
عليه المتتبع وفي الجميع ما لا يخفى اما القول بالوجوب النفسي للمقدمة في مثل الفرض ففيه مع انه يحتاج الى دليل خاص في كل مورد انا نعلم في اغلب الموارد
انها ليست مطلوبة لذاتها بل مطلوبيتها ليست الا لاجل المقدمية كالمسير الى الحج فان من الواضح انه لا يجب عليه السير لو علم بانه يفوته الحج ودعوى
ان الواجب النفسي هو السير الذي يتعقبه الحج شطط من الكلام اذ من المعلوم انه ليس في الادلة الشرعية ما يقتضي وجوب السير لذاته هذا مع ان لنا
ان نفرض تصريح الشارع باني لا اريد السير الا مقدمة للحج وكيف كان فهذا الجواب لا يغني من جوع واما القول بعدم وجوب المقدمة في الفرض ففيه
ان ادلة القائلين بوجوبها لا تقصر عن شمول مثل هذه المقدمات لان مقتضاها وجوب ما لا يتم الواجب الا به والمفروض ان الصوم لا يتم الا بالغسل
في الليل مضافا الى ان انكار وجوب المقدمة مطلقا فضلا عن خصوص المقام مما لا يجدي في حل الاشكال لان نافي وجوبها لا ينكر الزام العقل بايجادها فرارا
عن محذور تفويت الواجب والقبح العقاب على تركه بعد ترخيص العقل والشرع في تركها فالاشكال يبقى بحاله لان الزام العقل بفعل المقدمة فرع لزوم
ذيها وما لم يجب لا يحكم العقل بلزوم ايجاد مقدماته كما هو الشأن في جميع المقدمات الوجودية في الواجبات المشروطة وما قيل في دفع الاشكال من ان
العقلاء مطبقون على مذمة من ترك مثل هذه المقدمات فهذا كاشف عن وجوبها قبل وجوب ذيها ففيه انه مسلم وانما نشأ الاشكال من ذلك حيث
ان وجوبها لدى العقل والعقلاء ليس الا لوجوب ذيها فكيف تقدم المعلول على علته وما قيل من ان العلم بوجوب ذيها علة لوجوبها لا وجوبه ففيه
ان البديهة تشهد بان العلم في حد ذاته ليس مقتضيا لوجوبها بل المقتضي له ليس الا توقف ذيها عليها والعلم ليس الا طريقا لمعرفة الحكم والتحقيق في
الجواب هو ان الزمان في هذه الموارد ظرف للواجب لا شرط للوجوب اعني الطلب الشرعي المتعلق بالفعل بل لا يعقل ان يكون الزمان الذي يقع فيه
الواجب ظرفا للايجاب حتى يكون تحققه مشروطا بحصوله لان الطلب انما يتعلق بايجاد الفعل بعد زمان صدوره فيجب ان يكون زمان وقوع الفعل
غير زمان الايجاب ومن المعلوم ان الامر قد يقصد بطلبه ايجاب ايجاد الفعل بعد صدور الامر بلا مهلة وقد يقصد ايجاده مطلقا وقد يامر بايجاده
في وقت معين فالايجاب على جميع التقادير مطلق والفعل في الفرض الاول والثالث مقيد بزمان مخصوص دون الفرض الثاني والذي هو سبب لايجاب
المقدمة ايجاب ذيها لا حضور زمان ايجاد الفعل والحاصل انه لا بد من تأخر زمان الفعل الذي تعلق به الطلب عن زمان الايجاب عقلا حتى لو
فرض انه امر في اول الصبح بعمل الى الغروب نقول بشهادة العقل ان زمان صدور الامر الذي تحقق به الايجاب ليس مشمولا للطلب فاذا فرضنا انه يجب عليه
الصوم من اول الصبح يجب عقلا ان يكون ايجابه قبل الصبح بل يعتبر في صحة التكليف ان يكون ايجابه مقدما على زمان الفعل بمقدار يتمكن فيه من تحصيل
مقدماته والا فالتكليف قبيح فما يقال من ان الواجبات الموقتة لا تجب الا بعد اوقاتها ان اريد انه لا يجب ايجادها الا في اوقاتها فهو حق وان اريد
انه لا يتحقق وجوبها الا بعد الوقت ففيه ما عرفت ومما ذكرنا ظهر لك مضافا الى ما عرفت سابقا بطلان قول من زعم ان العلم بصيرورة الصوم في اليوم
واجبا سبب لوجوب الغسل لان العلم بصيرورة الصوم في الصبح واجبا موقوف على جواز ايجابه عليه في اول الصبح وهو موقوف على ان لا يكون جنبا والا
يستلزم التكليف بما لا يطاق وكونه مقدورا بالواسطة في السابق لا يصحح الايجاب اللاحق فاذا كان صحة الطلب موقوفة على الغسل السابق كيف يكون
العلم بتحققه علة لايجاب الغسل ان قلت ان القدرة على الامتثال كما اعترفت به شرط في حسن التكليف وتوجيه الطلب وهو لا يحصل الا بعد
حضور زمان الفعل قلت ما هو شرط لصحة التكليف كون المكلف قادرا على ان يمتثل بان يأتي بالفعل في الوقت الذي كلف بايجاده فيه لا كونه
قادرا على الامتثال حين الطلب اذ لا يعقل ان يكون القدرة بهذا المعنى شرطا في حسن الطلب لتوقف موضوعها في الخارج على ان يكون مسبوقا بالطلب فلا
يعقل تأثيرها في حسن الايجاب ان قلت هب ان القدرة على ايجاد المأمور به في وقته كافية في جواز ايجابه مطلقا الا ان الواجب لا يخرج بذلك عن كونه

[illegible]

واجبا مشروطا وقد تسالموا على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط قلت هذا انما هو في المقدمات الوجوبية واما المقدمات الوجودية
فلا فرق فيها بين الواجبات لان المناط في وجوبها انما هو وجوب ذيها وقد تقرر في الاصول انه لا فرق بين الواجبات المطلقة والمشروطة في
ان صيغة الامر مستعملة في الطلب الالزامي وان الواجب المشروط مرجعه الى ايجاب مطلق على موضوع تقديري فيجب مقدماتها على حسب وجوب ذيها
لا ان الواجب المشروط بمنزلة الاخبار عن انه سيجب الفعل بعد حصول الشرط فليس حصول الشرط مؤثرا في حدوث الوجوب بل هو كاشف عن كون الوجوب محققا
من حين صدور الامر الا انه لم يكن منجزا عليه لعدم علمه بان الشرط يتحقق والا فلو علم بذلك يجب عليه ايجاد مقدماته ولو قبل حصول الشرط فلو قال المولى
لعبده اكرم زيدا في الغد مطلقا على تقدير مجيئه اياك فاذا احرز العبد بطريق معتبر انه يتحقق المجيء لا محالة كما لو ارسل زيد خادمه اليه قبل مجيئه واخبره بذلك
علم بتنجز الخطاب في حقه فيجب عليه السعي في تحصيل مقدماته ولو قبل مجيئه فلو ترك بعض المقدمات التي لا يمكن تحصيلها الا قبل الوقت ليس له الاعتذار
بعدم تحقق المجيء بعد ان علم انه سيتحقق لما عرفت من ان الايجاب على تقدير المجيء حاصل من حين صدور الخطاب فليس له مخالفته بعد علمه بحصول التقدير
ومن هذا الباب وجوب تعلم الاحكام التي يعلم اجمالا بانه لو لم يتعلمها يقع في محذور مخالفة الشارع في شيء من التكاليف الشرعية ولو لم يتحقق بالفعل شرطها
او لم يجب ايجاده الا بعد حين لان الاحكام الشرعية باسرها تعلقت بموضوعاتها بعناوينها الكلية بلحاظ تحققها في ضمن مصاديقها الخارجية من حين حدوث
الشريعة فاذا بلغ المكلف حد التكليف اندرج في زمرة من توجهت اليه الخطابات الشرعية فتنجز في حقه جميع التكاليف الشرعية مطلقاتها ومقيداتها منجزاتها
وموقتاتها غاية الامر ان الخروج عن عهدتها منوط باوقاتها وموقوف على حصول شرائطها فيجب عقلا ونقلا التهيؤ للخروج عن عهدتها ولكن
بشرط العلم بتحقق شرط الوجوب او انه سيتحقق فيما بعد واما عدم وجوب المقدمات الوجودية على الصبي الذي يعلم بانه سيبلغ ويفوته بعضها فرض
الله عليه لو لم يأت بمقدماته قبل البلوغ فلنقص فيه وعدم صلاحيته في نظر الشارع كغير المميز لان يلزم بشيء لا القصور في المقتضي فاذا ادرك العقل
نقص قيد التكاليف المتوجهة الى البالغين بالقدرة المقيدة بحصولها بعد البلوغ وهي اخص من مطلق القدرة التي يراها العقل شرطا في جواز التكليف
بالفعل فلا يكون نقضا على المدعى كما انه لا ينتقض ذلك ببعض المقدمات التي دل الدليل على جواز تفويتها كنقض الطهارة بالجنابة العمدية مع العلم بعدم
التمكن من الاغتسال بعده فانه يفهم من ذلك الدليل بالملازمة العقلية ان القدرة على الاغتسال بعد الجنابة التي هي اخص من مطلق القدرة
على الطهارة شرط شرعي لوجوب الصلوة مع الطهارة فلم يوجبها الشارع على الاطلاق حتى يجب حفظ مقدماتها مع الامكان كما هو المفروض فيما نحن
فيه ولعل ما ذكرناه من تنجز التكليف بالمقدمات الوجودية بعد احراز تحقق شرائط الوجوب منشأ توهم من توهم ان العلم بصيرورة الفعل واجبا
فيما بعد سبب لوجوب المقدمة ولم يتفطن الى ان العلم بحصول التقدير كاشف عن كون التكليف منجزا في حقه فان قلت سلمنا ذلك ولكنك
اعترفت بانه لا يتنجز التكليف ما لم يعلم بتحقق الشرط واندراج المكلف في زمرة المكلفين بهذا التكليف فما لم يحرز كونه قادرا على الفعل ينفي وجوبه باصل البراءة
ولا يحرز هذا الشرط غالبا الا بعد حضور زمان الفعل قلت اولا انه يتوجه عليه النقض بالواجبات المنجزة كالصوم مثلا بعد حضوره فانه حيث ان المكلف
لا يعلم في اول الصبح من يوم يجب الصوم فيه انه قادر على امتثاله لاحتمال عروض موانع التكليف في اثنائه وثانيا قد اجيب عن هذا الاشكال بان الظن في
هذه الموارد طريق لاحراز الشرط عند العقلاء كما يشهد به سيرتهم القطعية والتحقيق في الجواب ان يقال ان الرجوع الى البراءة انما هو فيما اذا لم
يكن الشرط المشكوك عقليا بل كان شرعيا بان يكون له عنوان كلي اجمالي فيكون ذلك العنوان الكلي بالمقايسة الى ظاهر الدليل المثبت للتكليف مقيدا للاطلاق
او مخصصا للعموم كما لو قال حج ان استطعت فان هذا الكلام في قوة ان يقال يجب على المستطيع الحج ولا يجب على غيره فلو شك زيد في انه مستطيع ام لا يتمسك
لنفي التكليف باصل البراءة لان كونه مصداقا لاحد العنوانين ليس باولى من كونه مصداقا للاخر بالنظر الى ظاهر الدليل واما اذا كان العقل حاكما بالاشتراط
كما فيما نحن فيه فلا اذ ليس للمصاديق التي يحكم العقل بخروجها عنوان كلي يكون هذا العنوان من حيث هو قيدا للطلب لان العقل دليل لبي لا يحكم الا بخروج المعنون
اعني ذوات الاشخاص عن تحت عموم الخطاب ولا يلتفت الى المفهوم الكلي من حيث هو يعني ان العقل يحكم بان من عجز عن اتيان المأمور به فتركه واعتذر بالعجز
فعذره مسموع وعقابه قبيح فلا يصح ان يكون موردا للتكليف فالخطاب مخصوص بغيره فليس حكمه بخروج هذا الفرد لاجل كونه مصداقا للمفهوم العاجز الذي
تخصص به الخطاب بعنوانه الاجمالي كما في القيود الشرعية المأخوذة من الادلة السمعية بل لكون كل عاجز واقعي بشخصه موضوعا لحكم العقل بقبح عقابه
وبعبارة اخرى ان العجز مناط لحكم العقل بخروج بعض الافراد لا ان مفهوم غير العاجز بعنوانه الكلي اعتبر قيدا للطلب حتى يكون مانعا عن ظهور اللفظ
في شمول الحكم للفرد المشتبه وبيان ثالث ان خروج غير القادر عن موضوع ادلة التكاليف ليس لاجل صدق اسم غير القادر عليه كما هو
الشأن في المخصصات الشرعية التي لها عنوان اجمالي كلي يدور الحكم بخروج شخص مدار صدق ذلك العنوان عليه كي يقال ان اندراج المشكوك
في عنوان المخصص ليس باولى من اندراجه في عنوان العام بل لاجل انه في حد ذاته لا يتمكن من الامتثال فعدم التمكن لدى العقل علة
للخروج لا عنوانا للخارج فلو فرض محالا كون شخص عاجزا عن اداء الواجب لكن لا يصدق عليه اسم غير القادر لا يتنجز في حقه ولو فرض
عكسه انعكس وهذا بخلاف المخصصات الشرعية التي لها عناوين كلية كما لا يخفى اذا عرفت ان الموضوع الذي يحكم العقل بقبح عقابه وعدم كونه

مراد من الخطاب هو العاجز الواقعي علمنا انه ليس للمكلف ان يرفع اليد عن التكاليف المتوجهة اليه بمجرد احتمال عجزه لان احتمال قد دتره وعدمه اندراجه في موضوع حكم العقل بقبح عقابه موجب لالزام عقله باشتغاله بالفعل الى ان يتحقق الامتثال او يتبين عجزه لان التحرز عن الضرر المحتمل واجب عقلا مع ان مقتضى اصالة العموم وجوب الفعل على كل من لم يعلم عجزه لما عرفت من ان خروج كل فرد في الفرض تخصيص مستقل فالشك في كون الشخص عاجزا شك في اصل التخصيص لا في مصداق المخصص فالمرجع اصالة العموم لا الاصول العملية **وبما** ذكرنا ظهر لك انه لا وجه لتخصيص وقت وجوب الغسل باخر الليل **نعم** يتضيق وجوبه في ذلك الوقت **وربما** علل تخصيص الوجوب باخر الوقت وانه لو قدمه نوى الندب بعدم تعقل وجوب الشرط قبل وجوب المشروط واما بعد ان تضيق وقته فقد نزل ضيق الوقت منزلة دخوله وفيه ما لا يخفى ويتلوه في الضعف ما قيل من ان صوم اليوم لا يتوقف الا على الغسل المقارن لاول طلوع الفجر لان الجنابة في هذا الوقت مانعة عن صحته لا غير فلا مدخلية لازالة الجنابة قبله بصحة الصوم حتى يتصف الغسل لاجلها بالمقدمية توضيح الضعف ان زوال الجنابة في هذا الوقت يتوقف على الغسل قبله سواء كان الغسل مقارنا له او متقدما عليه لذا لا يجوز النوم لمن يعلم انه لا ينتبه من نومه في اخر الليل بل يجب عليه تقديم الغسل لو علم بانه لا يتمكن من الغسل عند اول طلوع الفجر **ان قلت** مقتضى ما ذكرت جواز اتيان الوضوء ايضا قبل دخول وقت الفريضة بنية الوجوب مع ان الظاهر عدم الخلاف في بطلانه **قلت** ولا لا نتحاشى عن الالتزام به لو لم يدل دليل شرعي من اجماع ونحوه على عدم الجواز في مثل الوضوء الذي هو من العبادات الموقوفة على التوظيف فيكون الاجماع او غيره كاشفا عن ان المقدمة ايضا كذيها وقتا موظفا لا تتحقق قبله لا انها تتحقق صحيحة ولا تتصف بالوجوب الا ترى انا نلتزم بوجوب تعلم احكامها قبل الوقت من باب المقدمة وقد صرح بعضهم بعدم جواز اراقة الماء لمن يعلم بانه لا يتمكن من تحصيله في الوقت ومن المعلوم انه لا فرق بالنظر الى القواعد بين الالتزام بحرمة الاراقة قبل الوقت ووجوب الوضوء وسيأتي تحقيق المسئلتين اعني حرمة الاراقة وعدم جواز تقديم الطهارة على الوقت في مبحث التيمم ان شاء الله تعالى **وثانيا** انه يمكن ابداء الفارق بين الموارد وعدم الالتزام بما ذكرنا بالنسبة الى بعضها وان كان لا يخلو عن تأمل ولتمام الكلام فيما يتوجه على ما ذكرناه من النقض والابرام مقام اخر والله الهادي الى سواء الطريق **ويجب** الغسل ايضا لصوم المستحاضة اذا غمس دمها القطنة سال منها ام لم يسل فيعم حالتي الوسطى والكبرى والمندوب من الغسل ما عداه اي الغسل الواجب والواجب من التيمم ما كان مقدمة لصلوة واجبة وهل يجوز بعد حصول شيء من مسوغاته مع سعة الوقت ام لا يجوز الا عند تضيق وقتها او يفصل بين رجاء زوال العذر وعدمه اقوال وقد يتوهم اقتصار المصنف على الصلوة انه لا يجب التيمم لغيرها عدا ما ستعرف وسيأتي انه احد الطهورين وانه يجب لكل ما يجب له الغسل والوضوء عند تعذرهما **وكذا** يجب ايضا للجنب في احد المسجدين اي المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليخرج به والمندوب ما عداه مما ثبت مشروعيته وقد تجب الطهارة كغيرها من الامور الراجحة بالنذر وشبهه من العهد واليمين هذا مجمل القول في الطهارات الثلاث واما تفصيلها وبيان وجه وجوبها للامور المذكورة وانحصار وجوبها فيما ذكر واستحبابها فيما عداه فيتضح لك في محالها ان شاء الله **وهذا** الكتاب اي كتاب الطهارة يعتمد على اربعة اركان **الركن الاول** في احكام اللاحقة لانواع المياه جمع ماء والمراد به في المقام ما يطلق عليه الماء ولو مسامحة والركن الثاني في الطهارة المائية والركن الثالث في الترابية والركن الرابع في النجاسات وانما جعل البحث عن المياه ركنا من كتاب الطهارة لان الماء هو الذي جعله الله طهورا وهو الاصل الذي يدور به رحى التطهير من الاحداث والاخباث فكان البحث عن عوارضه عمدة ما يقوم به هذا الكتاب وللتكلم فيه اي في هذا الركن اطراف **الاول** في الماء المطلق الذي ثبت بالضرورة من الدين ان الله تعالى جعله طاهرا مطهرا وهو غني عن التعريف لكونه من اوضح المفاهيم العرفية الا انه قد يعرضه الاشتباه في بعض الافراد لبعض العوارض الخارجية فيشك في كون الفرد مصداقا لهذا المفهوم او لمفهوم اخر بل ربما يعرضه الاشتباه لا لاجل الجهل بماهية المصداق بل لاجل خفاء صدق مفهوم الماء عليه كما هو الشأن في غالب المفاهيم العرفية اذ قلما يتفق مفهوم عرفي عن ان يكون له موارد مشتبهة وسره ان مناط الصدق في المفاهيم العرفية ليس مكشوفا على التفصيل بحيث لم يبق له مورد اشتباه فلذا احتيج الى تعريفه بانه كل ما يستحق عرفا اطلاق اسم الماء عليه من غير اضافة فان يكون اطلاق الاسم المجرد عليه حقا لا بشهادة العرف من غير مسامحة وتقييده احيانا كماء النهر والبحر لا ينافي استحقاق الاطلاق كما هو ظاهر ولكنك خبير بان ما ذكرناه ضابطا لا يجدي في اغلب موارد الاشتباه للشك في تحققه فلا بد ح من العمل في كل مورد بما يقتضيه الاصل وكله طاهر بالذات مزيل للحدث والخبث اجماعا كتابا وسنة والمراد بالحدث الاثر الحاصل عند عروض اسبابه المانع عن الدخول في الصلوة المتوقف رفعه على النية والخبث النجاسة بمعناها المعروف عند المتشرعة ويلحقه باعتبار وقوع النجاسة فيه احكام كثيرة فانه ينقسم الى ثلاثة اقسام جار ومحقون وماء بئر ولها باعتبار كل قسم احكام خاصة **اما الجاري** فهو على ما يساعد عليه العرف واللغة الماء السائل عن نبع وفي المسالك المراد بالجاري النابع غير البئر سواء جرى ام لا واطلاق الجريان عليه مطلقا تغليب او حقيقة عرفية **وفيه** انه لا شاهد على ارادة هذا المعنى مع مخالفته للعرف واللغة ودعوى كونه حقيقة عرفية بالنسبة الى النابع الغير الجاري ممنوعة بل العرف لا يساعد على اطلاق الجاري عليه فضلا عن كونه حقيقة فيه وان اريد كونه حقيقة في عرف الفقهاء لا العرف العام كما صرح به بعض متأخري المتأخرين فهي ايضا ممنوعة خصوصا مع تصريح غير واحد باعتبار الجريان الفعلي فيه نعم قد يقال ان عدم تعرض اكثر العلماء لبيان حكمه وحصرهم اقسام الماء في الثلاثة

المتقدمة يدل على ان المراد من الجاري ما يعمه كما يؤيده تصريح بعضهم بكونه كالجاري حكما **وفيه** ان ادخاله في الجاري ليس باولى من جعله من اقسام البئر كما يؤيده تصريح اخرين بجريان احكام البئر عليه بل عن بعض دخوله فيه موضوعا لولا مانع عن ان يكون لديهم من مصاديق الراكد كما يظهر من بعضهم على ما حكي عنهم **وقيل** ان المراد بالجاري هو الماء السائل مطلقا نظرا الى صحة اطلاقه على المياه الجارية من ذوبان الثلج **وفيه** ان الاطلاق بحسب الظاهر مجاز لعدم الاطراد اذ لا يطلق الماء الجاري على الماء المنصب من الابريق ونحوه بل وكذا الجاري من ذوبان الثلج ايضا اذا كان قليلا فانه ينصرف عنه الاطلاق جزما بل يصح سلب الاسم عنه عرفا واطلاق الجاري عليه بالفعل غير صدق الماء الجاري عليه على الاطلاق هذا مع تصريح غير واحد من الاساطين على ما حكي عنهم بعدم الخلاف في كون السائل من غير نبع راكدا فلا ينبغي التأمل في اختصاص الحكم المخصوص بالجاري بغيره مثل الفرض نعم الاظهر كون العيون الواقفة التي ليس لها جريان فعلي لضعفه وادها في حكم الجاري من حيث عدم انفعال قليله بمجرد ملاقاة النجاسة بمقتضى عموم التعليل المستفاد من الصحيحة الاتية وغيرها من الاخبار الدالة على ان المادة عاصمة عن الانفعال كما ستتضح لك فيما بعد ان شاء الله **واما** حكم الجاري فهو انه لا ينجس كثيره ولا قليله بمجرد ملاقاة النجاسة على المشهور بل عن الذكرى لم اقف فيه على مخالف ممن سلف وعن جامع المقاصد ان خلافه مما تفرد به العلامة وعن مجمع الفائدة وكنز الفوائد وصريح الغنية وشرح الجمل وظاهر الخلاف والمعتبر وغيره دعوى الاجماع عليه وعن حواشي التحرير للمحقق الثاني دعوى الاجماع صريحا على عدم اشتراط الكرية فيه وفي الجواهر انه يمكن للمتأمل المتروي في كلمات الاصحاب تحصيل الاجماع على عدم اشتراط الكرية خلافا للعلامة في بعض كتبه فاعتبر الكرية في عدم انفعاله كالراكد ووافقه في ذلك الشهيد الثاني **قال** في المسالك الاصح اشتراط كريته سواء دام نبعه ام لا وعن ظاهر الصدوقين والسيد في محكي الرسالة والفقيه والجمل اختياره ولكن صرح غير واحد بوجود ما ينافي الحكاية في الكتابين الاولين وفي محكي الانتصار فلم يتضح مخالفتهم للمشهور ولم ينقل عمن عدا العلامة والشهيد الثاني التصريح بهذا القول بل في محكي المناهل ان الشهيد ايضا عدل عنه **والانصاف** انه لو لم يكن للمشهور الا الاجماعات المنقولة المستفيضة المعتضدة بالشهرة المحققة المؤيدة بكون الماء الجاري لدى العلماء رضوان الله عليهم من صدر الاسلام الى يومنا هذا معنونا بعنوان مستقل بل جعلوا ماء الغيث من توابعه لكانت كافية في اثبات مذهبهم لكونها موجبة للحدس القطعي بكون الحكم معروفا عند اصحاب الائمة عليهم السلام معروفا في اذهانهم واصلا الى علمائنا يدا بيد عنهم من غير خلاف يعرف والا النقل بمقتضى العادة ولولا ان فتاوى الاصحاب في مثل هذا الفرع المعنون في كلماتهم قديما وحديثا مورثة لاستكشاف راي المعصوم لتعذر استفادة موافقته في شيء من المسائل الفرعية من فتاوى العلماء ومخالفة من خالف مع ندرته وتأخر عصره ومعلومية مستنده ومعروفيته لدى السابقين لا تضر بكاشفية قول من عداه عن وجود مستند صحيح يدل على صحة مذهب المشهور ويشهد على صدق ما ادعيناه حدسا من كون الحكم معروفا عند اصحاب الائمة ع صحيحة داود بن سرحان قال قلت لابي جعفر ع ما تقول في ماء الحمام قال ع هو بمنزلة الماء الجاري والمناقشة في دلالتها بان اطلاق المنزلة يقتضي عمومها وسيأتي انه يعتبر في اعتصام ماء الحمام كرية مادته فالصحيحة على خلاف المطلوب ادل مدفوعة اولا بان السؤال انما هو عن حكم الماء الموجود في الحمامات المتعارفة المستعمل لدى الحاجة وهو في الحمامات المتعارفة بعد ضم المادة اليه فكريته المادة مأخوذة في موضوع ماء الحمام بحسب المتعارف فالغرض من التشبيه ليس الا بيان كون الماء المعهود الذي يتعارف استعماله بمنزلة مطلق الجاري لا ان الامام ع اراد بهذا الكلام بيان تساويهما في الحكم وان كلا منهما بمنزلة الاخر فيما هو شرط في الاعتصام فيستفاد من الصحيحة ما يستفاد من الرضوي ماء الحمام سبيله سبيل الجاري اذا كان له مادة اذ الظاهر ان التقييد لماء الحمام فيكون التشبيه بعد التقييد الا ان يقال خصوصية المورد في الصحيحة لا توجب تخصيص موضوع الحكم فتأمل **وثانيا** ان السؤال بحسب الظاهر انما هو عن الانفعال وعدمه لا عن كيفية انفعاله فاطلاق التشبيه ينصرف الى الجهة المعهودة فقوله ع هو بمنزلة الجاري اي في عدم الانفعال لا فيما يعتبر في اعتصامه خصوصا مع كون عدم انفعال الجاري في الجملة هي الجهة الظاهرة التي ينصرف اليها الاطلاق **وثالثا** انه لا قائل بانه يعتبر في مادة الجاري بلوغها كرا لان العلامة انما يعتبر في عدم انفعال الجاري كونه كرا فهو اما يعتبر كرية الماء الخارج منفردا او بانضمامه الى ما في المادة على تقدير تساوي سطحيهما واتحادهما عرفا واما اعتبار كرية خصوص ما في المادة على تقدير اختلافهما واسفلية الماء الخارج كما في مادة الحمام على ما ستتضح لك فيما بعد انشاء الله فلا قائل باعتبارها على الظاهر والله العالم **وقد** يستدل ايضا بخبر ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال قلت له اخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب والصبي واليهودي والنصراني والمجوسي فقال ع ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وفيه ان ماء النهر ينصرف عن العيون الصغار التي لا يبلغ ماؤها كرا فالمقصود من التشبيه بحسب الظاهر بيان كون ماء الحمام حال اتصاله بالمادة وجريانها فيه كالمياه الكثيرة الجارية التي يعتصم بعضها ببعض والمقصود في المقام اثبات ان الجاري مطلقا معتصم بالمادة ولو لم يكن كثيرا بحيث يعتصم بعضه ببعض **ويدل** عليه ايضا رواية ابن سماعة قال سئلته عن الماء الجاري يبال فيه قال لا بأس به فان ظاهرها السؤال عن حكم الماء الذي يبال فيه لا عن حكم البول في الماء ويؤيده بل يدل عليه لولا المناقشة في السند ما عن نوادر الراوندي عن علي ع الماء الجاري لا ينجسه شيء وعن الفقه الرضوي

كلّ ماء جار لا ينجسه شيء وخبر دعائم الاسلام عن علي ع في الماء الجاري يمرّ بالجيف والعذرة والدم يتوضأ منه ويشرب ليس ينجسه شيء ما لم يتغيّر اوصافه طعمه ولونه وريحه ويؤيده ايضًا الاخبار المستفيضة النافية للبأس عن البول في الماء الجاري وصحيحة ابن مسلم الواردة في الثوب الذي يصيبه البول وان غسلته في ماء جار فمرة اذ لو كان ملاقاة الماء للنجاسة سببًا لتنجسه لكان على الامام ع التنبيه عليه في مثل هذه الفروض ولو لم يكن مقصودًا بالسؤال هذا اذا لم نقل باعتبار ورود الماء القليل في تطهير الثوب النجس والا فالصحيحة الاخيرة باطلاقها مثبتة للمطلوب ودعوى انصراف مثل هذه الاخبار عن العيون التي لا يكون ماؤها كرًا ممنوعة وعلى تقدير تسليم الانصراف فهو بدوي منشأه انس الذهن يرتفع بعد ملاحظة كثرة العيون الصغيرة بل اكثريتها بمراتب خصوصًا لو اعتبرنا في اعتصام الكر تساوي السطوح كما لا يخفى ويدلّ على عدم تنجس الجاري بل مطلق المياه التي لها مادة متصلة ولو لم يكن لها جريان فعلي لضعفها التعليل في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة لان التعليل اما راجع الى الفقرة الاولى فيدل على عدم انفعال كل ذي مادة بما عدا التغير واما راجع الى الفقرة الثانية فيدل على ان وجود المادة علة لطهارة الماء مطلقا بعد زوال تغيره فيستفاد منه عدم انفعاله بمجرد الملاقاة لا لمجرد دعوى ان الدفع اهون من الرفع فيدل عليه بالاولوية القطعية حتى يمكن الخدشة فيها بالنسبة الى الاحكام التعبدية بل لان هذا لا يجتمع مع انفعال قليله بالملاقاة توضيحه انه يستفاد من العلة المنصوصة حصول الطهارة لكل ذي مادة متغير بعد زوال تغيره فاذا فرضنا ان مجموع الماء اقل من الكر وتغير بعضه بالنجاسة فلا محالة يتنجس البعض الاخر ايضًا بملاقاة النجاسة على القول باشتراط الكرية وكذا كل ما يخرج من المادة ايضًا على هذا التقدير بسبب ملاقاة المتنجس وح لا يعقل ان يكون وجود المادة علة لارتفاع نجاسة المتغير بعد زوال تغيره لان اتصاله بغير المتغير المتنجس علة تامة لانفعاله فلا يعقل طهارته ما دامت العلة موجودة وان شئت مثالا اوضح فافرض بقاء عين النجاسة فيه بعد زوال التغير هذا مع ان الذي يقتضيه التدبر في مفاد الرواية اختصاص التعليل بالفقرة الاولى وهي قوله ماء البئر واسع فلا حاجة في اثبات المطلوب الى المقدمة الخارجية بيان ذلك ان التعبير عن الطهارة بقوله واسع وتاكيده ثانيا بقوله لا يفسده واستثناء حالة التغير عنه واقتصاره في بيان ما يزيل اثر التغير على الامر بالنزح الموجب لزوال نفس التغير من دون تنصيص على انه يطهر بعد ذلك بل اكاله معرفة الحكم الى ما استفيد من اول الكلام من اعظم الشواهد على ان المراد من الرواية بيان ان ماء البئر بالذات يأبى عن الانفعال وانه بالطبع غير قابل للتنجس الا ان يتغير فيمنعه التغير عن اقتضائه الذاتي فاذا زال التغير بالنزح يعود الماء الى حالته الاولى فيستفاد من الرواية على ما يشهد به سياقها ويساعد عليه الفهم العرفي حكمان احدهما ان ماء البئر في غير حال التغير واسع مطلقا سواء كان قبل ان يتغير ام بعده والثاني ان التغير موجب لعروض النجاسة واستمرارها الى ان يزول التغير بالنزح فليستا الطهارة بعد زوال التغير وقبل حدوثه حكمين مستقلين حتى يحتاج حدوث ثانيهما الى تعليل مستقل وهذا هو السر في استفادة حكم ما بعد التغير من الرواية والا فليس في اللفظ ما يدل عليه فلاحظ وتدبر وكيف كان فقد نوقش في دلالة الرواية باحتمال رجوع التعليل فيها الى ترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح لان هذا الترتب مستند الى المادة فيكون بمنزلة قول الرجل لازم غريمك حتى يوفيك حقك فانه يكره ملازمتك وفيه ان هذا الاحتمال في غاية الوهن لان ارجاع العلة في القضايا المعللة الى الاسنادات الضمنية الغير المقصودة بالذات خلاف الظاهر مع احتياجه الى ارتكاب التاويل بتقدير جملة خبرية واما في المثال فانما هو لوجود القرينة وهي عدم صلاحيته كونها علة للاسناد التام هذا مع ان المقصود بالاصالة في المثال انما هو استيفاء الحق فلا بأس بارجاع التعليل اليه وهذا بخلاف ما نحن فيه فان ذهاب الريح وطيب الطعم غير مقصودين بالذات فلا يحسن ارجاع التعليل اليهما مع صلاحيته لان يكون علة للحكم الذي سيق الكلام لبيانه مضافا الى ان ترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح بديهي لا يحتاج الى الاستدلال بل ذكر الدليل له مع انه واضح مستهجن عرفا خصوصا مع عدم مدخليته في الحكم الشرعي الذي يكون بيانه من وظيفة الامام ع هذا كله مع ان المادة بنفسها ليست علة لذهاب الريح وطيب الطعم لانهما مسببان عن اخراج الماء الفاسد واستهلاك ما يبقى منه في الماء الذي يخرج من المادة من دون خصوصية لها في ذلك فجعلها علة لهما مبني على ضرب من التاويل والمسامحة وهذا بخلاف ما لو جعلناها علة لكون ماء البئر واسعا فانها بنفسها هي العلة التامة للحكم يعني اوفق بظاهر التعليل وكفى لمثل هذه الاحتمالات وهنا ومخالفة للظاهر اختصاص ابدائها بالمتأخرين وعدم اعتناء من سبقهم بها او غفلتهم عنها حجة العلامة العمومات الدالة على انفعال ما دون الكر الشاملة باطلاقها للجاري وغيره وفيه اولا انه سيتضح لك ان عمدة ما يستفاد منه العموم مفهوم بعض الاخبار كقوله ع في المعتبرة المستفيضة اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء وهذه الاخبار في حد ذاتها لا يبعد دعوى انصراف منطوقها الى الماء المجتمع الراكد خصوصا مع ما في بعضها مما يشهد بذلك كصحيحة ابن مسلم قال قلت له الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء وهذا الانصراف وان كان بدويا بالنسبة الى اكثر اخبار

الباب لا

الباب لا انه يوهنها عن المكافئة للادلة المتقدمة المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماعات المحكية مضافا الى ان صحيحة ابن بزيع المشتملة على التعليل حاكمة على جميع الادلة الدالة على انفعال الماء القليل لانها بمدلولها اللفظي تدل على اختصاص الانفعال بغير ذي المادة فلا تلاحظ النسبة بينها وبين المطلقات هذا مع ان التعليل بمنزلة النص من حيث الدلالة على سببية المادة للاعتصام ولو في خصوص موردها والقضية الشرطية غاية مفادها ظهورها في السببية المنحصرة فيرفع اليد عنها بصريح التعليل وربما قيل في تاييد مذهب العلامة بعد المناقشة في دلالة صحيحة ابن بزيع على مذهب المشهور بالاحتمال الذي عرفته فيما سبق مع ما فيه ان النسبة بين الاخبار المتقدمة الدالة على ان الماء الجاري لا ينجس وبين مفهوم القضية الشرطية العموم من وجه وظهور الشرطية في شمول مادة الاجتماع اقوى من تلك المطلقات لان تقييد مطلقات الجاري بما اذا كان كرا اخراج للفرد النادر لان ما لا يبلغ مع ما في المادة بل بنفسه كرا قليل بخلاف تقييد الماء بالغير الجاري في ادلة اناطة الاعتصام بالكرية فانه اخراج للفرد المتعارف ودعوى ان الخارج عن احد الاطلاقين هو الجاري القليل ولا يتفاوت الحال بين خروجه عن اطلاقات الجاري او عن تلك الاطلاقات مدفوعة بان تخصيص المفهوم بما عدا القليل الجاري يستلزم تقييد الماء في منطوق القضية بالراكد اذ لا يعقل شمول المنطوق لكثير الجاري وعدم شمول المفهوم لقليله لان المفاهيم من قبيل اللوازم البينة للمنطوقات المحققة بين المناطيق ومفاهيمها فلا يعقل التصرف فيها ولو بالتخصيص الا بالتصرف في المنطوق وبما ذكرنا ظهر لك ضعف ما يقال من ان عمومات الانفعال منصرفة عن القليل الجاري لان دعوى الانصراف انما تتمشى في الادلة اللفظية دون اللبية كما هو ظاهر وفيه اولا ان دعوى ندرة ما لا يبلغ مع ماء المادة كرا ممنوعة على مدعيها كما لا يخفى وجهه على من شاهد منابع المياه وثانيا ان تعليق الحكم على وصف الجريان لو لم نقل بدلالته على العلية للحكم فلا اقل من اشعاره بذلك فتقوى به تلك المطلقات بحيث لا يكافئ ظهورها ظهور الشرطية في المفهوم خصوصا مع ما عرفت فيما سبق من امكان دعوى الانصراف في منطوقها ولو سلم المكافئة فالمرجع عموم النبوي المشهور الذي ادعي في محكي السرائر انه من المتفق على روايته وعن ابن ابي عقيل انه متواتر عن الصادق عن آبائه عليهم السلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وعن القديمة انه عمل الامة بمدلوله وقبلوه فالمناقشة في سنده بعد ما عرفت مما لا يلتفت اليها ويبعد هذا القول مضافا الى ما عرفت ان مقتضاه انه لا يكون تكاثر الماء من المادة على الجاري المتغير موجبا لتطهيره لان النابع تحتها لا يبلغ الكر غالبا اذ قلما يوجد في باطن الارض كر من الماء بالفعل متصلا اجزاؤه بعضها ببعض اتصالا عرفيا بحيث يكون بالشرائط المعتبرة في عاصمية الكر لا اقل من الشك في ذلك وكذا الالزم الالتزام في مثل الفرض بنجاسة ماء عين انسد منبعها بشيء نجس وانقطع عمود الماء ثم ازيل المانع وجرى الماء وان بلغ الماء المتجدد من الكرية ما بلغ لان ما يتجدد يتنجس فلا يكون مطهرا الا على قول سيتضح لك ضعفه ولا يظن ان يلتزم بشيء من اللازمين احد والله العالم وربما يناقش في عموم المفهوم الذي هو عمدة مستند هذا القول بان مفهوم اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء ليس الا ان ما عدا الكر ينفعل في الجملة بشيء من النجاسات ولا ينافي هذه القضية اختصاص الانفعال ببعض افراد القليل وهو ما عدا الجاري مع الاضراب عن القول بعموم الحكم لجميع الافراد ايضا بعد اهمال الشيء لان الجاري القليل ايضا ينفعل بشيء من النجاسات وهو ما يوجب تغيره وفيه ان النجاسة الموجبة للتغير غير مرادة من عموم الشيء في المنطوق لان الكر ايضا ينفعل بها فاهمال الشيء المنجس بعد تسليمه والاغماض عما ستذكره انه غير ضائر بالاستدلال في مقابل السلب الكلي كما هو مذهب المشهور واما دعوى اهمال المفهوم من حيث افراد الماء بعد تسليم دلالة الشرطية على المفهوم فاسدة جدا لان استفادة المفهوم منها مبنية على دلالتها على السببية المنحصرة فيكون مفاد التعليق في قولك اذا كان الماء كرا لا ينفعل ان الشرط في عدم انفعال الماء انما هو كونه كرا لا غير فكونه ذا مادة ايضا سببا لعدم الانفعال ينافي ذلك فلو ثبت ذلك بدليل آخر فلا بد من التصرف في ظاهر التعليق بنحو من انحاء التصرفات ولكن الانصاف ان هذه المناقشة بل وكذا غيرها من المناقشات التي تقدمت الاشارة الى بعضها انما نشأت من عدم فهم العرف لهذه الشرطية مفهوما الا ان المراد منها على ما يشهد به سياق جل الاخبار المشتملة على هذه القضية ليس الا بيان ان الماء البالغ حد الكر لا ينفعل بشيء من النجاسات لا ان عدم انفعال الماء مشروط بالكرية حتى تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما هو مقتضى ظاهر التعليق والحاصل ان ادوات الشرط وان كانت في حد ذاتها ظاهرة في ارادة التعليق الا ان العرف كثيرا ما لا يساعد على هذا الظاهر بل لا يبعد دعوى ان المتبادر منها في اغلب موارد استعمالها انها ارادة ترتب الحكم على موضوع مقدر لا التعليق الحقيقي وهذا لا ينافي كونها بحسب الوضع حقيقة في المعنى الاول لان ظهورها في هذا المعنى منشأه خصوصيات الموارد ومما يفصح عن ان المتبادر من الشرطية في المقام هو هذا المعنى لا التعليق انه لو قال القائل في ذيل كل واحد من هذه الاخبار بعد قوله ع اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء واما اذا لم يكن قدر كر ففيه تفصيل لا نرى تهافتا وتنافيا بين مفاديهما اصلا فلو كان ظاهرها التعليق وبيان ان عدم الانفعال مشروط بالكرية لكان التنافي بينهما في بادي النظر بينا وما نراه فيهما من الدلالة على ان ما عدا الكر ينفعل في الجملة فليس منشأها

كون

كون القضية شرطية بل انما هى لاجل اخذ الكرية قيدا للموضوع فى مقام اعطاء القاعدة فيستفاد منه ان غير الكر ليس له هذا الحكم باطلاقه
واما ان مطلقه ينفعل فلا يستفاد منه **نعم** يستفاد ذلك من صحيحة اسماعيل بن جابر قال سئلت اباعبدالله ع عن الماء الذى لا ينجسه شئ
فقال كر فان تخصيص الكر بالذكر فى مثل المقام يدل على اختصاص الحكم به الا ان هذه الدلالة ليست بحيث تقاوم شيئا من الادلة كما
لا يخفى وقد ظهر مما تقدم ان الماء الجارى بل كل ماء ذى مادة لا ينجسه شئ من النجاسات الا ان يتغير باستيلاء اثر عين النجاسة ولو
فى ضمن متنجس على احد اوصافه الثلثة المعهودة فى النص والفتوى وهى الطعم والريح واللون اما نجاسة الجارى بذلك بل جميع المياه
فلا خلاف فيها ظاهرا بل فى الجواهر عليها الاجماع محصلا ومنقولا كاد يكون متواترا ويدل عليها مضافا الى النبوى وخبر الدعائم المتقدمين
الاخبار المتواترة فى الاولين والمستفيضة فى الثالث ومن الطائفة الاولى صحيحة ابن بزيع المتقدمة ومن الثانية الصحيح المحكى عن بصائر
الدرجات بسنده عن شهاب بن عبد ربه قال اتيت اباعبدالله ع اسئله فابتدانى فقال ان شئت فاسئل يا شهاب وان شئت اخبرناك بما جئت
الى ان قال ع جئت تسئلنى عن الماء الراكد العذير يكون فيه الجيفة اتوضأ منه اولا قلت نعم قال ع توضأ من الجانب الاخر الا ان يغلب على
الماء الريح فينتن وجئت تسئلنى عن الماء الراكد من البئر فما لم يكن فيه تغير اوريح غالبة قلت فما التغير قال ع الصفرة فتوضأ منه وكلما غلب عليه
كثرة الماء فهو طاهر الخبر وذكر خصوص الصفرة لبيان اللون الحاصل من الجيفة وفى رواية العلاء بن فضيل عن الحياض يبال فيها قال لا بأس
اذا غلب لون الماء لون البول ويستفاد ذلك ايضا من رواية ابى بصير عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا تتوضأ منه
وان لم تتغير بابوالها فتوضأ منه وكذلك الدم اذا سال فى الماء واشباهه فان المنصرف الى الذهن من تغير الماء بالدم انما هو تغير لونه فما قيل
بعض المتأخرين فى مستند الحكم بالنسبة الى التغير باللون مما لا وجه له ولا عبرة بتغير الاوصاف الثلاثة كالحرارة والبرودة والثخانة وغيرها
وان كان مقتضى بعض الاخبار المطلقة كفاية مطلق التغير الا انه يتعين صرفها لو لم نقل بانصرافها الى الاوصاف الثلاثة التى هى اظهر
الاوصاف للحصر المستفاد من الاخبار المتضمنة لذكر الثلاثة او بعضها مضافا الى عدم الخلاف فيه ظاهرا بل عن غير واحد دعوى الاجماع
عليه ويعتبر ان يكون التغير مستندا الى وقوع النجاسة فيه فلا ينجس الماء اذا تغير بمجاورة النجاسة ولو وقعت بعد التغير فيه لان المتبادر من
الاخبار ان يكون التغير مسببا عن ملاقاة النجس كما ان المتبادر الى الذهن مما دل على انفعال القليل انفعاله بملاقاة النجس لا بمجاورته
ولو تغير الماء بنجس بعضه فى الماء وبعضه خارج عنه واستند التاثير الى المجموع فالظاهر انفعاله لصدق تغيره بما وقع فيه ولو علم استناده
الى خصوص الخارج فالظاهر طهارته لما عرفت بل وكذا لو احتمل استناده الى خصوص الجزء الخارج لاصالة الطهارة ولو تغيرها لا ينفعل
بالملاقاة كالماء العالى المتغير بسبب النجاسة المغيرة فى السافل ففى انفعاله وجهان من اطلاق الاخبار ومن ان الماء العالى لقاهريته على
السافل وتدافعه لا يعد جزء منه بنظر العرف بل هو بحكم المنفصل عنه فلا يصدق فى الفرض عرفا انه تغير بما وقع فيه ولذا لو كان قليلا لم ينسبق
الى الذهن انفعاله بملاقاة السافل للنجس فتغيره بما وقع فى السافل بمنزلة التغير بالمجاورة بل هو فالاخبار منصرفة عنه وهذا الوجه اقوى وان
كان الاول احوط ثم ان المعتبر انما هو تغير الماء باثر النجاسة ولو فى ضمن المتنجس لا تغيره بعين النجاسة للماء لان هذا الفرض قلما يتحقق له مصداق
فى الخارج لان الغالب انه ينفعل ما حول النجاسة منها اولا ثم ينتشر المتنجس فيما عداه وكيف كان فيكفى فى الحكم بانفعال الماء الذى تغير بسبب
وقوع النجاسة فيه ولو فى ضمن المتنجس اطلاقات الادلة نعم لا عبرة بتغيره باوصاف المتنجس كما لو تغير طعم الماء بالدبس المتنجس ونحوه كما عن المشهور
خلافا للمحكى عن ظاهر الخلاف والمبسوط والمعتبر والتحرير ولا يظن بمن نسب اليه الخلاف ارادته ذلك لان عباراتهم المحكية غير متضحة المفاد فاملة
للتوجيه القريب كما لا يخفى على من تامل فيها وكيف كان فيكفى فى ضعفه انصراف الادلة عنه بل ظهور صحيحة ابن بزيع فى ارادة التغير باوصاف النجس
كما لا يخفى على المتامل **واما** النبوى المشهور فقد يتوهم ظهوره فى العموم وفيه ان كون التغير بالاوصاف الاصلية التى للمتنجس مؤثرا فى تنجس الماء
تعبدا بعيد عن الذهن يستبعد ارادته من المطلقات فيمنعها عن الظهور فى ارادة ما عدا اعيان النجاسات **والحاصل** ان عدم المناسبة بين
التغير باوصاف المتنجس الذى اكتسب نجاسته بملاقاة النجس وبين تنجس الماء الذى يتوقف نجاسته على منجس قوى ولا ينفعل بملاقاة النجس مانع
عن ظهور الروايات فى شمول مثل الفرض بل هى منصرفة عنه كانصرافها عن التغير بالاشياء الطاهرة والله العالم **وهل** يعتبر فى انفعال الماء
استيلاء النجاسة عليه بظهور اوصافها فيه ام يكفى تغير الماء بوقوعها فيه ولو بحدوث صفة اخرى مغايرة لصفتى الماء والنجاسة وجهان اظهرهما
الثانى لان المستفاد من اكثر الاخبار اناطة الحكم بتغير الماء لا بظهور اوصاف النجاسة فيه وقيل فى تقريب الوجه الاول بان المتبادر من التغير
التغير بلون النجاسة ورد بان الانصراف بدوى منشاه غلبة الوجود والاولى منع الانصراف وانما ينصرف الى الذهن انصرافا بدويا فى خصوص
النجاسات التى يكون تغير الماء بها مسببا عن تفرق اجزائها واما فى مثل الميتة ونحوها مما يؤثر فى تغير لون الماء وطعمه بالخاصية كما هو غالب
موارد الاخبار فليس فيها انصراف اصلا بل لا يلتفت الذهن الى اتحاد وصفيهما نعم بالنسبة الى التغير بالريح لا يبعد الانصراف البدوى لم

وما يمكن ان يستدل به لهذا الوجه تعليق الحكم فى بعض الاخبار بغلبة ريح الجيفة على الماء مثل خبر سماعة عن ابى عبدالله ع عن الرجل يمر بالماء
وفيه دابة ميتة قد انتنت قال اذا كان النتن الغالب على الماء فلا تتوضأ ولا تشرب وفيه انه جار مجرى العادة وليس له ظهور ينافى المطلقات
كيف ولو كان المدار على ظهور وصف النجاسة فى الماء للزم الحكم بطهارة الماء الذى وقع فيه الجيفة او غيرها من النجاسات المغيرة للماء بالخاصية
لا بانتشار اجزائها الا بعد العلم بمماثلة صفة الماء والنجس وهو غير حاصل غالبا فى مثل الفرض مما كان التغير فيه بالخاصية لجواز تخلفها فى الكيفية
فيرجع على تقدير الشك كما هو الغالب بالنسبة الى الطعم الى قاعدة الطهارة مع انه لا يكاد يرتاب احد فى مخالفته لما اريد من الاخبار فضلا
عن ظاهرها فلو حدث فى الماء صفرة لوقوع قليل الدم فيه ينجس على الاقوى والله العالم **ولا** يكفى فى انفعاله التغير التقديرى كما عن المشهور
بل يعتبر ان يكون فعليا لا ناطة الحكم به فى ظواهر الادلة وهو عبارة عن تبدل كيفية الماء بالفعل فلو وقع فيه مقدار من النجس بحيث لو لم يكن
موافقا له فى الصفة لانفعل لا ينجس من دون فرق بين ان يكون المانع عن التغير اتحادهما فى الاوصاف ذاتا بمقتضى طبعهما النوعية كالماء
الصافى مع البول او فى خصوص شخص باعتبار صفة الاصلية كماء النفط والكبريت الموافق لبعض النجاسات فى صفتها او لعارض فى النجس
كما لو ازيل صفته بهبوب الرياح او فى الماء كما لو صبغ بطاهر احمر فالقى فيه الدم فالاظهر عدم انفعال الماء فى جميع الصور خلافا للمحكى عن
العلامة وجماعة ممن تاخر عنه قال فى محكى القواعد والمنتهى لو وافقت النجاسة الماء فى صفاته فالاقرب الحكم بنجاسة الماء ان كان يتغير بمثلها
على تقدير المخالفة والا فلا ويحتمل عدم التنجيس لعدم المقتضى وهو التغير انتهى وربما يوجه هذا القول بان نجاسة الماء مسببة عن غلبة النجاسة
الواقعة فيه بمعنى ان الشارع جعل غلبة النجاسة سببا لانفعال الجارى والتغير كاشف عنه والمانع انما يمنع عن ظهور وصف التغير لا عن تاثير
ما هو علة تامة للتنجيس فاذا احرز وجوده بامارة اخرى كما هو المفروض نحكم بثبوت اثره ولو لم يحصل تغير بالفعل **وفيه** ان ظاهر من الاخبار
كون التغير بنفسه مؤثرا فى التنجيس لا انه كاشف عن وجود المؤثر ثم ان مراده من هذه العبارة بيان الحكم فى غير الصورة الاخيرة حيث ان
مفروضه ما لو وافقت النجاسة الماء فى صفاته الاصلية فلا وجه لما اورده عليه جامع المقاصد فيما حكى عنه من ان حق العبارة ان يقول لو
وقعت نجاسة مسلوبة الصفات لان موافقة النجاسة للماء فى الصفات صادقة على نحو الماء المتغير بطاهر احمر اذا وقع فيه دم فيقتضى ثبوت
التردد فى تقدير المخالفة فى هذه الصورة وينبغى القطع بوجوب التقدير حينئذ لان التغير هنا تحقيقى غاية الامر انه مستور عن الحس انتهى
ثم ان مقتضى هذه العبارة كعبارة غيره واحد من المتاخرين انه ينبغى القطع بنجاسة الماء فى الصورة الاخيرة وفى المدارك بعد ان رجح
القول باعتبار التغير الحسى مستدلا بان التغير حقيقة فى الحسى لصدق السلب بدونه واللفظ انما يحمل على حقيقته قال فرع لو خالفت النجاسة
الجارى فى الصفات لكن منع من ظهورها مانع كما لو وقع فى الماء المتغير بطاهر احمر دم مثلا فينبغى القطع بنجاسته لتحقق التغير حقيقة غايته
الامر انه مستور عن الحس وقد نبه على ذلك الشهيد فى البيان انتهى وفى الحدائق بعد ان رجح ظاهرا انفعال الماء لو وقعت فيه نجاسة مسلوبة
الصفات قال لو اشتمل الماء على صفة تمنع من ظهور التغير فيه كما لو تغير بجسم طاهر يوافق لونه لون النجاسة كتغيره بطاهر احمر ثم وقع فيه
دم فالذى قطع به متاخروا الاصحاب من غير خلاف ظاهر معروف فى الباب هو وجوب تقدير خلو الماء عن ذلك الوصف ثم قال وكانهم لحظوا
فى الفرق بين هذا الموضع وبين ما لو كانت النجاسة مسلوبة الاوصاف حيث اوجبوا التقدير هنا دون هناك ان المراد بالتغير هو التغير الحسى
كما تقدم والتغير هنا ظاهر حسا لو خلينا وذات الماء وذات النجاسة بخلاف ما هناك لكون النجاسة عارية عن الاوصاف **وفيه** ان خلو النجاسة
عن الاوصاف لا يخرجها عن تنجيس ما يلاقيه والمنجس ليس اوصافها وانما المنجس عينها انتهى وفيه ما عرفت من ان مقتضى ظواهر الاخبار ان للتغير
الفعلى مدخلية فى ثبوت الحكم الشرعى التعبدى وليس فى العقل ما يحيله فلا مقتضى لرفع اليد عن ظواهر الاخبار وارتكاب التاويل فيها واما
ما ذكروه من ان التغير فى الفرض الاخير موجود حقيقة غاية الامر انه مستور عن الحس ففيه انه بعد فرض تساويهما فى اللون يستحيل انفعال احدهما
بالاخر كما لو وقع قطرة دم فى اناء مملو من الدم فانه لا يعقل ان يكتسب احد المتلاقيين من الاخر لونه لان التاثر من الاخر فرع قابلية المحل
وعدم اشتغاله بمثل اثر الاخر والا يلزم اجتماع المثلين فى موضوع واحد نعم لو كان احدهما اشد لونا من الاخر يحصل للمجموع بعد الامتزاج لون
وسط فيتحقق التغير فى هذا الفرض بشهادة العقل فان كان التفاوت بين لون الماء قبل الامتزاج وبعده بينا بحيث يدركه العرف فلا اشتباه
فى انفعاله والا فلا اذ ليس المدار على التغير الحقيقى المستور عن الحس والا يجب ان يحكم بنجاسة حوض كبير وقع فيه قطرة دم مستهلكة لكونها
مؤثرة فى تغير لون الماء وطعمه بحكم العقل غاية الامر ان اثرها ليس بحيث يدركه الحس فالاقوى طهارة الماء مطلقا فى جميع الصور الا ان
يحصل له تغير حسى بحيث يشهد بوجوده العرف **وربما** يستدل للنجاسة فى الصورة الاخيرة بوجوه ضعيفة اقواها ان الجسم الطاهر الواقع
فى الماء لو لم يوجب ضعفه لا يوجب قوته قطعا وهو لا يقتضى منع النجاسة عن التاثير بداهة فالمقتضى للتنجيس موجود والمانع لا يصلح مانعا
الا عن التغير لا عن الانفعال فيجب الحكم بنجاسته عقلا وفيه انه انما يتم لو كان السبب فى نجاسة الماء اختلاطه بمقدار من النجاسة يقتضى

تغيره فيكون التغير كاشفا عن تحقق السبب كما تقدم في توجيه كلام العلامة واما لو كان السبب هو النجاسة المؤثرة في تغير الماء فعلا بحيث يكون لوصف التغير ايضا مدخلية في تمامية السبب كما هو مقتضى ظواهر الاخبار فلا وقد اشرنا الى انه لا مانع عنه عقلا بل ربما يستأنس له بتشبيهها بالقذارات الصورية فان تغير الماء بشئ منها يؤثر في تنفر الطبع عنه نفرة ليست حاصلة عند فقد التغير واسناد اوصاف القذر وكيف كان فالمتبع في الاحكام التعبدية انما هو ظواهر الادلة لا المحسنات الذوقية ولو قيل ان الحكم وان انيط في ظواهر الادلة بالتغير ولكن العرف يساعد على تقديره في مثل الفرض **قلنا** بعد تسليم الدعوى ان مساعدة العرف نافعة في تشخيص الامور المقصودة من الخطاب لا في الاحكام المستنبطة باجتهادهم والله العالم والعجب ممن اعترض على المشهور القائلين بعدم كفاية التقدير فيما لو اريق في الماء نجاسة مسلوبة الصفات بانه يلزمهم الحكم بطهارة ماء اريق فيه اضعاف اضعافه من البول وهو يدهى الفساد وحقيق ان يقال له حفظت شيئا وغابت عنك اشياء فان شرط عدم الانفعال بقاء الماء على صفة الاطلاق عرفا وبعد اختلاطه بضعفه من البول فضلا عن مثله او ضعفه لا يصدق عليه الاسم على اطلاقه ولو فرض استهلاك البول في ضمنه وصدق الماء المطلق عليه عرفا لا نتحاشى عن الالتزام بالحكم فالمدار حينئذ على بقاء اسم الماء وعدم خروجه عن اطلاقه والا ينجس لو صدق على المجموع كونه ماء ممتزجا بالبول فان لم يتحقق استهلاك من الطرفين ولم يصدق على المجموع اسم البول على اطلاقه اذ ليس شرط تأثير البول كونه بولا مطلقا فيكفي في تنجيس الملاقي وجوده في ضمن المجموع ولو بحكم الاستصحاب نعم لو حصل للمجموع بالامتزاج طبيعة ثالثة بحيث تغير كل من الطبيعتين حين ملاقاة الاخرى دون ان يخرج الماء عن اطلاقه ما دام اسم البول باقيا فمقتضى القاعدة طهارته لانها هي الاصل في كل شئ ولا يجوز استصحاب نجاسة ما كان بولا حتى يترتب عليه تنجيس ملاقيه لا لمعارضته باستصحاب طهارة ما كان ماء اذ ليس من اثار بقاء الطهارة تطهير ملاقيه حتى يعارض استصحاب النجاسة بل لان تبدل الموضوع وتحقق الاستحالة مانع عن جريان الاستصحاب ولو شك في خروج الماء عن صفة الاطلاق قبل استحالة البول فالاظهر ايضا طهارة المجموع لا لاستصحاب بقاء الماء على صفة الاطلاق الى زمان استحالة البول المقتضية لطهارته وعدم تنجيس ملاقيه لمعارضته باستصحاب بقاء البول الى زمان ارتفاع صفة الاطلاق بل لقاعدة الطهارة وسيأتي مزيد توضيح وتحقيق لامثال هذه الموارد في مسئلة من تيقن الطهارة والحدث وشك في المتأخر ولو تغير بعض الجاري بحيث انقطع عمود الماء بواسطة المتغير فهل حكم ما يلي المتغير كحكم ما يلي المادة في عدم انفعال قليله وجهان من ان تغير البعض لا يخرجه عن صدق اسم الجاري عليه ومن ان المستفاد من الادلة المتقدمة انما هو اعتصامه في غير الفرض لان صحيحة ابن بزيع لا تدل الا على اعتصام ما اتصل بالمادة كما هو ظاهر واما الاطلاقات ما دل على ان الجاري لا ينجس فهي منصرفة عن مثل الفرض لان المتبادر الى الذهن منها ليس الا الماء الجاري عن نبع وما يلي المتغير وان لم يكن منفصلا عن المادة حقيقة الا انه بنظر العرف بحكم المنقطع حيث لا يرون فرقا بين انقطاعه بحائل او بالتغير بل ما يلي المتغير بنظرهم ليس الا كالمنقطع فهو بحكم الراكد وهذا الوجه هو الاقوى وهل يطهر الجاري المتغير بزوال تغيره مطلقا ام يعتبر امتزاجه بما هو معتصم كالكر وماء الغيث وما يخرج من مادته وجهان ظاهر المصنف ره وكل من عبر كعبارته حيث اناط الحكم بكثرة الماء الطاهر الجاري من مادته عليه حتى يزول التغير هو الثاني بل في طهارة شيخنا المرتضى ره نسبته الى المشهور بين من تقدم على الشهيد بل المعروف عنهم ما يلي بكفاية مجرد زوال التغير وظاهر الشهيد في اللمعة واكثر من تأخر عنه على ما حكي عنهم هو الاول وستسمع لك تحقيق الحال في مبحث كيفية تطهير الماء القليل انه **نعم** قد يقال انه وان قلنا باعتبار الامتزاج في تلك المسئلة ولكنه لا نلتزم به هنا لان مقتضى التعليل في صحيحة ابن بزيع كفاية المادة في طهارة ماء البئر بعد زوال تغيره والامر بالنزح في الصحيحة على ما يشهد به سياقها ليس الا لزوال الريح وطيب الطعم فالامر به ليس الا لكونه سببا عاديا لزوال التغير فيكون مفاد الصحيحة كما عرفت فيما سبق ان ماء البئر في حد ذاته واسع لكونه ذا مادة وانه لا يفسده شئ الا ان يتغير فاذا ازيل تغيره يعود الى ما كان بمقتضى طبيعته وفيه ان غاية ما يستفاد منها ان ماء البئر في غير حال التغير طاهر وما دام متغيرا نجس واما ان ارتفاع النجاسة العارضة له بواسطة التغير عند زوال تغيره مسبب عن نفس زوال التغير من حيث هو من غير ان يكون للامتزاج بالماء الجديد الذي يخرج من المادة مدخلية في ذلك فلا يكاد يفهم منها حيث ان كون زوال التغير بالنزح مستلزما لذلك في العادة لا يحتاج بيانه الى قيد زائد فلا يمكن نفي شرطية الامتزاج باصالة الاطلاق ودعوى شهادة سياق الرواية بان الامر بالنزح ليس الا مقدمة لزوال التغير من حيث هو مع انها عارية عن الشاهد غير مجدية بعد تسليم كون النزح سببا عاديا في ازالة التغير عن البئر اذ غاية الامر انها تدل على ان الامر بالنزح ليس الا لاجل زوال التغير فكان الطهارة تتفرع على زوال التغير من حيث هو هو من دون مدخلية شئ آخر ملزوم له عادة فلا **نعم** لو عاد التعليل الى القضية المنصيدة من الكلام المتفرعة على الفقرة الثانية اعني حدوث الطهارة بعد زوال التغير لكان للاستدلال به للمدعى وجه نظرا الى ظهوره في كون المادة بنفسها علة له لكنك عرفت ان الاظهر رجوعه الى الفقرة الاولى وكيف كان فالقول بكفاية مجرد زوال التغير استنادا الى هذه الصحيحة في غاية الاشكال **و** يلحق به اي بالجاري في الاحكام

المذكورة ماء الغيث حال نزوله وماء الحمام اذا كان له مادة اما ماء الغيث فسيجئ البحث فيه عند تعرض المصنف ره له في المطهرات انشاء الله واما ماء الحمام فالمراد به في المقام الماء القليل الذي في الحياض الصغار المعدة للاستعمال في رفع الحدث والخبث المعمولة في اغلب الحمامات المتعارفة في بلاد العامة مستمدة من موادها وانما هو بحكم الجاري اذا اتصل بمادته والتقييد بوجود المادة كما في المتن وغيره لبيان اشتراط اعتصامه باتصاله بها والا فاصل وجودها في الحمامات التي يتعارف الاستعمال فيها من مثل هذه الحياض مما لا بد منه في تحقق ماهية الحمام ويدل على انه بحكم الجاري صحيحة داود بن سرحان قال قلت لابي جعفر ع ما تقول في ماء الحمام قال ع هو بمنزلة الماء الجاري وروايته ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت اخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب والصبي واليهودي والنصراني والمجوسي فقال ع ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وفي تشبيهه بالجاري والنهر دون الكر اشعار بل دلالة على ان اعتصامه انما هو لاجل اتصاله بماء طاهر قاهر فالمشبه انما هو ماء الحياض حال استمداده من موادها لا حين انقطاعه عنها ومما **يؤيد** ارادة ذلك من الروايتين رواية بكر بن حبيب عن ابي جعفر ع قال ماء الحمام لا بأس به اذا كان له مادة وعن الفقه الرضوي ان ماء الحمام سبيله سبيل الجاري اذا كان له مادة فبهما وبغيرهما مما دل على انفعال الماء القليل يقيد اطلاق قوله ع في رواية قرب الاسناد ماء الحمام لا ينجسه شئ **وهل** يعتبر في مادة الحمام بلوغها كرا ام يكفي مطلقا او يشترط الكرية في رفع النجاسة لا دفعها فيكفي مطلقا في الدفع او يشترط كونها مع ما في الحياض كرا وجوه بل اقوال اقواها واشهرها الاول بل في الحدائق انه هو المشهور بين الاصحاب وفي المسالك هو قول الاكثر وفي المدارك نسبته الى اكثر المتأخرين ومرادهم على ما يعطي التأمل في كلامهم نسبة القول باعتبار كرية المادة مطلقا الى المشهور لا في خصوص الرافعية فما تعدها من هذه النسبة وما عن بعض المتأخرين من دعوى الاجماع على كفاية بلوغ المجموع كرا ولا يبعد ان يكون مراد هذا البعض كفاية كرية المجموع في الدافعية والا فستعرف دعوى الاجماع عن غير واحد على اعتبار الكرية في الرفع وكيف كان فهذه النسبة في غير محلها **نعم** ربما يستظهر من اطلاقات كلامهم بانه كالجاري اذا كان له مادة من دون تقييدها بالكرية ومن افرادهم اياه بالذكر كماء الغيث لمزية على سائر المياه عدم اشتراطها بالكرية اصلا وفيه ان اطلاقهم منزل على المتعارف وافرادهم اياه بالذكر بعد تسليم تقوى الماء السافل بالعالي في غير ماء الحمام كما هو الاظهر فانما هو لمتابعة النص الا ترى ان غير واحد منهم صرح بعدم الخلاف في اعتبار كرية المادة في رفع النجاسة حتى ان من قوى عدم اعتبار الكرية مطلقا علله في صورة الرفع على عدم انعقاد الاجماع على خلافه فيظهر من ذلك ان اطلاق كلامهم انه بمنزلة الجاري ليس لبيان عدم اشتراط الكرية في المادة بل قد عرفت عن الحدائق ان اشتراط كرية المادة هو المشهور بين الاصحاب فكيف يمكن استكشاف عدم الاشتراط من افرادهم له بالذكر او اطلاق قولهم انه بمنزلة الجاري وكيف كان فالمتبع انما هو ظواهر الادلة **فنقول** قد يستدل باطلاق قوله ع ماء الحمام كماء النهر وانه بمنزلة الجاري وانه لا بأس به اذا كان له مادة على اعتصامه مطلقا وعدم اشتراطها بالكرية لا في الدفع ولا في الرفع الا ان يثبت الاجماع على اعتبارها في الرفع او على بلوغ المجموع كرا في الدفع ايضا **وفيه** ان الاطلاقات منزلة على ما هو المتعارف ومن المعلوم ان الماء الموجود في المادة بمقتضى العادة في الحمامات التي يتعارف استعمالها حال الاستعمال ازيد من عشرين كرا فضلا عن كر واحد كيف مع ان وضع الحمامات المتعارفة انما هو على وجه لو اضيف الى الماء الموجود في موادها الذي لحاجة كرا او ازيد لا يؤثر في تبريد مائه ومن قال بان زيادتها على الكر انما تتعارف في اوائل الاخذ في الاستعمال واما بعده فلا فكانه غفل عن وضع الحمام وبناء الحمامي وتخيل ان مادة الحمام كالمنابع المصنوعة لتطهير الحياض ونحوه يملؤنها تارة ويفرغونها اخرى وغفل عن ان وضع الحمام على ان يكون في خزانته بالفعل مقدار من الماء يفي بقضاء حاجة عامة اهل البلد لو احتاجوا اليه والحمامي لا زال يراقب امرها بحيث لو نقص من مائه شئ يعينه بماء جديد ولا يقوم امر الحمام الا بان يكون الماء الحار الموجود في الخزانة بمقدار لو زيد عليه كر او كران لا يستهلك فالعادة قاضية باستحالة وجود حمام لا يكون الماء الموجود في خزانته في ازمنة تعارف استعماله مقدار الكر وبما ذكرنا ظهر لك انه لولا الاجماع على عدم اعتبار ما زاد عن الكر في عاصمية المادة لا شكل استفادة كفايتها من هذه الاخبار نعم لو فرض اتصال ما في الحياض الصغار بما في المادة على وجه يعد في العرف مجموع الماء بين ماء واحدا كما لو كان الحوض والمادة بمنزلة غديرين موصولين بساقية لتعين القول بكفاية بلوغ المجموع كرا في دفع النجاسة لا لهذه الاخبار بل لعموم قوله ع اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شئ الا ان وضع الحمامات المتعارفة ليس كذلك ضرورة ان حكمة افراز الحوض الصغير انما هي صيانة ما في مادته عن اثر الاستعمال وهذا ينافي اتحادهما فما اعترضه صاحب الحدائق وغيره على من شرط كرية المادة في الحمام بان مقتضاه ان الحكم في الحمام اغلظ حيث انهم لم يعتبروا ذلك في الغديرين المتواصلين مدفوع بان اشتراطهم الكرية انما هو في الحمامات المتعارفة التي لا يجري الماء في حياضها الا من جهة الفوق بانبوبة ونحوها لا ما كان حياضها كالغديرين المتواصلين المتساويين في السطح فان هذا بحسب الظاهر مجرد فرض لا تحقق له في الخارج نعم هذا ينافي القول بتقوي الماء السافل بالعالي في غير الحمام اذا كان مجموعهما كرا الا ان القائل باشتراط كرية المادة بحسب الظاهر لا يلتزم بهذا القول وان اوهمه اطلاق عبارته في الغديرين الموصولين بساقية والحاصل ان غاية ما يمكن استفادته من هذه الاخبار بضميمة الاجماع على عدم اشتراط كون المادة ازيد

من الكر ان ماء الحمام الموجود في حياض الصغار حال جريان الماء فيها من موادها التي لا تنقص من الكر حكمه حكم الجاري ولا يبعد استفادة هذا الحكم لغير الحمام ايضا من هذه الاخبار لبعد تنزيل هذه الاخبار على بيان حكم تعبدي في خصوص الحمام فان الظاهر ان هذه الفقرات في هذه الروايات اعني تنزيله منزلة الجاري وتشبيهه بماء النهر وتعليقه بالمادة وغيرها من المبالغات الواردة في طهارة ماء الحمام انما سيقت لرفع استبعاد السائلين حيث كثرت الريبة في قلوبهم لاجل ماء الحمام لكونه ماء قليلا يتوارد عليه النجاسات باغتسال اليهودي و النصراني والمجوسي والجنب فمن المستبعد جدا ان يكون مقصود الامام ع حين تشبيهه بماء النهر والجاري مجرد بيان عدم انفعاله تعبدا بل الظاهر ان مراده ع حين سئلوه عن ان ماء الحمام يتوارد عليه هذه النجاسات بيان وجه الاعتصام تقريبا لاذهانهم فكانه ع قال في جوابهم كما ان ماء النهر والجاري لا يفسده توارد مثل هذه الامور لاتصاله بماء طاهر قاهر فكذا ماء الحمام فهذه التقريبات انما تؤثر في دفع ما اختلج في اذهانهم من الريبة في خصوص الحمام لا انه يستفاد منها ان لماء الحمام من حيث كونه في الحمام حكما خاصا تعبديا هذا مع انه قد يقال ان اطلاق تنزيله منزلة الجاري والنهر مع قطع النظر عن تعبد ارادة الخصوصية في خصوص المورد يقتضي عموم المنزلة اي التشبيه التام ومقتضاه ان يكون علة اعتصامه تقويه بالماء الطاهر القاهر الذي يخرج عن مادته بل قوله ع يطهر بعضه بعضا كالتصريح بان علة الاعتصام اتصال بعضه ببعض وهذا ينافي مدخلية الخصوصية هذا مضافا الى ان المناسبة بين عاصمية المادة وكثرة الماء بانضمام بعضه الى بعض وبين عدم الانفعال تجعلها من الوجوه الظاهرة التي ينصرف اليها التشبيه ولو لم نقل بعموم المنزلة وقد يتوهم ان مقتضى التشبيه بالجاري اعتبار الكرية في مادته حتى تكون عاصمة لنفسها كما في الجاري فيتم التشبيه وفيه نظر لان التشبيه انما وقع بين الماءين والاحكام اللاحقة لمادتهما من حيث هي خارجة عن طرفي التشبيه وبازاء هذا التوهم توهم ان مقتضى التشبيه التام عدم اعتبار كرية المادة كما في الجاري او كفاية بلوغ المجموع كرا في الدافعية كما في النهر وقد عرفت دفعه بان المشبه انما هو المياه الموجودة في الحمامات المتعارفة فكرية المادة ماخوذة في ماهية المشبه فلا يراد من التشبيه نفي اعتبارها بل قد يقال ان غزارة الماء وكثرته ولو بالاستعداد الذاتي كما في الجاري معتبرة في مفهوم المادة واما التشبيه بالنهر فلا يقتضي الا كون بعض ماء الحمام كبعض ماء النهر علة لاعتصام بعضه واما ان اي مقدار من البعض يكون كافيا في الاعتصام على تقدير انفصاله عن سائر الاجزاء فهو امر فرضي لا مدخلية له بجهات المشبه به كما لا يخفى على المتامل وكذا يظهر من تعليق نفي البأس عن ماء الحمام في رواية بكر بن حبيب على وجود المادة عليتها للاعتصام لا لظهور القضية الشرطية في كون الشرط سببا منحصرا للجزاء ضرورة ان الشرطية لا تدل الا على سببية خصوص الشرط لجزائه لا سببية نوع الشرط لنوع الجزاء فقولك ان جائك زيد فاكرمه لا يدل الا على سببية مجيء زيد لاكرامه لا مجيء كل احد لاكرامه بل لما اشرنا اليه من ان وجود المادة للحمامات التي يتعارف الاستعمال من حياضها الصغار من لوازم ماهيتها فلا يراد من الشرطية تعليق الحكم على وجود الشرط فهي اما مسوقة لبيان اشتراط الاتصال بالمادة كما وجهنا به عبارة العلماء او انها مسوقة لبيان علة الحكم نظير ما لو كان عالمية زيد عندك وعند المخاطب مسلمة فتقول زيد يجب اكرامه اذا كان عالما فان المتبادر من هذا الكلام في مثل هذا المقام ليس الا انه يجب اكرامه لاجل علمه فتدل الرواية على هذا التقدير ايضا على اشتراط الاتصال بالدلالة التبعية وهذا المعنى انسب بسوق العبارة اذ لو كان مراد الامام ع بيان مجرد اعتبار الاتصال لكان الانسب ان يقول اذا اتصل بمادته هذا مع انه على هذا التقدير ايضا لا يخلو عن الاشعار هذا كله مع ان لنا ان نقول يستفاد تقوي السافل بالعالي الكثير من مطلق اخبار ماء الحمام حتى من قوله ع ماء الحمام لا ينجسه شيء لان العرف لا يساعد على اخذ الاوصاف الاضافية التي لا مدخلية لها في قوام ذات الموضوع قيد الموضوعية بل هي بنظر اهل العرف معرفات للموضوع لا مؤثرات في موضوعيته فلا فرق فيما يتفاهم عرفا بين قوله ع ماء الحمام لا ينجسه شيء وبين قولك الماء المعهود لا ينجسه شيء والخصوصيات التي يحتمل مدخليتها في الحكم بنظر العرف ليست الا ما تتعلق باوصاف الماء كما وكيفا واما الاعتبارات اللاحقة له بالاضافة الى الامور الخارجية ككونه واقعا في البستان او في البيت او في الحمام او كونه قريبا من المسجد الى غير ذلك من الاوصاف الاضافية فلا من دون فرق بين ان يوخذ شيء من هذه العناوين موضوعا في الادلة للحكم الشرعي كما لو قال الماء المتصل بدار زيد لا ينجسه شيء وبين ان يعلق الحكم على نفس الماء بان يقول هذا الماء لا ينجسه شيء الا ترى ان اهل البلاد التي يتعارف عندهم استعمال ماء الحمام بحيث صار طهارته واعتصامه معروفا في اذهانهم هل يخطر ببال عوامهم انقلاب الحكم لو انهدم سقف الحمام بحيث اندفع عنه اسم الحمامية وبقي مع ذلك مائه على ما كان عليه كما وكيفا هذا مع انه لم يبلغهم الا ان ماء الحمام لا ينجسه شيء فكيف لو ضم اليه سائر الفقرات المذكورة في الاخبار المشعرة بعليته تكاثر الماء من المادة او الظاهرة فيها كتعليق عدم الانفعال على وجود المادة او التصريح بانه حال جريه من المادة بمنزلة الجاري وانه مثل ماء النهر يطهر بعضه بعضا فلا يبقى ح مجال لاحتمال مدخلية الوصف العنواني في موضوعية الموضوع **ومما يؤيد** ذلك بل يدل عليه تعليل طهارة ماء البئر في صحيحة ابن بزيع بالمادة اذ الظاهر ان اطلاقها على مادة الحمام والجاري ليس على سبيل الاشتراك بل المناط في

الصدق بحسب الظاهر كون المنبع مستعدا للجري استعدادا ذاتيا كما في الجاري او عرضيا كما في مادة الحمام فتامل **ويؤيده** ايضا عدم معروفية الخلاف في تقوي السافل بالعالي الكر بل عن غير واحد دعوى الاتفاق عليه بل يظهر من بعض كونه من المسلمات عندهم وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في ذلك وانما الاشكال في كفاية بلوغ المجموع كرا حيث ان هذه الادلة قاصرة عن اثباتها فلا بد له من دليل اخر وستتضح لك تحقيقه في مبحث الكر ان شاء الله فتحصل لك ان الاقوى انه لا خصوصية لماء الحمام تقتضي افراده بالذكر الا متابعة النص والله العالم واعلم ان الماء مطلقا جاريا كان ام غير جار لو مازجه جسم طاهر فغيره عما هو عليه من الاوصاف او تغير من قبل نفسه لم يخرج عن كونه مطهرا ما دام اطلاق اسم الماء باقيا عليه بلا اشكال ولا خلاف ويدل عليه مضافا الى الاصل والاجماع اطلاقات الادلة واما الماء المحقون اي المحبوس المراد به ما يعم السائل لا عن نبع في مقابل الجاري وما بحكمه وماء البئر فما كان منه دون مقدار الكر الذي ستعرفه انه فانه ينجس بملاقاة النجاسة والمتنجس على المشهور بل عن الشيخ والشهيدين وجملة من اساطين علمائنا دعوى الاجماع عليه مستثنيا بعضهم ابن ابي عقيل **ويدل** عليه الاخبار المستفيضة بل المتواترة على ما قيل **وفي** الرياض انه قد جمع بعض الاصحاب منها مأتي حديث وفي طهارة شيخنا المرتضى ره قيل انها تبلغ ثلاث مأة منها صحيحة اسماعيل بن جابر قال سئلت اباعبدالله ع عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال كر قلت وما الكر الخبر وفي صحيحة اخرى له عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته فانه يستفاد منهما ان انقسام الماء الى ما ينفعل والى ما لا ينفعل كان مركوزا في اذهان الرواة **ومنها** الاخبار الواردة المستفيضة المشتملة على قوله ع اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء والمناقشة في دلالتها على العموم بما هو غير ضائر لما نحن بصدده في المقام ومنها صحيحة البقباق في سؤر الكلب قال ع انه رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وصحيحة علي بن جعفر في خنزير يشرب من اناء قال يغسل سبع مرات وصحيحة محمد بن مسلم عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء وصحيحة البزنطي سئلت ابا الحسن ع عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة قال يكفئ الاناء وصحيحة ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبدالله ع عن الرجل الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فليهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي سيجيء التعرض لذكر بعضها ولا يخفى على المتامل فيها انه يستفاد من مجموعها استفادة قطعية ان الماء في الجملة قابل للانفعال بشيء من النجاسات ولو مثل الخمر والنبيذ وولوغ الكلب والخنزير فلا حاجة الى اطناب الكلام في مقابل من يقول بالسلب الكلي استنادا الى استبعادات ضعيفة كما سنشير اليها ان شاء الله وعمومات قابلة للتخصيص مثل قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والاطلاقات منصرف اغلبها في حد ذاتها عن الماء القليل كالاخبار البالغة من الكثرة نهايتها الواردة في حكم الماء الغدير والنقيع الذي يمر به المسافر في اثناء الطريق او يكون في ناحية القرية ترده الكلاب والسباع او فيه جيفة او يغتسل فيه الجنب و يستنجي فيه الانسان ومن المعلوم ان ما كان هذا شانه من الغدران يزيد ما فيه غالبا عن اضعاف الكر فلا مجال لتوهم القلة فيها حتى يكون ترك الاستفصال في مثله مفيدا للعموم مع انها على تقديره قابلة للتخصيص كغيرها من المطلقات النافية للبأس ظاهرها دلالة حسنة محمد بن ميسر قال سئلت اباعبدالله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس معه اناء يغترف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تع ليس عليكم في الدين من حرج وفيه بعد منع ارادة الحقيقة الشرعية في القليل انها مطلقة قابلة للتقييد خصوصا بعد ملاحظة ان اغلب المياه التي ينتهي اليه في الطريق اما ذو مادة او مياه الغدران التي قلما تكون اقل من كر فتسميتها قليلا ربما يكون بالاضافة الى المياه التي يمكن الارتماس فيها وان ابيت الا عن ظهورها في الماء القليل الذي لم يبلغ الكر فلا بد من طرحها لقصورها عن مكافئة الاخبار المتقدمة التي لا يضرها خصوصية المورد في اكثرها بعد عدم القول بالفصل هذا مع ان الامر بالتوضي مع غسل الجنابة مما يقرب حملها على التقية كما في الوسائل اللهم الا ان يراد به معناه اللغوي وهو التنظيف وامره به لكونه مقدمة للغسل هذا ولكن الانصاف ظهور الحسنة في ارادة الماء القليل وحكومتها على ادلة الانفعال فانه لو كان موردها الكر لم يكن هذا مما قال الله تعالى ليس عليكم في الدين من حرج بل كان مما ورد فيه ان الماء اذا كان كرا لا ينجسه شيء فالرواية بمدلولها اللفظي تدل على ان موردها مما كان من شانه الانفعال ووجوب التحرز عنه ولكنه دفع عنه هذا الحكم لمكان الضرورة والحرج فهي حاكمة على الادلة المطلقة الدالة على الانفعال ومقتضاها التفصيل بين حالتي الاختيار والضرورة فحالها حال رواية قرب الاسناد الاتية وستعرف الجواب عنها ومما يستدل به لابن ابي عقيل القائل بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة اخبار خاصة معارضة في خصوص موردها بما هو اقوى دلالة واكثر عددا وارجح سندا واعتضادا بعمل الاصحاب منها ما عن قرب الاسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر قال سئلته عن جنب اصاب يده جنابة فمسحه بخرقة ثم ادخل يده في غسله قبل ان يغسلها هل يجزيه ان يغتسل من ذلك الماء قال ان وجد ماء غيره فلا يجزيه ان يغتسل وان لم يجد غيره اجزاه ويعارضه كالخبر السابق في خصوص موردها الاخبار المستفيضة الدالة على عدم جواز الاغتسال اذا ادخل الجنب يده القذرة في الاناء مثل رواية شهاب بن عبد ربه عن ابي عبدالله ع عن الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا باس اذا لم يكن اصاب يده شيء وموثقة سماعة اذا ادخلت

يدك فى الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون اصابها قذر بول او جنابة فان ادخلت يدك فى الماء وفيها شئ من ذلك فاهرق ذلك الماء
وموثقة سماعة ايضا اذا اصاب الرجل جنابة فادخل يده فى الاناء فلا بأس اذا لم يكن اصاب يده شئ من المنى وموثقته الاخرى وان كان
اصابته جنابة فادخل يده فى الماء فلا بأس به اذا لم يكن اصاب يده شئ من المنى وان كان اصاب يده شئ فادخل يده فى الماء قبل ان يفرغ على كفيه
فليهرق الماء كله الى غير ذلك مما ورد فى هذا المعنى ورواية قرب الاسناد كالحسنة السابقة وان كانت صالحة على تقدير صحتها وسلامتها عن
المعارض لتقييد مثل هذه الاخبار خصوصا ما ليس فيه الامر بالاهراق المشعر بحرمة المالية بصورة الاختيار الا انه يجب لظاهر لا قائل
بالفرق فى جواز الاغتسال منه وعدمه بين الحالتين فهى فى الحقيقة غير معمول بها بظاهرها مع انه يعارضها من هذه الجهة الموثق عن رجل
معه اناءان وقع فى احدهما قذر لا يدرى ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعا ويتيمم وعن عمار الساباطى مثله الا انه قال
قد حضرت الصلوة وليس يقدر الا عليه وهذا صريح فى عدم جواز الاستعمال حتى حال الاضطرار ولو فى صورة الاشتباه فالمتجه حمل رواية
قرب الاسناد على التقية لكون مضمونها مذهب كثير من العامة على ما قيل والله العالم **ومنها** رواية ابى مريم الانصارى قال كنت مع
ابى عبد الله ع فى حائط له فحضرت الصلوة فنزح دلوا للوضوء من ركى له فخرج قطعة من عذرة يابسة فاكفأ رأسه وتوضأ بالباقى قال شيخنا
المرتضى ره بعد نقل الرواية وظهورها فى عدم الانفعال لا ينكر بناء على ظهور العذرة فى عذرة الانسان الا ان احدا لا يرضى ان يتوضأ
الامام ع من هذا الماء مع ما علم من اهتمام الشارع فى ماء الطهارة بما لا يهتم فى غيره ومع ذلك فهى معارضة بما دل على عدم جواز
التوضى بمثل هذا الماء ففى مرسلة على بن حديد عن بعض اصحابه قال كنت مع ابى عبد الله ع فى طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابى عبد الله ع
دلوا فخرج فيه فارتان فقال له ابو عبد الله ارقه فاستقى آخر فخرج فيه فارة فقال ابو عبد الله ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شئ
فقال له صبه فى الاناء فان الامر بالاراقة لا يكون الا مع النجاسة انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** وضوح الحال فى مثل هذه
الروايات وعدم مكافئتها للاخبار المتواترة القطعية الدلالة على انفعال الماء القليل فى الجملة المقتضية للحكم بالانفعال فى سائر انواع
النجاسات بعدم القول بالفصل اغنانا عن التكلم فى دلالة الرواية والتكلم فى خصوص ما ذكره من المعارض فى صلاحيته للمعارضة هذا مع
ان فى الرواية ما فيها وقد اشار اليه شيخنا المرتضى ره فى كلامه المتقدم حيث اومى الى ان هذا الفعل منشأ لتنفر الطباع فلا ينبغى صدوره
عن ائمة الجماعة والجمعة فكيف يعقل صدوره عن امام الامة مضافا الى ان مرجوحيته مقطوع بها اذ لو لم نقل بالنجاسة فلا اقل من الكراهة
الشديدة فصدوره بعيد عن ساحتهم بمراتب واحتمال صدوره عنهم لارشاد العباد الى جوازه مدفوع بان هذا انما اذا لم يكن البيان القولى
وافيا بتمام المراد فيعرض للفعل جهة حسن تكافئ مرجوحيته الذاتية واما اذا كان القول اوفى كما فيما نحن فيه فلا خصوصا مثل هذا الفعل
الموجب لتنفر الطباع فالمتعين فى مثل المقام تخطئة الراوى فى زعمه انها عذرة او تكذيبه والله العالم **ومنها** خبر زرارة عن ابى جعفر
قلت له راوية من ماء سقطت فيها فارة او جرذ او صعوة ميتة قال ان تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبها وان كان غير متفسخ
فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة اذا اخرجتها طرية وكذلك الجرة وحب الماء والقربة واشباه ذلك من اوعية الماء ويعارضه فى خصوص مورده
الاخبار المستفيضة مثل موثقة سعيد الاعرج قال سألت ابا عبد الله ع عن الجرة تسع مائة رطل من الماء تقع فيه اوقية من الدم اتوضأ منه واشرب
قال لا ولكن يمكن حمل هذه الموثقة على التغير وخبر ابى بصير ما يبل الميل ينجس حبا من ماء وما يبل الميل من النبيذ ينجس حبا من ماء وخبر عمر بن حنظلة
فى المسكر وفيه لا والله ولا قطرة قطرت منه فى حب الا اهريق ذلك الحب ورواية قرب الاسناد عن جب ماء تقع فيه اوقية بول هل يصلح شربه او الوضوء قال
لا يصلح وموثقة عمار عن الصادق ع فى ماء شرب منه باز او صقر او عقاب ودجاجة فقال كل شئ من الطير يتوضأ بما يشرب منه الا ان ترى فى منقاره
دما وان رايت فى منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب الى غير ذلك **وقيل** فى الانتصار لهذا القول اعتبارات ضعيفة ووجوه هينة **منها** لو
كان ينجس الماء بملاقاة النجاسة لما جاز ازالة النجاسة بشئ منه بوجه لان النجس منجس فلا يكون مطهرا **ومنها** ان اشتراط الكرية منشأ الوسواس
ولاجله شق الامر على الناس وكيف يصنع اهل مكة والمدينة اذ لا يكثر فيها المياه الجارية ولا الراكدة الكثيرة ومن اول عصر النبى صلى الله عليه واله
الى آخر عصر الصحابة لم ينقل واقعة فى الطهارات ولا سؤال عن كيفية حفظ المياه من النجاسات وكانت اوانى شربهم مثلا يتعاطاها الصبيان
والنساء والاماء الذين لا يتحرزون عن النجاسات بل الكفار الى غير ذلك من المقربات **ويدفعها** الاخبار الصحيحة الصريحة التى لا مجال للمناقشة
فيها ودفع البدعة عنها بمجرد هذه الاستبعادات بل فى اضعاف اضعافها هذا مع ان الاول منها يرد عليه النقض بحجر الاستنجاء والارض التى
تطهر باطن النعل وحله بالمقايسة الى القذارات الصورية التى ينفعل بغسلها الماء ويطهر المحل واما الاجماع على ان النجس منجس وانه ليس بمطهر
فانما هو فيما اذا لم يكن النجاسة مكتسبة من الملاقاة حال التطهير واما لو كانت مكتسبة عنها حين التطهير فلا اجماع بل الاجماع على خلافه واما
استبعاده الناشئ من تعاطى الصبيان والنساء والاماء اوانى شربهم فانما يندفع بالمقايسة الى اوانى اكلهم المرق وغيره من المايعات المضافة

التى تنفعل بملاقاة النجاسة بلا خلاف فيه على الظاهر ودعوى انه لم تنقل واقعة فى الطهارات يدفعها الاخبار المتقدمة الكاشفة اغلبها عن كون
الانفعال فى الجملة مغروسا فى اذهانهم وكيف كان فهذا القول خصوصا بعد مخالفته لاجماع العلماء خلفا عن سلف الا من شذ
منهم من الضعف بمكان لا ينبغى الالتفات اليه بمثل هذه الاعتبارات والله العالم **وعن** الشيخ فى الاستبصار القول بعدم انفعال
الماء القليل بما لا يدركه الطرف من الدم وفى محكى المبسوط ما لا يمكن التحرز عنه مثل رؤس الابر من الدم وغيره فانه معفو عنه لانه
لا يمكن التحرز عنه انتهى وفى استدلاله منع ظاهر وربما يعلل فى خصوص الدم بصحيحة على بن جعفر عن اخيه ع فى رجل رعف فامتخط
فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصح الوضوء منه فقال ع ان لم يكن شيئا يستبين فى الماء فلا بأس وان كان شيئا بينا فلا
تتوضأ منه **وفيه** ان ظاهر السؤال انه لم يعلم الا اصابة الاناء وحيث ان وصول شئ من تلك القطع الى الاناء لا ينفك غالبا عن اصابة
الماء ايضا تحير السائل فى حكمه واجابه الامام بنفى البأس ما لم يظهر شئ من الدم فى الماء وعلى تقدير كون كلمة شيئا منصوبة كما
عن بعض النسخ فمعناه ايضا يؤل الى ذلك كما لا يخفى على المتأمل ومعلوم انك لو سألت المجتهد عن مثل الفرض يجيبك بمثل جواب
الامام ع لانحصار طريق حصول القطع باصابة الماء فى مفروض السائل بظهور اثر الدم فى الماء لان ما عداه من الامارات كاصابة
الاناء او تفرق اجزاء الدم او تموج الماء لا يورث الا الظن بالاصابة فلا يلتفت اليها وبما اشرنا اليه من ان اصابة الاناء امارة ظنية
فى مثل الفرض لاصابة الماء ظهر لك اندفاع ما قيل من ان عدم المناسبة بين اصابة الاناء والسؤال عن حكم الماء خصوصا من مثل على بن
جعفر قرينة على ان المراد اصابة الماء ثم لو سلم ظهور الرواية فى ان المراد ان لم يكن الدم الواقع فى الماء شيئا يستبين فيه فنقول ان هذا
الظاهر لا ينطبق الا على مذهب العمانى اذ لا ملازمة بين عدم استبانته فى الماء وكونه مما لا يدركه الطرف قبل وقوعه فى الماء اذ ربما يكون قبل
وقوعه فى الماء بينا وبوصوله الى الماء يستهلك فيجب حمل الرواية على ما لا ينافى الادلة المتقدمة والله العالم **وقد** ظهر لك ان الاقوى
ما عليه المشهور وهو انفعال الماء القليل بمطلق النجاسة قليلها وكثيرها وهل ينفعل الماء القليل مطلقا بمجرد ملاقاة النجس ام يشترط ورود
النجاسة على الماء فلو ورد الماء على النجس لا ينجس مطلقا او يشترط استعمال الماء الوارد فى التطهير او ان المستعمل فى التطهير لا ينفعل مطلقا
واردا ام موردا او قلنا بجوازه وجوه بل اقوال اشهرها بل عن المشهور الاول خلافا لما نسب الى السيد والحلى من عدم نجاسة الماء الوارد
وعن جملة من الاصحاب طهارة ما يستعمل فى التطهير مطلقا او خصوص الغسلة المطهرة واختار طهارته مطلقا بعض مشايخنا قده ولكنه
اعتبر فى جوازه ورود الماء على النجس وسيأتى الكلام فى تحقيقه فى مبحث الغسالة ان شاء الله **واما** القول المحكى عن السيد والحلى فلا يبعد دعوى
مخالفته باطلاقه للاجماع بل عن غير واحد من الاساطين دعوى الاجماع على خلافه فى بعض جزئيات المسئلة ومنشأ النسبة اليهما ما ذكره السيد
فى الناصريات وقواه الحلى بعد نقله قال فى محكى السرائر فى باب ازالة النجاسات ان اصابه من الماء الذى يغسل به الاناء من الولوغ فان
كان من الغسلة الاولى وجب غسله وان كان من الغسلة الثانية او الثالثة فلا يجب غسله ثم ذكر الخلاف فى ذلك ثم قال وما اخترناه
هو المذهب قال السيد المرتضى فى الناصريات قال الناصر لا فرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورود النجاسة على الماء قال السيد
المرتضى وهذه المسئلة لا اعرف فيها نصا لاصحابنا ولا قولا صريحا والشافعى يفرق بين ورود الماء عليها وورودها عليه فيعتبر القلتين
فى ورود النجاسة على الماء ولا يعتبرهما فى ورود الماء على النجاسة وخالفه سائر الفقهاء فى هذه المسئلة والذى يقوى فى نفسى عاجلا الى
ان يقع التأمل فيه صحة ما ذهب اليه الشافعى والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا
يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل على ان الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما تعتبر فيما يرد
عليه النجاسة قال محمد بن ادريس وما قوى فى نفس السيد هو الصحيح المستمر على اصل المذهب وفتاوى الاصحاب انتهى **اقول** لا يبعد ان يكون
مراد الحلى طهارة ما يستعمل فى التطهير بعد ازالة عين النجس ولذا فرق بين الغسلة الاولى وما بعدها والا فالقول بعدم انفعال الوارد
مطلقا كما هو ظاهر عنوان السيد لا يجتمع مع القول بنجاسة الماء فى الغسلة الاولى والاعتذار عنه بان النجاسة فى الاولى لاجل امتزاجه بالتراب
المتنجس مما يقبل ذا النزم بنجاسة الماء الوارد فى الفرض وهو ينافى الاطلاق ولعله استظهر من عبارة السيد طهارة ما يستعمل فى التطهير
بعد ازالة العين لا مطلقا اقتصارا على ما يقتضيه دليله فقواه ونسبه الى فتاوى الاصحاب وان كان فى النسبة ايضا ما ستعرف وكيف كان
فهذا القول اضعف من قول العمانى اذ لا مستند له عدا ما خطر فى نفس السيد عاجلا قبل التأمل اى الملازمة بين طهارة الثوب وعدم
انفعال الماء الوارد وفيه مع ابتنائه كفايته لعموم المدعى على بعض الدعاوى الغير المسلمة ما سيجيئ فى مبحث الغسالة **وقد** يستدل له ايضا
بقاعدة الطهارة بعد دعوى انه ليس لنا عموم يثبت انفعال الماء مطلقا حتى يعم مثل الفرض لان اغلب ادلته اخبار خاصة موردها صورة
وقوع النجاسة على الماء وما كان من قبيل قوله ع اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شئ فلا يستفاد منه الا انفعال الماء القليل فى الجملة والقدر

المسلم منه غير مثل الفرض **وفيه** ان منع عموم المفهوم لا يجدي لهذا القول كما ان عمومه لا يضره لما اشرنا في صدق العنوان ان خلاف
السيد لعله في انفعال الماء القليل وعدمه حتى يضره العموم لان انفعال كل فرد من افراد الماء القليل بوقوع النجاسة فيه مسلم عند
السيد وعموم المفهوم على تقدير تسليمه لا يقتضي ازيد من ذلك لان كون الماء واردا ام موردا من احوال الفرد لا من افراد العام فالمضر بحال
السيد انما هو ما لو كان في شيء من الادلة ما يقتضي باطلاقه ولو بالنسبة الى فرد انفعاله في صورة وروده على النجس **اذا عرفت ذلك فنقول**
الانصاف انه لا اجمال ولا اهمال في شيء من الادلة لان كيفية الانفعال موكولة الى ما هو المغروس في اذهان المتشرعة اما لوصولها
اليهم من صاحب الشرع او لمعروفيتها لديهم بتشبيه النجاسات بالقذارات الصورية المقتضية لتنفر الطباع عما يلاقيها وكيف كان فالواسطة
في انفعال الاجسام القابلة للانفعال جامدا كان ام مايعا ماء او غير ماء على ما هو المغروس في اذهان اهل الشرع ليست الا وصول النجس
اليه وملاقاته برطوبة مسرية من دون ان يكون لكيفية الملاقاة ككون النجس واردا ام مورودا او كون الملاقاة بمباشرة السطح الاعلى
من النجس او الاسفل الى غير ذلك من الكيفيات دخل في الحكم الا ترى لو قيل للمقلد بعد سؤاله عن انه وقع على ثوبه قطرة بول لا تصل
فيه لا يتوقف في حكم الثوب الملطخ بالبول بوقوعه عليه وكذا لو قيل له اجمالا ان الماء القليل او المايع المضاف ينجسه العذرة او غيرها من
النجاسات لا يتامل في نجاسة ماء راى فيه النجس لجهله بكون الماء واردا ام مورودا **هذا** مع ان في الادلة ما يستفاد منه عدم الفرق بين
الورودين وكونه مغروسا في الاذهان كرواية عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله ع ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى يذهب
عاديته ويذهب سكره فقال ع لا والله ولا قطرة قطرت في حب الا اهريق ذلك الحب فان المراد من الجواب المبالغة في امر المسكر وان قطرة منه
تفسد الحب من الماء فلو كان حكم الماء الوارد على القطرة مخالفا لحكم القطرة الواردة على الماء لم يكن للجواب وجه كما لا يخفى وهل يتوهم من
سمع من الامام ع ان ما يبل الميل ينجس حبا من الماء وما ينجس الميل من النبيذ ينجس حبا من الماء اختصاص الحكم بصورة وقوعه على الحب وعدم
نجاسة ماء اريق في حب ملطخ بالنبيذ مع بقاء مقدار معتد به منه في الحب فدعوى اهمال الادلة من هذه الجهة فاسدة جدا ولذا لم يتشبث السيد
الذي هو الاصل في تاسيس هذا القول باهمال الادلة وانما اعتمد على الدليل المخصص وانما نشأ توهم من توهم الاهمال لاجل الشبهات المغروسة
في ذهنه ومن المعلوم ان مثل هذه الشبهات لا يوجب التشكيك في المحكمات العرفية **ومما** يؤيد المطلوب النهي عن غسالة الحمام المجتمع من غسالة
الجنب والناصب وغيرهما مع ان الغالب فيها ورود الماء على النجس وكذا يؤيده بل يدل عليه ما في رواية الاحول عن الصادق ع بعد ان نفى البأس
عن ماء الاستنجاء قال ع او تدري لم صار البول لا بأس به قلت لا والله فقال ع ان الماء اكثر من القذر فان سؤاله وجوابه يدلان على ان
القاعدة الاولية المغروسة في اذهانهم كانت مقتضية لنجاسة ماء الاستنجاء مع كونه واردا على النجس الى غير ذلك من الشواهد والمؤيدات التي
تورث القطع بان المناط في انفعال الماء القليل كغيره من المايعات ليس الا ملاقاة النجس فعلى الثاني اقامة البرهان على التخصيص كما ان من
يدعي طهارة الغسالة عليه اثباتها بالدليل ولكن لهم بذلك نعم قد تخصصت هذه القاعدة نصا واجماعا بماء الاستنجاء كما سيتضح لك في محله
انشاء الله **وقيل** قد تخصصت ايضا اجماعا بالنسبة الى الماء العالي الذي لاقى جزؤه السافل للنجس حال جريانه **اقول** اما عدم سراية النجاسة الى العالي
فمما لا شبهة فيه واما كونه تخصيصا لهذه القاعدة ففيه تامل بل منع اذ لا يستفاد من الادلة المتقدمة الا كون وصول النجس الى الماء كغيره من الاجسام
الطاهرة سببا لنجاسة الماء في الجملة اما كونه مقتضيا لنجاسة مجموع اجزائه او بعضها او خصوص الجزء الملاقي للنجس كما في الاجسام الجامدة فلا
يكاد يستفاد من شيء من هذه الاخبار بالنظر الى مدلولها اللفظي من حيث هو اذ لا فرق من حيث اللفظ بين قولك الثوب يتنجس بالبول والماء
يتنجس بالبول الا ان بينهما فرقا فيما يتفاهم منهما عرفا حيث ان كل جزء من اجزاء الثوب لجموده موضوع مستقل للانفعال بنظر العرف
واما الجسم المايع فمجموع اجزائه موضوع واحد عرفا فلا يلاحظ كل جزء جزء بحياله معروضا للانفعال وقد اشرنا فيما سبق الى ان كيفية الانفعال
امرها موكول الى ما هو المغروس في اذهان عرف المتشرعة اذ ليس لنا في الادلة الشرعية ما كان مسوقا لبيان كيفية التنجيس فلا بد من ان
يرجع في تشخيص الموضوع الى ما يفهمه العرف من الخطاب اذا عرفت ذلك فنقول ان اهل العرف لا يتعقلون سراية النجاسة الى العالي ولا يفهمونها
من الخطابات الشرعية فكما لو جرى الماء العالي على شيء من القذارات الصورية التي يتنفر طباعهم عن ملاقيها لا يستقذرون هذا الماء العالي
كذلك لا يحملون سراية النجاسة اليه ولعله لذا ذكر في محكي الروض ان سراية النجاسة الى العالي غير معقولة ضرورة ان ثبوتها تعبدا معقول
الا ان العرف لا يتعقلونها ولا يفهمون نجاسة العالي من حكم الشارع بان الماء ينجس بملاقاة النجس فاتضح لك ان الحكم بنجاسة ما عدا الجزء
الملاقي يتوقف على شهادة العرف بكونه معروضا للنجاسة او قيام دليل تعبدي وحيثما انتفى الامران كما فيما نحن فيه فالاصل طهارته وليس حكم
العرف بنجاسة سائر اجزاء الماء دائر مدار وحدة الماء عرفا اذ ربما يلتزمون بوحدة الماء بحيث يقوى بعضه ببعض كما في ماء النهر ولكنهم لا يتعقلون
سراية النجاسة الى الجزء العالي بملاقاة السافل فقد ظهر لك انه لا حاجة لنا في اثبات طهارة العالي الى التشبث بالاجماع حتى يشكل الامر في بعض مراتب

العلو التي لا يعلم بدخولها في مراد المجمعين فلا وجه لتردد بعض الاعلام في حكم الجزء العالي من ما عدا الماء من المايعات لزعمه انحصار المدرك
في الاجماع وعدم ثبوته فيما عدا الماء من المايعات هذا مع ان الظاهر ان تردده في انعقاد الاجماع في غير محله **و**يلحق بالعالي في الحكم المساوي
بل السافل ايضا اذا كان لهما دفع وقوة كالقربة التي يخرج من ثقبها الماء بحدة ويتصل بالسطح النجس فان ما فيها يبقى على طهارته بلا اشكال
لعين ما ذكرنا والله العالم **ثم** انهم قد ذكروا في توجيه سراية النجاسة الى سائر الاجزاء وجوها لا تخلو عن نظر فيها كون الحكم تعبديا محضا
قد ثبت بالاجماع والاخبار الامرة باراقة مجموع الماء الذي وقع فيه النجس **و**يدفعه ان العرف اعدل شاهد على عدم كون الحكم من هذه
الجهة تعبديا فانهم يحكمون بنجاسة مجموع اجزاء الماء الملاقي للعذرة بعد علمهم بنجاسة العذرة وقابلية الماء للانفعال من دون التفاتهم
الى قاعدة تعبدية فالاولى التشبث في ذلك بحكم العرف بكون مجموع اجزاء الاجسام المايعة موضوعا واحدا للحكم بالانفعال
كما عرفته منا **ومنها** ان الوجه في نجاسة ما عدا الجزء الملاقي سرايته هذا الجزء في سائر الاجزاء فينفعل الجميع لاجل السراية
فكل جزء في حد ذاته يعرضه الانفعال لاجل ملاقاته للنجس او المتنجس وفيه بعد تسليم الدعوى والغض عن بعض ما يتوجه عليه ان لازمه حصول
النجاسة تدريجا وهو مخالف للاجماع وهذا الوجه ايضا على تقدير تماميته كما بقية في وجوب الاقتصار في الحكم بالنجاسة على القدر المتيقن
والرجوع الى قاعدة الطهارة فيما عداه **ومنها** ان الوجه فيها هو السراية من حيث الحكم بيانه ان الجزء الملاقي ينفعل بملاقاة النجس
والجزء المتصل بهذا الجزء ينفعل بملاقاته للمتنجس وهكذا فنجاسة كل جزء مسببة عن نجاسة الجزء السابق عليه باتصاله به ولكن لما كان
الاتصال بين الاجزاء حاصلا قبل الملاقاة لا يتوقف تنجس الجزء الاخير على تخلل زمان كما في الوجه السابق وانما التاخر في حكم الاجزاء
على هذا الوجه ذاتي لا زماني ولا محذور فيه ويتوجه عليه ان كون مجموع الاجزاء موضوعات عديدة بحيث يكون نجاسة الجزء السابق
علة لانفعال لاحقه لا يتم الا على القول بكون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وهو باطل كما تقرر في محله واما على القول بان الجسم متصل
واحد وانه قابل لانقسامات لا تتناهى كما عليه المحققون فكلما يفرض جزء اولا فهو قابل للتجزية فيتصور بالنسبة اليه سابق ولاحق ولا يعقل
ان يكون الحكم الفعلي محمولا على موضوع تقديري والحوالة على العرف في تشخيص الجزء الاول وهو ما يقرب من النجس هدم لهذا البنيان
ورجوع الى حكم العرف في تشخيص موضوع النجاسة ومعه لا حاجة الى هذا التكلف ضرورة ان المجموع موضوع واحد للحكم بالنجاسة في
نظر العرف فلا علية ولا ترتب بين الاجزاء عندهم هذا مع ان المتصل بالنجس ليس الا السطح الملاقي له من الجزء المتصل به واما الطرف
الاخر المتصل بالجزء المنفصل فلا والا لاتحدت الاطراف وهو باطل بديهة فالجزء المنفصل ليس ملاقيا للنجس ولا للمتنجس وهذا هو
الوجه في عدم سراية النجاسة الى ما عدا الجزء الملاقي في الاجسام الرطبة وكذا الى العالي المتصل بالسافل النجس ودعوى ان النجاسة
امر شرعي غير مبتنية على هذه التدقيقات ومعروضها نفس الجزء لا سطحها المتصل بالنجس كما يشهد عليه الفهم العرفي مرجعها الى تشخيص
الموضوع بحكم العرف وقد عرفت منافاته لهذا التوجيه وان مقتضاه الاقتصار في الحكم بالنجاسة على ما يشهد العرف بنجاسته وهو ما
عدا الجزء العالي في المايعات وخصوص الجزء الملاقي في الجامدات الرطبة هذا كله مع انه لو تم هذا الوجه اوجب الحكم بالسراية في
الاجسام الرطبة بل وكذا في العالي المتصل بالسافل النجس الا ان يتشبث في التفصي عن ذلك بالاجماع وفيه ان الاجماع يكشف عن بطلان
الدعوى لا عن تخصيص المدعى لان لنا ان ندعي الاجماع على نجاسة كل جزء من اجزاء الاجسام الرطبة كباطن البطيخ والخيار ونحوهما وكذا
العالي الجاري الى السافل على تقدير ملاقاته لعين النجس او المتنجس فالاجماع على عدم نجاسة الجزء المنفصل دليل على عدم ملاقاته للنجس
ولا للمتنجس وان النجاسة مختصة بطرف الجزء المتصل بعين النجس لا المنفصل عنه فلاحظ وتدبر **واعلم** انه لا خلاف نصا وفتوى في ان الماء
المتنجس قابل للتطهير وانه ليس كاعيان النجاسات مما لا يقبل الطهارة الا بالاستحالة وتبدل موضوعها بل يطهر مطلقا باشاعته في ما
غير قابل للانفعال عزيز بل لتغيره لو كان متغيرا من دون فرق بين القائم على الماء العاصم او عكسه او تلاقيهما بلا خلاف فيه ظاهرا وان
كان ربما يوهم تعبير المصنف ره كالعلامة وغيره بانه يطهر بالقاء كر عليه فما زاد دفعة لا شعاره باعتبار علو المطهر ولكنه ينبغي القطع
بعدم ارادتهم الانحصار كما سيتضح لك فيما بعد انشاء الله فتعبيرهم بالقاء الكر جار مجرى العادة في مقابل من يقول بكفاية اتمامه كرا كما عن
العلامة في التذكرة انه ذكر قول الشافعي بطهارة النجس بالنبع من تحته ورده بانا نشترط في المطهر وقوع الكر دفعة والظاهر ان مقصوده بيان
اشتراط ملاقاة الكر دفعة وعدم كفاية النبع من الارض تدريجا لا بيان اشتراط علو المطهر ولذا ذكر في محكي المنتهى في رد هذا القول
ان النابع ينجس بملاقاة النجاسة ولكنك خبير بان ما ذكره لا ينافي ما نحن بصدده لان ماله الى بيان ما هو شرط في اعتصام الماء الا في مطهرية
الماء المعتصم وكيف كان فما يدل على ان الماء يطهر في الجملة ولا يعتبر فيه الاستهلاك كما يعتبر ذلك في النجاسات العينية الواقعة في الماء صحيحة
ابن بزيع المتقدمة الدالة على طهارة ماء البئر بعد زوال تغيره معللة بان له مادة والاخبار النافية للبأس عن ماء الحمام خصوصا قوله في بعض

تلك الروايات ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا ويدل عليه ايضا ما روى العلامة في المختلف عن بعض علماء الشيعة انه كان بالمدينة رجل يدخل على ابي جعفر محمد بن علي عليهما السلام وكان في طريقه ماء فيه العذرة والجيف وكان يأمر الغلام يحمل كوزا من ماء يغسل رجليه اذا خاضه فابصره يوما ابو جعفر فقال ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره فلا تعد منه غسلا وما ارسله في محكي المختلف عن بعض العلماء عن ابي جعفر مشيرا الى غدير من الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا وطهره وعموم مرسلة الكاهلي في ماء المطر كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فان مقتضى عمومهما طهارة الماء الذي يصيبه الكر او ماء المطر وليس عدم طهارة المايعات المتنجسة الا بعد صيرورتها ماء مطلقا منافيا للعموم المستفاد من الروايتين لان اصابة ماء المطر والكر بوصف الاطلاق لكل جزء من اجزاء المايع المتنجس لا تتحقق الا بعد صيرورته ماء مطلقا وليس مقتضى عمومهما الا طهارة الجزء الذي يصيبه ماء المطر والكر ما دام اتصافهما بالوصف العنواني وهذا لا يتحقق بالنسبة الى ساير الاجزاء الا بعد ارتفاع صفة الاضافة وبهذا ظهر لك انه لا يصح الاستشهاد بهاتين الروايتين على كفاية مجرد الاتصال بالكر واصابة المطر من دون اعتبار الامتزاج لان اصابة جميع الاجزاء تتوقف على الامتزاج واصابة البعض لا تكفي الا في طهارة هذا البعض دون غيره الذي لم يصبه **ودعوى** انه يصدق عرفا على ماء الحوض الذي اصاب سطحه ماء المطر او الكر انه راى المطر واصاب الكر فيطهر **مدفوعة** بان الاستعمال مبني على المسامحة والتاويل الا ترى انه يصح سلب الرؤية عرفا عن ساير الاجزاء فاسنادها الى المجموع مبني على نحو من الاعتبار ولا يدور مدار الحكم بعد صحة سلب الرؤية عن ساير الاجزاء ولذا لا يفهم عرفا من هاتين الروايتين طهارة المايعات المضافة بمجرد اصابة المطر او الاتصال بالكر وليس اسناد الرؤية الى المجموع كاسناد رؤية المطر الى الثوب والبدن وغيرهما اذا اصاب المطر سطحه الظاهر مع ان احدا لا يتوهم طهارة باطنه بمجرد اسناد الرؤية اليه بوقوعه على سطحه الظاهر **ودعوى** ان مجموع اجزاء الماء بنظر العرف موضوع واحد للطهارة والنجاسة فكما يفهم عرفا من قول الشارع الماء ينجس بالبول نجاسة مجموع اجزائه كذلك يفهم من قوله انه يطهره ماء المطر والكر طهارة مجموعه بوصوله اليه في الجملة **مدفوعة** بمنع كون مجموعه بنظر العرف موضوعا واحدا للطهارة ولا اقل من الشك في ذلك وتنظيرها بالنجاسة مع كونه قياسا غير صحيح حيث انه لا مدخل للعرف في معرفة كيفية تطهير الماء وليس في اذهان اهل العرف ما يقتضي بكفاية مجرد الاتصال بل العل اهل العرف يستنكرون ويستبعدون طهارة ماء نجس اذا كان في اناء ضيق الفم وغمس في الكر من دون ان يحصل الامتزاج وهذا بخلاف ما لو كان ماء الاناء طاهرا وغمس في البول فان اهل العرف يشهدون بنجاسته **ان قلت** مبان مجموعه ليس موضوعا واحدا للطهارة ولكن الرواية دالة على طهارة الجزء الذي يصيبه الكر او ماء المطر فهذا الجزء يصير جزءا من الماء العاصم فيطهر ما يلاقيه وهكذا فيطهر الجميع من دون ان يتوقف على الامتزاج بل لا يحتاج الى تخلل زمان ايضا لان الاتصال بين اجزاء الماء المتنجس كان حاصلا قبل اصابة الماء العاصم فيطهر الجميع في زمان واحد وانما التاخر بين الاجزاء ذاتي لا زماني **قلت** مرجعه الى السراية الحكمية وقد عرفت في كيفية سراية النجاسة ضعفها بما لا مزيد عليه فراجع **وقد ظهر لك** ايضا ضعف الاستدلال لهذا القول بقوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا لان المتبادر منه كون بعضه مطهرا للبعض الذي يصل اليه لا البعض الذي ينفصل عنه ووصوله الى جميع الاجزاء موقوف على الامتزاج هذا مع ان طهارة بعض ماء النهر بعض لا يكون عادة الا بالامتزاج لان نجاسته لا تكون الا بالتغير فكفاية مجرد الاتصال لا تستفاد من الرواية لا في المشبه ولا في المشبه به كما لا يخفى هذا كله بعد الاغماض عما يقال من ان المراد من الرواية تشبيه ماء الحمام حال جريانه بماء النهر في عدم الانفعال فمعنى قوله يطهر بعضه بعضا ان بعضه يحفظ طهارة بعض لا انه يطهره بعد ان كان نجسا نعم يستفاد حكم الرفع من عموم التشبيه فعلى هذا فالاستدلال ساقط من اصله وكذا لا يجوز الاستدلال لهذا القول بساير اخبار ماء الحمام لان غاية مفادها ان ماء الحمام حين اتصاله بالمادة كالجاري في عدم الانفعال وفي ان الجريان من المادة موجب لطهارة ما في الحياض الصغار في الجملة وحيث ان جريان الماء من مادة الحمام يستلزم عادة تموج ما في الحياض الصغار واختلاط بعض اجزائه ببعض واشاعة الماء الطاهر او المطهر في ساير الاجزاء خصوصا حال الاستعمال لا يمكن استفادة كفاية مجرد الاتصال من مطلقات تلك الاخبار كما لا يخفى **وقد** يستدل لطهارة الماء المتنجس الممتزج بالماء العاصم بما يدل على طهارة اعيان النجاسات بعد استهلاكها في الماء الكثير كقوله في رواية العلاء بن فضيل بعد السؤال عن الحياض التي يبال فيها لا باس اذا غلب لون الماء لون البول **وتقريب** الاستدلال اما بدعوى الاولوية القطعية او بدعوى ان وقوع البول في الماء يستلزم تغيره حوله اولا ثم يمتزج الماء المتغير فيما عداه فيذهب صفته **ويتوجه** على التقريب الاول ما اشرنا اليه في صدر العنوان من ان طهارة اعيان النجاسات في الفرض مسببة عن استحالتها وانتفاء موضوعها عرفا بالاستهلاك فلا يقاس عليها الماء المتنجس المحكوم بطهارته لاجل الامتزاج فضلا عن ان يكون اولى لان حصول الاستهلاك بالنسبة اليه اما غير مسلم بعد اتحاد الممتزجين نوعا او مستلزم لخروجه عن موضوع مسئلتنا لان الكلام في قابلية الماء المتنجس للتطهير وهذا فرع بقاء موضوعه عرفا والاصول الكلام الى ان الكر اذا استهلك فيه ماء متنجس هل ينفعل ام لا وهذا خارج عما نحن فيه

ويعلم حكم بديهة مما دل على ان الماء الكثير لا ينفعل الا اذا تغير بالنجس واما تشبث الشيخ بالاولوية مستدلا على طهارة الكثير المتنجس بالتغير اذا ورد عليه من الكثير ما يزيل تغيره حيث قال في محكي خلافه ان الماء الوارد لو وقع فيه عين النجاسة لم ينجس والماء المتنجس ليس باكثر من عين النجاسة فانما غرضه بيان عدم انفعال الماء الوارد واما حكم الماء المورود الذي هو المقصود بالاصالة فيستفاد من ذلك بضميمة مقدمة مسلمة عندهم وهي عدم اختلاف ماء واحد في سطح واحد في الحكم من حيث الطهارة والنجاسة وكيف كان فقد ظهر لك مما ذكرنا امكان المناقشة في التقريب الثاني ايضا لجواز ان يكون نفي الباس عن الماء لاجل استهلاك الجزء المتغير فيما عداه ولكن يدفعها ان مفاد الرواية ليس الا اعتبار اضمحلال لون البول المستلزم لاستهلاكه عرفا وهو اعم من استهلاك الماء المتلون به فتصحيح ان تطهير الماء المتنجس لا يتوقف على الاستهلاك اضمحلاله في الماء الطاهر بل يكفي فيه امتزاجه بشيء قليل من الماء المعتصم مزيل لتغيره لو فرض متغيرا باول مرتبة التغير التي تكاد تلحق بالعدم لانعقاد الاجماع على كفايته في التطهير في الجملة بل صحيحة ابن بزيع بمنزلة النص في كفاية هذا المقدار الصادق في طهارة ماء البئر بعد زوال تغيره بالنزح ونجاسته ما دام متغيرا فالمؤثر في طهارته ليس الا اتصاله بالمادة بعد زوال تغيره او امتزاجه بالماء العاصم الذي لا يتغير به ويزيل تغيره عند اشرافه على الزوال وكذا يستفاد من الصحيحة انه لا يعتبر في التطهير علو المطهر بل يكفي وصوله اليه ولو من اسفله او بعض نواحيه كما هو الغالب في مادة البئر والجاري مضافا الى اطلاق مطهرية بعض ماء النهر بعضا واطلاق المرسلة المتقدمة بل **قد عرفت** ان الظاهر عدم الخلاف فيه على تقدير حصول الامتزاج بل عن بعض دعوى الاجماع عليه ويعضدها القاعدة المعروفة من ان الماء الواحد في سطح واحد لا يختلف حكمه من حيث الطهارة والنجاسة وحيث ان المفروض اعتصام الماء المطهر لكونه كرا او ذا مادة فيجب اما طهارة المتنجس وهو المطلوب او بقاء كل منهما على حكمه وهو خلاف القاعدة المسلمة وقد استدل كاشف اللثام بهذه القاعدة على كفاية مجرد الاتصال **وفيه** انها غير مسلمة على تقدير امتياز المائين وانما المسلم وحدة الحكم في صورة الامتزاج كيف وقد صرح بعضهم بعدم كفاية الاتصال وبقاء كل من المائين على حكمه في الغديرين الموصولين بساقية معللا بامتياز النجس عن الطاهر نعم لا اعتبار بعلو المطهر او مساواته على تقدير القول بكفاية الاتصال وحده وهو ان السافل لا يدفع النجاسة عن العالي فلا يرفع النجاسة عنه ولكنك خبير بان هذا الوجه اخص من المدعى لاختصاصه بما اذا كان العالي النجس جاريا الى السافل ولم نقل بتقوي العالي بالسافل والا فلو كان الماء واقفا او قلنا بتقوي العالي بالسافل مطلقا فلا يتم هذا الوجه **وقد** يوجه اعتبار العلو بموافقته للاصل لان طهارة الماء على تقدير القاء الكر عليه دفعة اجماعية كما وقع التعبير به في الفتاوى ومعاقد اجماعاتهم واما طهارته بغير هذا الوجه فغير معلومة فيستصحب نجاسته وفيه انه ان اريد اشتراط العلو مع الامتزاج فقد عرفت ان طهارة الماء النجس على تقدير امتزاجه بالماء العاصم مما لا خلاف فيه ظاهرا بل لا يبعد دعوى كونها في بعض صور الامتزاج كطهارة الكثير والجاري المتغير بعضه اذا امتزج بما عداه او القليل المتنجس الملقى في الكر والجاري من الضروريات **وان** اريد اشتراطه على تقدير الاتصال وعدم حصول الامتزاج فيكون الشرط في الطهارة احد الامرين اما حصول الامتزاج او علو المطهر كما يظهر من بعضهم فيتوجه عليه انه لا اجماع على الطهارة ما لم يمتزج عاليا كان المطهر ام سافلا كيف وقد استظهر شيخنا المرتضى ره اعتبار الامتزاج من اكثر من تعرض لهذه المسئلة كالشيخ في الخلاف والمصنف في المعتبر والعلامة في التذكرة والتهذيب في الذكرى **ودعوى** اختصاص اعتبار الامتزاج عند مشترطيه في غير صورة علو المطهر نظرا الى اطلاق قولهم ان الماء المتنجس يطهر بالقاء كر عليه دفعة غير مسموعة لقوة احتمال جري الاطلاق مجرى الغالب من حصول الامتزاج اذا كان الماء المتنجس قليلا **واما** اذا كان كثيرا فاشتراط كون المطهر مزيلا لتغيره يغني عن التصريح باعتبار الامتزاج وفرض كونه كثيرا وقد زيل تغيره قبل القاء الكر عليه فرض نادر ليس اطلاق كلامهم مسوقا لبيان حكمه على الاطلاق فالانصاف انه لا وجه لاعتبار علو المطهر اصلا سواء اعتبرنا الامتزاج ام قلنا بكفاية الاتصال والله العالم **ثم** ان المصنف كغيره قيد القاء الكر بكونه دفعة فان عنوا بها التحرز عما لو القي عليه مقدار الكر دفعات كما يؤيده مقابلتها بقول من يقول بكفاية اتمام كر افوجه اعتبارها ظاهر الا ان ذكر الدفعة بهذا المعنى بعد فرض كون ما القي عليه كرا مستدرك وان ارادوا بها ما يقابل التدريج ففي اعتبارها تامل قال كاشف اللثام في شرح القواعد بعد قول العلامة ره **اما** القليل فانما يطهر بالقاء كر دفعة عليه او القائه في الكر وبالجملة باتصاله واتحاده به دفعة لا دفعتين او دفعات بان يلقى عليه مرة نصف كر ثم نصف آخر او يلقى في نصف كر ويلقى عليه نصف آخر او يلقى عليه نصفا كر ولو دفعة فلا يطهر بشيء من ذلك واما الدفعة بالمعنى الذي اعتبره جمع من المتاخرين فلا دليل عليها انتهى وتحقيق المقام انا ان قلنا بتقوي السافل بالعالي مط فلا وجه لاعتبار الدفعة في مقابل التدريج اصلا لانا ان التزمنا بكفاية الاتصال بالماء العاصم فمقتضاه طهارة الماء النجس بمجرد اتصاله باول جزء من الماء الذي يلقى عليه فلو انقطع بعد ذلك لا يضر فضلا عما لو القي عليه جميعه تدريجا وان اعتبرنا الامتزاج فيجب ان لا ينقطع بعض اجزاء الكر عن بعض قبل تمام الامتزاج بحيلولة الماء النجس او

حائل خارجي والا فيتنجس من دون فرق بين القاء الكر او تدريجا دفعة وان قلنا بعدم تقوي السافل بالعالي فلا بد ح من اعتبار الدفعة
العرفية على تقدير اختلاف سطح المائين كي يبقى الماء على وحدته واعتصامه دون ما اذا اتحد سطحهما واختلاف سطوح الماء الناشي من القائه
على النجس دفعة عرفية غير ضائر لان منع تقوي السافل بالعالي على تقدير الالتزام به انما هو في مثل مادة الحمام وما في الحياض الصغار مما
يمكن فيه دعوى تعدد المائين عرفا لا في مثل الفرض فانه لا شبهة في كون المجموع ماء واحدا في العرف فيتقوى بعضه ببعض بل وينبغي ان
تخصيص اعتبار الدفعة العرفية بما اذا لم يكن الماء العالي منه كما بعضه على بعض مثل ماء النهر الجاري على ارض منحدرة خصوصا اذا كا
قريبة من الاستواء فانه لا ينبغي التامل في مثل هذه الموارد في تقوي بعض الماء ببعض كما سيتضح لك تفصيله فيما سياتي وحيثما عرفت
في مبحث ماء الحمام عموم تقوي السافل بالعالي وعدم اختصاصه بالحمام علمت عدم اعتبار الدفعة العرفية وكفاية التدريج في غير الحمام
ايضا الا انك عرفت في ذلك المبحث ان القدر المتيقن الذي يمكن استفادته من تلك الادلة انما هو تقوي السافل بالعالي فيما اذا لم
يكن العالي في حد ذاته اقل من الكر فعلى هذا يعتبر بقاؤه على صفة الكرية الى ان يحصل الاتصال او الامتزاج على القول باعتباره ولا
يكفي بلوغه مع ما يجري من الساقية كرا فضلا عن بلوغه مع ما يمتزج مع النجس لقصور الادلة المتقدمة عن شمول مثل الفرض اللهم الا
ان يدعى على كفايته دليل آخر وسيتضح لك تحقيقه فيما بعد انشاء الله **تنبيه** صرح الشهيد في محكي الذكرى بعدم اعتبار الدفعة وكفاية
القاء الكر عليه تدريجا واعترضه المحقق الثاني بان فيه تساهلا لان وصول اول جزء منه الى النجس يقتضي نقصانه عن الكر فلا يطهره ولو
ورد النص بالدفعة وتصريح الاصحاب بها وفي المدارك بعد نقل اعتراضه قال وهو غير جيد فانه يكفي في الطهارة بلوغ المطهر الكر حال
الاتصال اذا لم يتغير بعضه بالنجاسة وان نقص بعد ذلك مع ان مجرد الاتصال لا يقتضي النقصان كما هو واضح وما ادعاه من ورود النص بالدفعة
منظور فيه فانا لم نقف عليه في كتب الحديث ولا نقله ناقل في كتب الاستدلال **اقول** مذهب المحقق على ما حكى عنه ويظهر من عبارته المتقدمة
انما هو تقوي السافل بالعالي اذا كان العالي بنفسه كرا فيما زاد كما اخترناه بالنظر الى ما يستفاد من الادلة المتقدمة فغرضه من مسامحة الشهيد
اقتصاره على الكر وعدم اعتبار الزيادة في صورة القائه تدريجا مع ان كفاية القاء الكر غير زائد مشروط بان يصدق عرفا على الماء الملقى عليه
ان هذا الماء كر وهو انما يتحقق فيما لو القي دفعة واما لو القي تدريجا كما لو اجرى الماء من الساقية الى مادة الحمام فيشكل الصدق العرفي فيكون
القاء الكر بهذه الكيفية بمنزلة القاء اجزاء الكر دفعات ومراد المحقق من النص الوارد بحسب الظاهر الاخبار الدالة على اعتصام الكر
الظاهرة في اعتبار كونه كرا حال الالقاء لا ما سيصير كرا بعده ومجرد اتصال ما يجري من الساقية بالكر لا يجعله مصداقا للكر عرفا بحيث
يشار اليه بان هذا الماء كر وليس مراده من النص الوارد نصا خاصا مصرحا باعتبار الدفعة لقضاء العادة بامتناع اطلاعه على نص خاص
معتبر لم يطلع عليه غيره واما فتوى الاصحاب بكفاية القاء الكر في التطهير فهي مقيدة بكونه دفعة واما الالتزام بمطهرية الماء المتقوي بالعالي
الكر فانما هو لاجل ما استفدناه من الادلة السابقة من انه بمنزلة الجاري فهو خارج عن موضوع الكر الذي حكموا بكفاية القائه في التطهير
فاتضح لك ان الاعتراض على المحقق بما في المدارك مما لا وقع له وسيتضح ان ما حققه هو الذي يقتضيه التحقيق وقد ظهر لك ضعف ما قد
يتوهم من ان شهادة المحقق بورود النص في قوة ارساله فيجبر ضعفه بفتوى الاصحاب هذا مع ان في كون دعوى ورود النص في قوة ايراد نص
مرسل وفي كون فتاوى الاصحاب مطابقة لمضمون الخبر من دون اتكالهم عليه جابرة لضعف السند فضلا عن نقل الاجماع او الشهرة
مغالطة **ثم** ان ما ذكروه من فتاوى كلماتنا المتقدمة الى عمدة ما يمكن ان يستدل به للقول بكفاية مجرد الاتصال او ضعفها ما فيهما من
الضعف وربما يستدل له بصحيحة ابن بزيع المتقدمة بدعوى ظهورها في كون الاتصال بالمادة من حيث هو سببا لطهارة ماء البئر بعد زوال
تغيره وفيه ما عرفت في مبحث الماء الجاري من منع دلالتها على المدعى وعلى تقدير التسليم تختص حكمها بما اذا اتصل الماء النجس بما له مادة
دون غيره ولذا فصل بعض مشايخنا بين الاتصال بالجاري وما بحكمه وبين الاتصال بالكر فاعتبر الامتزاج في الثاني دون الاول واستدل
له ايضا بالاصل وفيه انه يقتضي النجاسة وبان الاتصال يوجب اختلاط بعض اجزاء الكر ببعض اجزاء المتنجس فاما ان يرتفع النجاسة من النجس
او يتنجس جزء الكر او يبقى كل منهما على حكمه والثالث مخالف للقاعدة المسلمة من عدم اختلاف ماء واحد في الطهارة والنجاسة والثاني مخالف
لادلة عدم انفعال الكر فتعين الاول فاذا طهر الجزء طهر الجميع للقاعدة المتقدمة **وفيه** ما عرفت فيما سبق من منع مسلمية القاعدة المذكورة
في غير صورة الامتزاج فنلتزم في الفرض بطهارة الجزء الممتزج دون غيره فيكون حكم غير الممتزج حكم الجزء المتغير من الماء الكثير وقيل
في تضعيف اعتبار الامتزاج وجوه ملخصها ان المراد اما امتزاج الكل بالماء الطاهر العاصم او امتزاج بعضه والاول اما غير ممكن الحصول او غير
ممكن الاطلاع عليه ولو بمقتضى الغالب والثاني تحكم صرف وبان الماء العاصم ينفصل بعض اجزائه عن بعض بانتشاره في النجس فينقص عن الكر
فيتنجس على تقدير بقاء النجس على نجاسته وهو خلاف الاجماع الى غير ذلك من الموهنات ويتوجه على الجميع بعد تسليم جميع المقدمات ان القدر المتيقن

الذي يمكن اثباته بالنص والاجماع انما هو طهارة الماء النجس المختلط بالماء العاصم اختلاطا يوجب زوال تغيره لو فرض كونه متغيرا باللون
ضعيف في غاية الضعف بحيث لا يقوى على تغيير الماء العاصم حتى بجنسه وهذا النحو من الامتزاج يحصل بتموج الماء في الجملة ولا يتوقف
على تداخل احد الجسمين في الاخر حتى يدعى استحالته او امتناع الاطلاع عليه والحاصل انا لا نحتاج الى اثبات اعتبار امتزاج الكل على
جميع اجزائه الحكمية حتى يدعى استحالته ولا يجب علينا الالتزام بكفاية البعض حتى يقال انه تحكم بل نقول لا شبهة في انه لو اريق ماء ملون
في ماء صاف فتموج الماء الصافي واختلط احد المائين بالاخر يظهر لون الملون في مجموع اجزاء الماء وهذا المقدار من الامتزاج سهل
الحصول وممكن الاطلاع عليه ولا يستحيل عقلا ان يكون له مدخلية في تطهير النجس والا لكنا قاطعين بالعدم وليس في الادلة الشرعية
ما ينفي هذا الاحتمال فلنستصحب النجاسة الى ان يتحقق المزيل والله العالم ولا يطهر الماء النجس باتمامه كرا سواء كان المتمم ماء طاهرا او نجسا
فضلا عن غيره من الاجسام الطاهرة بالذات او النجسة التي تستهلك في الماء على الاظهر كما عن الشيخ وابن الجنيد واكثر المتاخرين بل في
طهارة شيخنا المرتضى ره عن المشهور وعن السيد وابن ادريس ويحيى بن سعيد القول بالطهارة بل عن المحقق الثاني نسبته الى اكثر المحققين
ولعمري ان المقام مما لا مدخلية للتحقيق في تنقيحه لان عمدة مستنده هي الروايات الاتية والمعتمد فيها هو الظهور العرفي فقول غير المحققين
اولى بالقبول ونقل عن ابن ادريس التصريح بعدم الفرق بين اتمامه بالطاهر والنجس وعن الشهيد حاكيا عن بعض الاصحاب اشتراط
الاتمام بالطاهر وهذا اولى بالاعتبار في بادي الراي لبعد الالتزام بطهارة ماء نجس استهلك فيه بول متمم لكريته ولكن الاول اوفق
بما يقتضيه ادلتهم احتج السيد على ما في المدارك بان البلوغ يستهلك النجاسة فيستوي ملاقاتها قبل الكثرة وبعدها وبانه لولا
الحكم بالطهارة مع البلوغ لما حكم بطهارة الماء الكثير اذا وجد فيه نجاسة لامكان سبقها على كثرته واحتج ابن ادريس ايضا بعموم قوله
اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فان الماء متناول للطاهر والنجس والخبث نكرة في سياق النفي فتعم ومعنى لم يحمل خبثا لم يظهر فيه كما صرح به جماعة
من اهل اللغة وقال ان هذه الرواية مجمع عليها عند المخالف والمؤالف قال في المدارك بعد نقل استدلالهما والجواب عن الاول ان التسوية
بين الامرين قياس مع الفارق بقوة الماء بعد البلوغ وضعفه قبله وعن الثاني بان امكان السبق لا يعارض اصالة الطهارة واجاب المصنف ره
في المعتبر عن حجة ابن ادريس بدفع الخبر قال فانا لم نروه مسندا والذي رواه مرسلا المرتضى والشيخ ابو جعفر وآحاد ممن جاء بعده والخبر المرسل
لا يعمل به وكتب الحديث عن الائمة عليهم السلام خالية عنه اصلا **واما** المخالفون فلم اعرف به عاملا سوى ما يحكى عن ابن حي وهو زيدي منقطع المذهب وما
رايت اعجب ممن يدعي اجماع المخالف والمؤالف فيما لا يوجد الا نادرا فاذن الرواية ساقطة انتهى واجاب المحقق الشيخ علي ره عن جميع ذلك بان ابن
ادريس نقل اجماع المخالف والمؤالف على صحتها والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وهو ضعيف انتهى كلام صاحب المدارك **اقول** ويتوجه على
الاستدلال بالرواية مضافا الى ضعف السند قصور الدلالة لان المتبادر الى الذهن من الرواية انه اذا بلغ الماء قدر كر لا يتجدد فيه حمل الخبث
لا انه لا يكون حاملا للخبث نظير قولك اذا بلغ الماء كرا لم يحمل لون الدم فان المتبادر منه ان كريته تعصمه عن الاستقذار لا انه لو كان قذرا
يرفعه عن نفسه وان ابيت الا عن ذلك فاعرض الرواية على العرف ثم سلهم عن حكم الماء المتمم بالبول او المياه النجسة المجتمعة هذا مع معارضتها
بما دل على نجاسة ما يجتمع في الحمام من المياه النجسة كموثقة ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام قال واياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها يجتمع
غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم فان الله تعالى لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا
اهل البيت لانجس منه نعم لو صح سندها وتمت دلالتها لا يعارضها فيما لو تمم بماء طاهر بالنسبة الى المتمم بالكسر عموم ما دل على انفعال
القليل كما توهم لان الماء المتمم حال الملاقاة غير قليل وحال قلته غير ملاق للنجس اذ بالملاقاة يتبدل موضوعه ويندرج في موضوع الكر
فليتامل واما حكمهم بطهارة الماء الكثير الذي وجد فيه نجاسة فوجهه استصحاب طهارة الماء وعدم ملاقاته للنجاسة الى زمان صيرورته كرا ولا
يعارضه اصالة عدم بلوغه كرا الى زمان الملاقاة اذ لا يحرز بها كون الملاقاة قبل الكرية الا على القول بحجية الاصول المثبتة ولا نلتزم بها كما
سيتضح لك وجهه في مسئلة من توضا وشك في وجود الحاجب انشاء الله وعلى تقدير تسليم معارضته اصل العدم في كل من الحادثين فالمرجع انما هو
استصحاب طهارة الماء مع العلم بحالته السابقة والا فالى قاعدة الطهارة **وربما** يقال ان المتعين ح هو الحكم بالنجاسة لكون الملاقاة مقتضية
للتنجيس والكرية مانعة عنه فما لم يثبت المانع يحكم بالنجاسة وفيه ان مجرد احراز المقتضي لا يكفي في الحكم بثبوت النجاسة ما لم يحرز عدم المانع ولو
بالاصل واصالة عدم المانع على اطلاقها مما لا اصل لها واصالة تاخر كريته عن الملاقاة قد عرفت ما فيها هذا مع ان كون الملاقاة مقتضية
لتنجيس الماء مطلقا غير مسلم بل المسلم كونها مقتضية لتنجيس الماء القليل لا لدعوى ان لوصف القلة مدخلية في التاثير حتى يقال ان وصف القلة
مرجعه الى عدم الكرية ولا معنى لكون الامر العدمي دخيلا في التاثير فمرجعه الى مانعية الكرية بل لدعوى ان الملاقاة لا تصلح الا لتنجيس هذا المقدار
من الماء نظير القذارات الصورية فان قطرة من الدم مثلا تغير مثقالا من الماء ولا تغير رطلا الا لكون الكرة في الثاني مانعة عن التغير والا لما

تغير بالدم الكثير ايضا بل لان هذا المقدار من الدم لا يصلح لتغيير هذا المقدار من الماء وكذا مجرد ملاقاة النجس لضعفها فى التأثير لا تصلح الا لتنجيس الماء القليل المنقطع عن اصله وانا الظاهر عدم انفعال الماء بكونه كرا فى الاخبار المستفيضة وكذا استثناء الحوض الكبير عما ينفعل بملاقاة النجس لا تدل الا على انفعال ما عدا الكر واما ان الملاقاة مقتضية للتنجيس والكرية مانعة عن فعلية اثره كما تعيقه الصبغ الاحمر الطاهر عن ظهور وصف الدم فى الماء فلا والله العالم وقد يتخيل جواز الاستدلال لهم بقاعدة الطهارة فيما لو كان المتمم ماء طاهرا بدعوى انا نعلم اجمالا بان مجموع الماء البالغ حد الكر اما طاهر او نجس لانعقاد الاجماع على عدم اختلاف ماء واحد ممتزج بعضه ببعض فى الطهارة والنجاسة فاستصحاب نجاسة الماء يعارضه استصحاب طهارة المتمم فيتساقطان ويرجع الى قاعدة الطهارة وتوهم عدم جريان استصحاب الطهارة بالنسبة الى الماء المتمم لوجود الدليل الاجتهادي وهو عمومات الانفعال قد عرفت دفعه بامكان المناقشة فى شمول ادلة الانفعال لمثل هذا الفرد المسلم ملاقاته للنجس خروجه عن موضوع تلك الادلة ويدفعه حكومة استصحاب النجاسة على استصحاب طهارة المتمم لان من آثار بقاء النجاسة تنجيس ملاقيه واما تطهير الماء النجس فليس من آثار بقاء طهارة الماء القليل اذ ليس من احكام الماء القليل الطاهر تطهير الماء النجس وانما نشأ الشك فى طهارته من احتمال كون الكرية الحادثة سببا شرعيا لارتفاع النجاسة فلا يلتفت اليه فى رفع اليد عن النجاسة المتيقنة لان اليقين لا ينقض بالشك واما رفع اليد عن طهارة الماء المتمم فليس نقضا لليقين بالشك اذ لا شك فى انفعاله على تقدير بقاء النجاسة وعدم كون الكرية سببا لرفعها لان الشك فى بقاء الطهارة ايضا مسبب عن احتمال سببية الكرية للرفع فحيث لا يعتنى بهذا الاحتمال وجب الحكم ببقاء النجاسة وتنجيس الماء الملاقى له وان شئت قلت ان الشك فى بقاء نجاسة الماء النجس وطهارة الماء الطاهر كلاهما مسببان عن الشك فى سببية الكرية للرفع والاصل عدمها ومرجع هذا الاصل عند التحقيق الى استصحاب النجاسة والالتزام بترتب احكامها الشرعية عليها وتتميم الكلام مقام آخر والله العالم **وما** كان منه اى من الماء المحقون كرا فصاعدا لا ينجس بشيء من النجاسات الا ان تغير النجاسة او المتنجس المتغير بها بصفة المكتسبة من النجس احد اوصافه الثلاثة اى الطعم والريح واللون فينجس المتغير بلا خلاف فيهما نصا واجماعا عدا ما نسب الى المفيد وسلار من اختصاص الحكم الاول بما عدا ماء الاواني والحياض وستتضح لك ضعفه **واما** الماء الغير المتغير المتصل بالمتغير فان كان عاليا جاريا لا ينجس مطلقا لما عرفت فيما تقدم من ان النجاسة لا تسري الى العالي وان كان مساويا او اسفل فان لم يكن بنفسه كرا ولا متقويا بماء آخر ينجس لكونه ماء قليلا ملاقيا للنجس وان كان بنفسه كرا او متقويا بماء آخر اختصت النجاسة بالمتغير للاخبار الكثيرة الدالة على جواز الاستعمال من الناحية التى لم تتغير مضافا الى عدم الخلاف فيه وانما الاشكال فى تعيين موضوع الحكم كما وكيفا اعنى تشخيص الماء الذى يتقوى بعضه ببعض ولا ينفعل بملاقاة النجاسة او بالاتصال بالجزء المتغير اما من حيث الكم فسيأتى الكلام فيه واما من حيث الكيف فهل يعتبر فيه تساوى السطوح ام يكفى مجرد اتصال بعضه ببعض مطلقا او فى الجملة فقد اضطرب فيه كلمات الاعلام غاية الاضطراب ومنشأه بحسب الظاهر انا طة الاعتصام بكون الماء البالغ حد الكر بنظر العرف ماء واحدا وصدق الوحدة فى افراد الماء المتصل على سبيل التشكيك حتى انه ربما لا يساعد العرف على اطلاق الماء الواحد على سبيل الحقيقة فى بعض صور الاتصال كما لو انصب الماء من ابريق ونحوه واتصل بماء سافل اتصالا ضعيفا ولعل من هذا القبيل اتصال الحياض الصغار فى الحمام بموادها **وربما** يختفى الصدق فى بعض الموارد فينصرف عنه اطلاقات الادلة وربما يشك فى الانصراف وعدمه **وكيف** كان فكون مجموع الماء بنظر العرف ماء واحدا بالغا حد الكر مما لا بد منه والعجب ممن انكر ذلك زاعما انه لا دليل على اعتبار الوحدة العرفية فلا وجه لتقييد اطلاقات اخبار الكر بما اذا كان الماء متحدا عرفا اذ غاية الامر ثبوت اعتبار اتصال بعض الاجزاء ببعض واما صدق الوحدة العرفية فلا **وفيه** ان اعتبار الاتصال والاتحاد العرفي ليس تقييدا لتلك المطلقات اذ ليس المراد من قوله ؏ اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شىء انه اذا كان جميع المياه الموجودة فى العالم كرا لا ينجسه شىء بل المراد منه ليس الا ان الماء الذى يصيبه النجس ان كان هو فى حد ذاته كرا لا ينفعل بالنجاسة فلا بد من اطلاق الكرية على الماء الملاقى للنجس وهو فرع اتصال اجزائه بعضها ببعض وكونه مع ما يتمم كريته ماء واحدا بل لنا ان نقول ان مجرد اطلاق الوحدة على مجموع الماء المتصل لا يكفى فى اندراجه فى موضوع تلك الادلة بل لا بد من اطلاق الكرية عليه بلحاظ جزئه الملاقى للنجس بحيث يصح عرفا ان يشار الى ما لاقى النجس بقولنا هذا الماء كر ولا ملازمة بينه وبين اطلاق الوحدة والكرية على المجموع ببعض الاعتبارات **توضيحه** انه اذا كان ماء اناء او راوية كرا فصب تدريجا فى حوض خال فانا اذا راجعنا وجداننا لا نستبعد اطلاق الكرية على الماء الجاري فى الهواء الواصل بين الطرفين لشدة اتصاله وارتباطه بهما وكذا لا نتحاشى عن عد الماء العالي من اجزاء السافل واطلاق الكرية على السافل بلحاظ كونه متمما بالعالي بل نرى ارتباط العالي بالجزء السافل الملاقى للنجس لقاهريته على السافل وميله اليه اشد من ارتباط بعض الماء الواقف ببعض وهذا بخلاف الماء العالي فان ما ينزل منه يضعف ارتباطه به فكانه ينفصل عنه فلا يساعد اذهاننا على اطلاق الكرية عليه فلا يبعد دعوى انه يفهم عرفا من مثل قوله ؏ اذا كان الماء كرا لا ينجسه شىء ان السافل يتقوى بالعالي **واما** العالي فلا يفهم من مثل هذه الادلة تقويه بالسافل جزما لما اشرنا اليه من ان العرف

لا يساعد على كون السافل جزءا منه بحيث يصدق عليه انه كر فضلا عن ان ينصرف اليه الذهن بحيث يفهم حكمه من الاطلاق بل يصح سلب الكرية عنه عرفا من دون مسامحة الا ترى انه اذا وقع نجاسة فى ابريق اتصل مائه بكثير سافل لو قيل ان مائه ينجس لكونه ماء قليلا ملاقيا للنجس لا يعد مستنكرا ولو قيل فى حق السافل ايضا كذلك لا لتزمنا بعدم التقوى فيه ايضا ولكنا ادعينا الفرق بينهما ولو فى الجملة فلا يقاس احدهما بالآخر وكيف كان فهذا فيما اذا لم يكن العالي مع السافل كماء النهر الجاري على ارض منحدرة بحيث يكون بعضه متراكما على بعض والا فلا ينبغي التأمل فى تقوي بعضه من بعض اذ لا يتأمل العرف فى وحدة الماء فى مثل الفرض والى بعض ما قررناه اشار العلامة والشهيد قال فى محكي التذكرة لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا ان اعتدل الماء والا ففى حق السافل فلو نقص الاعلى من كر نفعل بالملاقاة ولو كان احدهما نجسا فالاقرب بقائه على حكمه مع الاتصال وانتقاله الى الطهارة مع الممازجة **وفى** الدروس لو اتصل الواقف بالجاري اتحدا مع مساواة سطحيهما او كون الجاري اعلى لا العكس ويكفى فى العلو فوران الماء من تحت الواقف انتهى وجه كفاية فوران الماء كونه ح بمنزلة العالي فى كونه مستوليا على الواقف ومتوجها اليه ومعدودا من اجزائه عرفا **وكيف** كان فقد اعترض عليهما بان اتحاد السافل مع العالي يلزمه العكس لانه ان صدق على المجموع انه ماء واحد يجب الالتزام بتقوى كل منهما بالآخر والا فالتفصيل مما لا وجه له الا ان يلتزم بتعدد المائين ويتشبث فى تقوي السافل بالعالي بالاجماع او الاخبار المتقدمة فى ماء الحمام وهذا ينافى تعبيرهما باتحاد المائين فى الصورة المفروضة وقد يوجه كلاهما بارادة الاتحاد من حيث الحكم لا الموضوع **اقول** واوجه منه فى دفع الاعتراض منع الملازمة اذ ليس الاتحاد عقليا حتى يمتنع الانفكاك وقد عرفت امكان دعوى ان العرف حينما يلاحظون الماء السافل يعدون الماء العالي المستولي عليه من اجزائه ويشهدون بكونه كرا وحينما يلاحظون العالي يرونه مستقلا ولا يعدون الجزء النازل منه المعترض عنه من اجزائه ولذا لا يتوهمون سراية النجاسة اليه فالقول بتقوي السافل بالعالي مطلقا من غير عكس غير بعيد وان كان الالتزام به فيما اذا لم يكن العالي بنفسه كرا لا يخلو عن اشكال والله العالم بحقيقة الحال **وهل** يحكم فى موارد يشك فى اندراجها فى موضوع اخبار الكر او ادلة الانفعال بانه ينجس بملاقاة النجاسة او انه لا ينجس لاصالة الطهارة وعموم خلق الله الماء طهورا الخ ولكنه لا يترتب عليه الآثار المخصوصة بالكر كتطهير الثوب بالقائه فيه وجهان قد يقال بالاول نظرا الى ان المستفاد من النص والفتوى كون الملاقاة مقتضية للتنجيس والكرية مانعة عنه فما لم يحرز المانع يبنى على عدمه **وفيه** بعد تسليم استفادة عموم الاقتضاء من الادلة والاغماض عن المناقشة المتقدمة منا اشرنا فيما سبق من ان احراز المقتضى لا يكفى فى الحكم بثبوت المقتضى ما لم يحرز عدم المانع ولو بالاصل واصالة عدم المانع على اجمالها تتم لا اصل لها كما نقرر فى الاصول واصالة عدم كون هذا الماء كرا جامعا للشرائط الاعتصام غير جارية اما فيما لو كان مسبوقا بالكرية العاصمة فواضح اذ لو جرى الاصل لاقتضى ما نعيته وكذا لو كان قليلا فكثر ولكن شك فى اعتصامه لاحتمال مدخلية تساوي السطوح فى العاصمية اذ بعد صيرورته القليل كثيرا لا مجال لتوهم استصحاب القلة وعدم الكرية واما لو بلغ الماء القليل الى حد يشك فى كريته لوقوع الخلاف فى ان هذا المقدار كر ام لا كسبعة وعشرين شبرا فقد يتوهم جريان استصحاب القلة وعدم الكرية بناء على المسامحة العرفية فى احراز موضوع المستصحب **ويدفعه** انه لا معنى للمسامحة العرفية بعد العلم بمقدار الماء وصيرورته مصداقا للموضوع ووقع الخلاف فى حكم نظيرها لو وقع الشك فى ان الوقية ربع الرطل او خمسه **ومن** المعلوم ان فى مثل هذا المقام كل جزء يفرض ولو اقل قليل اذا اثر فى اندراجه تحت الموضوع الذى يشك فى حكمه بنظر العرف ايضا كالعقل منشأ لتبدل الموضوع فلا يرون المجموع عين الموضوع الذى حكموا فى السابق بانه ليس بكر وتيزوقف المسامحة العرفية انما هى فيما لو زيد على الماء مقدار لا يعتد به عرفا فشك فى بلوغه الى حد معين لا فى ان هذا الحد المعين كر ام ليس بكر ومرجع الاول الى تشخيص الموضوع الخارجي والثاني الى تعيين الموضوع الشرعي وليس للعرف بالنسبة الى الثاني مسامحة اصلا ولذا يتوقفون فى حكمه ولا يفهمونه من اطلاق الحكم الذى علموه للماء قبل بلوغه الى هذا الحد ولو بعد علمهم بحجية الاستصحاب فى الشرعية فاتضح لك ان الالتزام بكون الملاقاة مقتضية للتنجيس مما لا اثر له فى المقام نعم لو التزمنا بانه لو استفيد عموم الاقتضاء من الادلة اللفظية لكان الشك فى ما نعية شىء مرجعه الى الشك فى تخصيص العام بالتقريب الذى سنوضحه فى مبحث الماء المضاف لاتجه القول بالانفعال فى الشبهات الحكمية كما فيما نحن فيه ولكن الالتزام به فى غاية الاشكال **و** يطهر الماء الكثير النجس بمطهر القليل فيطهر باتصاله بالجاري وما بحكمه او بالقاء كر فما زاد عليه بشرط بقاء المطهر على صفة الاعتصام الى ان يزول تغير الماء النجس بان لا يتغير الكر او بعضه او ينقطع بعض اجزائه عن بعض قبل ان يزول التغير فان تغير الكر الملقى عليه كله او بعضه بحيث تنجس به فكر آخر وهكذا حتى يزول التغير والكلام فى اعتبار الامتزاج والدفعة العرفية وعلو المطهر هو الكلام الذى عرفته فيما سبق فراجع **ولا** يطهر بزوال التغير من قبل نفسه ولا بتصفيق الرياح ولا بوقوع اجسام طاهرة فيه يزيل عنه التغير استصحابا للنجاسة الى ان يثبت المزيل لها وربما يناقش فى الاستصحاب بتبدل الموضوع فان الحكم بنجاسة الماء بعد زوال تغيره اسراء حكم موضوع الى موضوع

آخر متحد مع الاول في الذات مخالف له في الصفات **و** يدفعها ان معروض النجاسة على ما يساعد عليه العرف ويستفاد من ظواهر
الادلة انما هو نفس الماء وتغيره علة لانفعاله والشك انما نشاء من احتمال ان بقاء النجاسة **ايضا** كحدوثها مسبب عن فعلية التغير
بحيث تدور مداره او ان التغير ليس الا علة لحدوث النجاسة فبقائها مستند الى اقتضائها الذاتي فلا يجوز في مثل المقام نقض
اليقين بالشك ورفع اليد عن النجاسة المتيقنة الثابتة لهذا الماء الموجود بمجرد احتمال ان يكون زوال التغير مؤثرا في ازالتها
وقد يتوهم ان الشك في بقاء النجاسة في المقام مسبب عن الجهل بمقدار اقتضاء التغير للتاثير من انه يقتضي تنجيس الماء مطلقا
او تنجيسه ما دام التغير فالاستصحاب فيه ليس بحجة كما تحقق في محله **ويدفعه** ان الطهارة والنجاسة كالملكية والزوجية والحرية
والرقية من الامور القارة التي لا ترتفع بعد تحققها الا برافع ولذا لا شك في بقاء نجاسة الكر المتغير لو صار قليلا قبل زوال
تغيره والشك في المقام انما نشأ من احتمال كون الكرية بنفسها رافعة للنجاسة عن الماء ككونها دافعة عنه والاصل يقتضي بقائها
ما لم يثبت رافعية الكر **ان قلت** ان القطع ببقاء النجاسة بعد زوال التغير عند صيرورته قليلا من كر لا يكشف عن ان الشك
مسبب عن الشك في رافعية الكر لجواز ان يكون تغير الكر مقتضيا لانفعاله ما دام الوصف وتغير القليل كلا فانه للتنجس مقتضيا للنجاسة
مطلقا فبعد فرض صيرورته قليلا يندرج في الموضوع الذي ثبتا ثره مطلقا بالتغير **قلت** نفرض زوال تغير بعض الكر قبل انفصاله فنستكشف
من بقاء نجاسته بعد الانفصال الى ان يرفعه رافع من غير ان يتجدد فيه سبب يقتضي البقاء كونه كذلك ايضا قبل انفصاله اذ لا يعقل
ان يكون للانفصال دخل في صيرورته كذلك لانه امر عدمي يمتنع ان يكون من اجزاء علة الموجود كما نقرر في محله وسنشير اليه في مبحث
المضاف فيكشف ذلك عن ان كل جزء من اجزاء الكر بعروض وصف التغير يتأثر اثرا لو خلي الجزء ونفسه وانفصل عن غيره من الاجزاء
لبقي ذلك الاثر وانما نشأ الشك في بقائه حين انضمامه مع سائر الاجزاء عند زوال وصف التغير عن المجموع من احتمال ان للاجتماع و
تقوي بعض الاجزاء ببعض الذي هو صفة وجودية تأثيرا في دفع ذلك الاثر وهذه عبارة اخرى عما ذكرنا من ان الشك في بقاء النجاسة
بعد زوال التغير مسبب عن الشك في رافعية الكر **فليتأمل** ومن الاصحاب من نفى حجية الاستصحاب مطلقا ولكنه تشبث في المقام
بدعوى ان مرجعه الى عموم الادلة الدالة على نجاسة المتغير فانها شاملة لتلك الحالة وما بعدها فيقف زوالها على ما عده الشارع
مطهرا **وفيه** انه لا اطلاق لتلك الادلة بالنسبة الى احوال الفرد ففي موارد الشك يجب الرجوع الى الاصول فمن لم يقل بحجية الاستصحاب
يلزمه القول بالطهارة لقاعدتها **وقد** يستدل للطهارة بقوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا بالتقريب الذي عرفته في مسئلة اتمام الماء
كرا من دعوى ظهوره في ان كون الماء كرا مانع عن كون الخبث محمولا عليه مطلقا وقد ثبت تقييده بما اذا لم يكن الماء متغيرا بالنجاسة **واما**
في سائر الاحوال فلا فيجب الاقتصار في رفع اليد عن الاطلاق على القدر الثابت **وفيه** ان الاستدلال بالرواية بعد قبول سندها مبني
على تسليم دلالتها على المدعى وقد عرفت منع دلالتها الا على ما يدل عليه قوله عليه السلام اذا كان الماء كرا لا ينجسه شيء اعني ظهورها في عدم حدوث
النجاسة فيه لانه الاعم منه ومن الرفع فراجع ثم انه قد تكاثرت الاخبار وتظافرت في تقدير الكثرة المعتبرة في عدم انفعال الماء بكونه كرا

باب تقدير الكر

والكر في الاصل مكيال معروف وقد غلب استعماله في عرف الشارع والمتشرعة في الماء الذي وزنه الف ومأتا رطل على المشهور بل في
محكي الغنية الاجماع عليه وعن ظاهر المعتبر والمنتهى وصريح غيرهما عدم الخلاف فيه ويدل عليه ما رواه ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن
ابي عبد الله عليه السلام قال الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الف ومأتا رطل والمراد من الرطل هو الرطل الموصوف بالعراقي على الاظهر الاشهر
بل في الحدائق نسبته الى المشهور لانه هو الذي يقتضيه الجمع بين المرسلة التي تلقاها الاصحاب بالقبول وبين صحيحة محمد بن مسلم عن ابي
عبد الله عليه السلام قال والكر ستمأة رطل **بيان** ذلك انه يستفاد من تتبع الاخبار ان الرطل العراقي كان عيارا متعارفا لا هل المدينة وان كان
لهم عيار مخصوص متعارف فيما بينهم وهو الرطل المدني كما يفصح عن ذلك اطلاقه عليه في حديث الكلبي النسابة لما سئله عن الشن الذي
ينبذ فيه التمر للشرب والوضوء وكم كان يسع من الماء قال ما بين الاربعين الى الثمانين الى فوق ذلك ثلث بأي الارطال قال بارطال
مكيال العراق لظهور الحال في اعتماد الامام عليه السلام على الاطلاق لو لم يسئل الراوي عنه مع ان مراده العراقي فيستفاد من ذلك ان اطلاقه
عليه كان شايعا بحيث يستعمل فيه بلا قرينة كما انه يستفاد من استفهام السائل حيث قال بأي الارطال ان الارطال المتعارفة بينهم كانت
متعددة اذ لو لم يكن لهم الا رطل خاص لكان الاستفهام مستهجنا **نعم** لو كان السائل من اهل بلد آخر واحتمل ان يكون مراده رطل بلدهم
وان كان خلاف الظاهر لكان للاستفهام وجه ولكن التعبير في مثل هذه الصورة لا يقع بصيغة الجمع المعرف بل ينبغي ح ان يقول برطل
بلدنا او بلدكم والحاصل ان هذا التعبير ظاهر في كون الارطال المتعارفة في المدينة متعددة ومجرد تسمية الرطل عراقيا لا يدل على اختصاصه
باهل العراق لو لم يكن فيها اشعار بالعدم لقضاء العادة بشيوع مثل هذا العيار الشايع في تمام نواحي العراق مع كثرة سوادها

واختلاف بلادها في جميع البلاد التي ينقل غالب امتعتهم فيها او اليها تسهيلا للضبط والمحاسبة الا ترى ان عيار التجار والعطارين و
غيرهم من المعاملين الذين يشتغلون ببيع امتعة البلاد النائية متحدة غالبا مع عيار تلك البلاد وان كان لكل بلد عيار خاص فكذا
في عصر الائمة عليهم السلام والظاهر ان العيار المتعارف المشترك في عصرهم هو العيار العراقي وان كان لاهل كل بلدة وناحية حتى نواحي
العراق عيار خاص بهم والحاصل ان من تتبع الآثار والامارات لا يكاد يرتاب في ان الرطل العراقي كان شايعا متعارفا في المدينة
في تلك الازمنة والغرض من الاستشهاد برواية الشن ليس الا اثبات ذلك فلا وقع للمعارضة باستعمال الرطل في غير واحد من الاخبار
في الرطل المدني لان استعماله في المدني معلوم لا يحتاج الى الاستدلال بالروايات الواردة وانما المقصود جواز ارادة العراقي كالمدني
من مطلقات الاخبار فرواية الشن كافية في اثبات المطلوب اذ ليس المقام بعد ثبوت اصل المعنى في الجملة مما يتمشى فيه اصالة عدم الاشتراك
او ان المجاز خير من الاشتراك وغير ذلك كما لا يخفى وجهه وح نقول اذا ورد لفظ الرطل في رواية فهو في حد ذاته مردد بين معنيين بل
معان لو احتملنا كون المكي ايضا شايعا في المدينة كما يساعد عليه الاعتبار **ويؤيده** صيغة الجمع في كلام السائل في الرواية السابقة او
احتملنا كون الامام عليه السلام حال صدور الرواية منه في مكة المشرفة زادها الله شرفا فلا بد في تعيين بعض المحتملات من معين وليس في الاصول
المعتبرة ما ينفع في تعيين شيء من المحتملات اما بالنسبة الى العراقي فلما عرفت واما بالنسبة الى المكي فلانه لو سلم اعتبار اصالة عدم شيوعه
في المدينة فاصالة عدم كون الامام عليه السلام في مكة غير اصيل والظاهر ان عرف البلد مقدم على غيره في مقام الدوران خصوصا اذا كان
موافقا لعرف المتكلم او المخاطب من المعلوم انه ليس شيء من الاصول المعتبرة وافيا بتعيين مكان الامام عليه السلام حال صدور الرواية
فتحصل من مجموع ما ذكرنا ان كل واحد من المرسل والصحيح مجمل في حد ذاته قابل لارادة كل من المعاني الثلثة وضم كل منهما الى
الآخر قرينة معينة للمراد منهما بشهادة العرف كما لو كان لفظ المن مشتركا بين مقدار ونصفه وبين مقادير اخر وقال القائل ان
جائك زيد فاعطه منا من الحنطة ثم قال ان جائك زيد فاعطه منين يرفع كل واحد منهما الاجمال عن الآخر ويتعين المراد من بين سائر
المعاني وان كانت كثيرة ووجهه واضح فيجب بمقتضى الجمع بين الروايتين حمل الصحيح على الرطل المكي والمرسل على العراقي **ويؤيد** هذا
الحمل كون محمد بن مسلم على ما قيل من اهل الطائف وهو من توابع مكة كما ان كون المرسل عراقيا لا يخلو عن تأييد لقوة احتمال سماعه
من مشايخه الذين هم من اهل العراق او احتمال كونه تفسيرا باصطلاحهم وكونه كذلك مما يقرب ارادة هذا المعنى لا انه دليل حتى
يتوجه عليه المناقشة في صغراه بان المرسل غير المخاطب وفي كبراه بان عرف البلد مقدم هذا مع ان حمل الرطل في الصحيح على المكي متعين
لان حمله على المدني او العراقي يستلزم طرحه لمخالفته للاجماع على ما صرح به غير واحد ولمعارضته برواية علي بن جعفر الواردة في انفعال
الف رطل من الماء وقع فيه اوقية من البول بل وكذا حمله في المرسل على العراقي متعين اذ لو حمل على المكي او المدني يستلزم ان لا يكون
الماء البالغ ثلثا واربعين شبرا كرا فينافيه الاخبار الآتية فهي قرينة معينة لارادة الرطل العراقي كما ستتضح لك تقريبه عند التعرض للجمع
بين التقديرين انشاء الله **واما** الرطل العراقي فالمشهور كما في الحدائق وغيره انه مأة وثلثون درهما ثلثا المدني والدرهم نصف مثقال شرعي وخمسه
فكل عشرة دراهم ح سبعة مثاقيل والمثقال الشرعي ثلثة ارباع الصيرفي فهو ح مثقال وثلث شرعي وقد صرح بجميع ذلك جملة من اعاظم الاصحاب
ولم ينقل الخلاف في شيء منها عدا ما عن المنتهى والتحرير من تفسير الرطل العراقي في زكوة الغلات بانه مأة وثمانية وعشرون درهما واربعة
اسباع درهم ولكن عن الاول في المقام والثاني في زكوة الفطرة موافقة المشهور والظاهر ان مستنده تصريح بعض اللغويين بذلك قال في
المجمع حاكيا عن المصباح الرطل معيار يوزن به وكسره اكثر من فتحه وهو بالبغدادي اثنتا عشرة اوقية والرطل تسعون مثقالا وهي مأة درهم
وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم ولكنك خبير بانه لا يجوز رد شهادة جل الفقهاء لاجل تصريح بعض اللغويين خصوصا فيما لا
اختصاص لهم بمعرفته هذا مع انه لا مانع عن صيرورته في زمان صاحب المصباح كذلك فضلا عن انه يستفاد ما عليه المشهور من مكاتبة
جعفر بن ابراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام على يدي ابي جعلت فداك ان اصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول الفطرة
بصاع المدني وبعضهم يقول بصاع العراقي قال فكتب الي الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي قال واخبرني انه يكون
بالوزن الفا ومأة وسبعين وزنة الوزنة بالكسر مفسرة بالدرهم فيكون الرطل العراقي الذي هو تسع المجموع مأة وثلثين درهما **وقيل** في تقريب
الاستدلال وجه آخر وهو ان الرواية صريحة في كون الرطل العراقي ثلثي رطل المدني ولا خلاف ظاهرا في ان المدني مأة وخمسة وتسعون درهما
وثلثا مأة وثلثون درهما والله العالم **واما** الرطل المكي فقد صرح غير واحد بانه ضعف العراقي كما يشهد بذلك جمعهم بين الروايتين بحمل
الصحيح على المكي والمرسلة على العراقي فالرطل العراقي واحد وتسعون مثقالا شرعيا وثمانية وستون وربع المثقال الصيرفي فالكر على المشهور
يبلغ مأة الف وتسعة آلاف ومأتين مثقالا شرعيا وبالمثاقيل الصيرفية يبلغ واحدا وثمانين الفا وتسع مأة مثقال وبالمن التبريزي المتعارف

في بلاد ايران الذي هو عبارة عن ستمائة واربعين مثقالا صيرفيا يبلغ مائة وثمانية وعشرين منا الا عشرين مثقالا صيرفيا **او** الماء الذي يملأ من المكان ما كان كل واحد من طوله وعرضه وعمقه ثلثة اشبار ونصفا بان يكون مجموع مساحة الماء اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر على الاظهر الاشهر بل المشهور بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه ويدل عليه ما رواه في الاستبصار عن الحسن بن صالح الثوري عن ابي عبد الله ع اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف طولها في ثلثة اشبار ونصف عمقها في ثلاثة اشبار ونصف عرضها ونوقش فيها بضعف السند واضطراب المتن وقصور الدلالة واشتمالها على ما لا يقول به احد وشذ القائل به وهو اعتبار الكرية في عدم انفعال البئر **ويدفعها** اما ضعف السند فبعد تسليمه والاغماض عن تصريح بعض الثقات بانها موثقة فغير ضائر في مثل هذه الرواية المقبولة التي اشتهر الاخذ بها وشذ من يطرحها خصوصا اذا كان مستند الطرح ترجيح المعارض كما هو الشأن في المقام واما اضطراب المتن من حيث كون الرواية مروية في الكافي بحذف ثلاثة اشبار ونصف طولها ففيه ان احتمال السقط في الكافي اقوى من احتمال الزيادة في الاستبصار فلا يتكافئان حتى يرفع اليد لاجله عن ظهور هذه الفقرة مضافا الى دلالة رواية الكافي ايضا على المطلوب لوجوب تقدير البعد الثالث بقرينة المذكور قال في الوسائل بعد نقل الرواية كما في الكافي ذكر العرض يغني عن ذكر الطول لانه لا بد ان يساويه او يزيد عليه وقد صرح جملة من الاعاظم بكون البعد الثالث اعني مقدار الطول في هذه الرواية بل في سائر الروايات الواردة في هذا الباب مقدرا بقرينة المذكور مستشهدين لذلك بموارد كثيرة من نظائر المقام **اقول** لا حاجة الى التقدير المخالف للاصل بل الظاهر المتبادر الى الذهن من العرض في مثل المقام مجموع سعته وسطحه الظاهر لا خصوص بعد معين بحيث يكون قسيما للطول كما ان المتبادر من قولك شبر من الماء وزنه كذا ما كان جميع ابعاده شبرا واما المناقشة في دلالتها فتقريبها ان موردها الركي وهي مستديرة غالبا فالمراد من عرضها البعد المفروض في وسطها الذي هو بمنزلة القطر من الدائرة وطولها ما يقابل العرض وهو البعد الاخر المار على قطب الدائرة القائم على البعد الاول ومجموع مساحة الماء على هذا يقرب من ثلاث وثلثين شبرا ونصف شبر وخمس فلا تدل الرواية على مذهب المشهور ويؤيد ارادة ذلك عدم ذكر مقدار الطول في رواية الكافي فالمراد من العرض على ما في الكافي مجموع سعته فلا يتوقف على الحذف والتقدير ولا ارتكاب مخالفة الظاهر فيها اصلا وفيه مضافا الى ما قيل من ان معرفة مساحة الشكل المستدير مما يختص بمهرة فن الحساب فلا يناسب تحديد الكر الذي يبتلي به عامة المكلفين بما يتوقف عليها منقوض بان معرفة مضروب ثلاثة ونصف في ثلثة ونصف في مثلها ايضا مما لا يعرفه اغلب الناس وكون الاول ادق من الثاني عند اهله لا يصلح فارقا كما هو ظاهر وحله ان المقصود تعيين موضوع الكر بيان شكله ومقداره بحيث يدخل في اذهان العوام على وجه يميزون مصاديقه بالحدس والتخمين فليس تحديد الكر بماء يكون عمقها ثلثة اشبار ونصف وسعتها كذلك الا كتحديده بالحب والقلتين غاية الامر ان الاول مختص بمزيد فائدة وهي ان الخواص يعرفون منه مهية الموضوع حقيقة دون الثاني فهو اولى بالصدور من الامام ع **وتندفع** المناقشة من اصلها بحيث يتضح وجه عدم التصريح بذكر مقدار الطول في سائر اخبار الباب بما يتوقف توضيحه على رسم مقدمة وهي ان العرض الذي هو قسيم للطول عرفا ولغة عبارة عن اقصر البعدين الذين يحد بهما السطح والطول اطولهما واطلاقه على البعد المقصود في السطح المستدير والمربع الغير المستطيل ليس باعتبار كونه قسيما للطول بل انما يراد بيان مقدار سعة السطح مطلقا من دون ان يتعلق الغرض بارادة بعد دون بعد فليس للشكل المستدير والمربع طول بنظر العرف وما يقال من ان البعد الذي يتصور اولا هو العرض والبعد المقصود ثانيا هو الطول مما لا يساعد عليه العرف واللغة بل العرض في السطح المستطيل اقصر البعدين والطول اطولهما من دون ان يكون للتصور في ذلك مدخلية واما السطح المستدير والمربع فحيث لا طول لهما انما يراد من عرضهما حين الاطلاق نفس سعتهما من حيث هي من دون تقييدها بطرف مخصوص كما في المستطيل فلو امر المولى عبده بحفر حفيرة عرضها ثلثة اشبار في ثلاثة اشبار عمقها او قال احفر حفيرة سعتها ثلاثة اشبار في ثلاثة اشبار عمقها يفهم منه عرفا ان المأمور به غير مستطيل والا لكان عليه بيان مقدار طوله ويفهم من اطلاق ثلثة اشبار انه غير مستدير لان الظاهر من الاطلاق ان يكون سعته على الاطلاق ثلاثة اشبار من اي ناحية فرض والمدور ليس كذلك اذ ليس ما عدا البعد المفروض في وسطه كذلك فالمدور نصف سعته بكونها ثلاثة اشبار في الجملة لا مطلقا وان ابيت عما ادعيناه من ظهور العبارة في ارادة المربع فامر عبدك بحفر حفيرة عمقها شبر في شبر عرضها فما فهمه من كلامك هو المعيار في استكشاف مراد الشارع من اخبار الباب وما ذكرناه هو السر في فهم جل العلماء من جميع هذه الاخبار مقدار البعد الثالث مع انه لم يرد التنصيص عليه في شيء منها عدا رواية الحسن بن صالح على ما في الاستبصار ومرسلة الصدوق التي هي بحسب الظاهر تفسير بالمعنى **وفي الحدائق** بعد ان ذكر الايراد على الاستدلال بالروايات لمذهب المشهور قال وبالجملة فهذه الاخبار كلها مشتركة في عدم عد الابعاد الثلاثة ولم احد لها دافعا من هذه الجهة بل ظاهر الاصحاب قديما وحديثا الاتفاق على قبولها وتقدير البعد الثالث فيها الدلالة سوقا لكلام عليه **انتهى** وهذا منه نما

الى ان

الى ان استفادة البعد الثالث من هذه الاخبار ليست من قبيل الحذف والاضمار بل من قبيل استفادة مجموع الابعاد من قولك شبر من الماء وزنه كذا فالمتبادر من قول القائل ماء عرضه ثلثة اشبار وعمقه كذلك ليس الا ما كان سطحه من كل ناحية كذلك **ولكن** الانصاف ان غلبة استدارة الركي لو سلمت فهي مانعة عن هذا الظهور فلو قال احفر بئرا عمقها كذا وعرضها ثلثة اشبار لا يسبق الى الذهن الا الكيفية المتعارفة ودعوى ان المقصود من الرواية فرض كون ماء الركي بالغا هذا الحد لا توصيف الماء الموجود بكونه كذلك حتى ان الموضوع فرضي لا مانع عن فرض كون الماء مربعا وان كان الماء الموجود بالفعل على صفة الاستدارة مدفوعة بان استدارة الماء الموجود مانعة عن ظهور المطلق في الاطلاق حتى يحتاج الى فرض كون الماء مربعا فالمناقشة قوية جدا ولكن بالنظر الى الرواية على النحو المروي في الكافي واما على ما في الاستبصار من التنصيص على الطول فلا لما عرفت من انه ليس للمستدير وكذا المربع الغير المستطيل طول ولكنه ربما يذكر الطول تنصيصا على ارادة تساوي الابعاد كما يقال في المثال السابق احفر حفيرة يكون عرضها شبرا وطولها شبرا وعمقها كذلك من دون ان يراد من العرض والطول بعدا معينين ولا يقال مثل ذلك لو اراد كونها مستديرة بل لو قال احفر بئرا عرضها كذا وطولها كذا يفهم منه ارادة المربع وان كان خلاف المتعارف والحاصل ان ظهور الرواية المروية في الاستبصار المشتملة على الابعاد الثلثة فيما عليه المشهور غير قابل للانكار واما ظهور ما على ما في الكافي ففي غاية الاشكال الا بضميمة الاجماع على عدم كون ثلاثة اشبار ونصف في الشكل المستدير حدا للكر فيكون الاجماع كاشفا عن ان المراد من الرواية كون الماء مقدارا يكون سطحه من كل ناحية ثلاثة اشبار ونصفا والله العالم **واما** المناقشة في الرواية باشتمالها على اعتبار الكرية في البئر **فيدفعها** ان غاية ما يلزمنا في المقام رفع اليد عن ظهور الشرطية في النسبة المنحصرة لاجل الادلة الدالة على كون المادة عاصمة عن الانفعال ولا محذور فيه وسيأتي التنبيه على ما يصلح ان يكون نكتة للتقييد في احكام البئر مضافا الى ان عدم امكان الاخذ بظاهر الرواية من بعض الوجوه لا يقتضي طرحها بالمرة **ويدل على** المشهور ايضا رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع اذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصفا في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه من الارض فذلك الكر من الماء **والمناقشة** في دلالتها بما تقدم مدفوعة بما تقدم وليس كون الكر في الاصل مكيالا مستديرا على تقدير تسليمه صالحا لصرف ظهور الصدد في ارادة المربع لكون الصدد مفسرا للمراد من الكر من الماء فظهوره هو المحكم في مثل المقام خصوصا مع سبق ذكر المفسر فقوله ذلك الكر من الماء اشارة الى ما فهم من الصدد فلا يجوز ان يكون استدارة الكر في اصله صارفا له عن ظهوره والمراد من الرواية والله العالم ان الماء ان كان سعته مطلقا اي من جميع جوانبه ثلاثة اشبار ونصفا حال كون هذه المسافة ثابتة في تمام عمقه الذي هو ايضا ثلثة اشبار ونصف فذلك الكر من الماء **ويمكن** ان يناقش في دلالتها بانه ليس في هذه الرواية تصريح بكون ثلثة اشبار ونصف عرضه حتى يقال ان ذكره يغني عن ذكر الطول فمن الجائز ان يكون المراد من هذه الرواية مجموع مسطح ثلثة اشبار ونصف بان كان مثلا عرضه شبرا وطوله ثلاثة اشبار ونصف فيكون مجموع مكعبه اثني عشر شبرا وربع شبر **ويدفعها** وجوب تقييد هذه الرواية بكون ثلثة اشبار ونصف عرض مسافة الماء للروايات المتقدمة وغيرها من الاخبار مضافا الى الاجماع على عدم كون هذا المقدار حدا للكر الكاشف عن عدم كون ثلثة اشبار ونصف على اطلاقها مقصودة بالرواية بل المتأمل في نفس الرواية وغيرها من القرائن الداخلية والخارجية لا يكاد يرتاب في عدم ارادة ذلك وكيف كان فهذان الخبران نصان في زيادة النصف على الثلاثة فيرجحان على رواية اسماعيل بن جابر قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن الماء الذي لا ينجسه شيء فقال كر قلت وما الكر قال ثلاثة اشبار في ثلثة اشبار لاحتمال سقوط لفظ النصف فيها وعدم احتمال الزيادة في الروايتين مع اعتضادهما بالشهرة والاجماع المنقول وغيرهما من المؤيدات التي سنشير الى جملة منها وربما يقوى في ترجيح رواية اسماعيل بان هذه المسافة اقرب الى ما ورد من التحديد بالقلتين والحب واكثر من رواية **وفي** مرسلة الاحوص فرواية عبد الله بن مغيرة عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء **وفي** رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلم عن بعض اصحابه عنه ع قال الكر من الماء نحو حبي هذا واشار الى حب من تلك الحباب التي تكون بالمدينة **وفي** رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلم قال قلت له رواية من ماء سقطت فيها فارة او جرذ او صعوة ميتة قال اذا تفسخ فيها فلا تشرب منها ولا تتوضأ وصبها وان كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة اذا اخرجتها طرية وكذلك الجرة وحب الماء والقربة واشباه ذلك من اوعية الماء **وفي** الجميع نظر ظاهر اذ لا امتناع عادة في ان يسع الحباب الكبار المتعارفة في ازمنتهم القاء واتي رطل بالعراقي واما القلتان فهما الجرتان العظيمتان **وقد قيل** انهما من قلال هجر وكان يسع كل واحدة منها ثلث قرب او اربع الى خمس او ست قرب من الماء ويدل على كون القلة المتعارفة في ازمنتهم كذلك الروايتان الاتيتان واما الرواية الاخيرة فلا يمكن الاخذ بظاهرها بل لا بد من رد علمها الى اهله اذ بعد توجيه التفصيل بين المتفسخ وغيرها بدعوى ورودها مورد الغالب من كون المتفسخ موجبة لتغير الماء في الغالب دون غيرها فهي من ادلة القائلين بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس فيعارضها جميع الادلة المتقدمة في محلها ولا يمكن تقييد اطلاق القربة واشباهها من اوعية الماء بما اذا كان مائها كرا لانه

تقييد

تقييد بما لا يحتمل ارادته من الاطلاق كما لا يخفى نعم يؤيدهما ما ارسله الصدوق في المجالس حيث قال روي ان الكر هو ما يكون ثلاثة اشبار طولا في ثلاثة اشبار عرضا في ثلاثة اشبار عمقا ولكن يضعف المؤيد والمؤيد مضافا الى قصورهما عن مكافئة الروايتين المتقدمتين المعمول بهما لدى الاصحاب مخالفتهما لرواية علي بن جعفر في كتابه عن اخيه قال سألته عن جرة ماء فيها الف رطل وقع فيه اوقية بول هل يصلح شربه او الوضوء منه قال لا يصلح فان الف رطل على ما اعتبره بعضهم يقرب من ثلثين شبرا فلا معنى للحكم بانفعاله لو كان كرا وحمله على التغير بالاوقية من البول التي هي نصف السدس من الرطل كما ترى نعم يمكن ارتكاب الحمل على تغيره بما ينقص عن الكر في رواية سعيد الاعرج في الجرة تسع مائة رطل الماء تقع فيها اوقية من دم اشرب منه واتوضأ قال لا فان التسعمائة ايضا وان كانت تبلغ سبعة وعشرين شبرا في الغالب الا ان اوقية من الدم تغيره لا محالة مقدارا من الماء يقطع بسببه نقصان غير المتغير عن كونه كرا فتخرج هذه الرواية عن كونها شاهدة للمدعى وقد ظهر لك مما ذكرنا مخالفتهما ايضا لما هو مقتضى التحديد بالوزن المذكور سابقا المتيقن اعتباره بالنص والاجماع فان الف ومائتي رطل بالعراقي على ما اعتبروه ربما يبلغ الى ما يقرب من اربعين شبرا فلا يجتمع مع هذا التحديد فلابد من طرح الروايتين او تأويلهما بما لا ينافي الارطال فاتضح لك مما مهدناه ضعف القول بكون الماء البالغ سبعة وعشرين شبرا كرا كما هو مذهب القميين على ما في الحدائق وقد نسب الى اختيار جماعة من المتأخرين منهم العلامة في المختلف والشهيد الثاني في الروضة والروض والمولى الاردبيلي والمحقق الشيخ علي في حواشي المختلف **توضيح** ضعفه ان هذا التقدير مضافا الى استلزامه طرح الاخبار المعتبرة المعمول بها لا يجتمع مع اعتبار كون وزن الماء الفا ومائتي رطل بالعراقي وسيأتي لذلك مزيد توضيح عند التعرض للجمع بين التقديرين انشاء الله **قال** السيد في المدارك واوضح ما وقفت عليه في هذه المسألة من الاخبار متنا وسندا ما رواه الشيخ في الصحيح عن اسماعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته اذ معنى اعتبار الذراع والشبر في السعة اعتبارهما في كل من البعدين ويظهر من المصنف رحمه الله في المعتبر الميل الى العمل بهذه الرواية وهو متجه انتهى والظاهر ان مراده من العمل بالصحيحة القول بكون الكر ما بلغ مجموع مكسره ستة وثلثين شبرا الحاصلة من ضرب الذراعين اللذين هما اربعة اقدام كما يظهر في باب المواقيت في ذراع وشبر عرضا وفي ذراع وشبر طولا وفي محكي المنتهى انه لم يقل احد بهذا المقدار واستجود حمل الشيخ لها على ما اذا بلغ الحد بالارطال ويؤيده ما عن المحدث الاسترابادي من انا اعتبرنا الكر بالوزن فوجدناه قريبا من هذا المقدار **والذي** يقوى في نفسي عدم التنافي بين هذه الصحيحة وبين ما عليه المشهور بل هي في الحقيقة راجعة اليه لان الذراع اطول من شبرين بمقدار يسير كما ان القدمين ايضا كذلك وهذا ظاهر بالعيان فلا يحتاج الى البرهان فيبلغ مجموع مساحتها ما يقرب من المساحة المشهورة جدا بحيث لا يبقى بينهما فرق الا بالمقدار الذي يحصل التفاوت به في الاشبار المتعارفة لان المتعارفة منها ايضا في غاية الاختلاف اذ قلما يوجد شبران لا يكون بينهما اختلاف في مجموع مكسرهما فكلما نلتزم به في دفع الاشكال هناك نلتزم هنا فعلى هذا يصير هذه الصحيحة ايضا من ادلة المختار ثم ان في المقام اقوالا اخر لا يخفى ضعفها بعد الاحاطة بما مر فمنها ما نقل عن القطب الراوندي من انه ما بلغ ابعاده ثلثة عشر ونصفا والظاهر ان مراده بلوغ ابعاده الثلاثة هذا الحد على تقدير تساويها لا مطلقا فليس مخالفا للمشهور والا لكفى في بطلانه انه لم نجد له مستندا يمكن الاستدلال به مضافا الى شذوذه وشدة اختلاف مصاديقه وعن شارح الروضة انه استدل له برواية ابي بصير بجعل في بمعنى مع فلا يعتبر الضرب فيه ما لا يخفى **ومنها** ما حكي عن الاسكافي من انه ما بلغ مكسره مائة شبر ولم يظهر مستنده ومنها ما عن ابن طاوس رحمه الله من العمل بكل ما روي **وفيه** بعد تسليم امكانه انه طرح لكل ما روي لا عمل بكلها ووجهه ظاهر بقي في المقام اشكال وهو ان الوزن على ما اعتبروه لا يبلغ المساحة المذكورة غالبا خصوصا بالنظر الى اشبار السابقين التي يغلب على الظن اطوليتها نوعا بالنسبة الى اشبار اهل هذه الاعصار فكيف التوفيق بين التحديدين مع ان التحديد بالاقل والاكثر في موضوع واحد غير معقول هذا مع ان الاشبار في حد ذاتها لا انضباط لها حتى في المتعارف منها فكيف يمكن ان يجعل حد الموضوع واقعي **وحل** الاشكال يتوقف على رسم مقدمة وهي انه لا اشكال في جعل كل من الوزن والمساحة حدا لمعرفة شيء واحد لو كانا متساويين في الصدق وكذا لا اشكال في جعل مجموعهما حدا لو كان بينهما عموم من وجه فيكون المدار على اجتماع الامرين كما انه لا اشكال في جعل كل منهما في هذه الصورة منفردا فيكون التحديد بكل منهما مشروطا بعدم الاخر فتؤول الامر الى كفاية كل من الوزن والمساحة في احراز ذلك الشيء هذا اذا امكن التخلف والا بان كان احدهما اخص مطلقا من الاخر فلا يعقل التحديد بهما بوجه من الوجوه بل لابد من ان يكون الحد الحقيقي هو الاعم لا غير نعم يعقل ان يجعل ما هو الاخص طريقا للعلم بوجود الاعم فلو دل دليل على كون كل منهما حدا فلابد اما من طرح احدهما او جعل الاخص طريقا للعلم بوجود المحدود بعد مساعدة القرائن لما عرفت من عدم امكان العمل بظاهرهما ولو بتقييد كل منهما بعدم الاخر كما في الصورة السابقة اذا عرفت ذلك **فنقول** نفس الاشبار في حد ذاتها مع قطع النظر عن كونها اخص مطلقا كما قيل لا تصلح ان تكون حدا حقيقيا لمعرفة الكر الذي هو موضوع واقعي لا يختلف باختلاف الاشخاص وليس مثل الوجه في مسألة الوضوء الدائر مداره دوران الاصابع بالنسبة الى كل مكلف لان الموضوع بالنسبة الى كل مكلف هو وجهه

المختص به فلا امتناع في جعل اصابعه كاشفة عن حد وجهه وهذا بخلاف الكر الذي هو موضوع واقعي وله حد واقعي يخرج عنه بنقصان قطرة فكيف يمكن ان ينطبق عليه اشبار كل من هو مستوي الخلقة من دون زيادة قطرة ونقصانها فكلما ورد من التحديد لمثل هذه الامور بمثل الاشبار والقلتين والحب فانما هي كواشف عن تحقق الموضوع الواقعي عند حصول هذه الاشياء لا انها حد حقيقي للموضوع النفس الامري بحيث لا يزيد عليه اصلا في شيء من مصاديقه **وهذا** المعنى وان كان خلاف ظاهر الحد الا ان نفس جعل هذه الامور حدا قرينة قطعية على ذلك لانه من المعلوم الذي لا يعتريه شك انه لو كان مصداق من الماء يبلغ المساحة المعتبرة بشبر من هو من مستوي الخلقة وينقص عنها بمقدار رطل بشبر آخر من هو ايضا من مستوي الخلقة مع فرض اتحاد حكمهما في هذا الموضوع لا يعقل ان يجعل الشارع شبر كل منهما حدا لهذا الموضوع هذا في الاشبار واشباهها **واما** الارطال فالظاهر كونها تحديدا حقيقيا اما اولا فلعدم الداعي على صرفها عن ظواهرها لكونها عيارا مضبوطا في حد ذاتها لا يقبل الزيادة والنقصان وثانيا فلان في نفس التحديد بالارطال اشارة الى كونها بيانا للموضوع الواقعي لعسر معرفتها بالاختبار فلا يناسب ان يجعل طريقا ظاهريا لمعرفة ما هو الموضوع النفس الامري وحيث ان الارطال التي هي حد واقعي للكر من الماء لا يمكن معرفتها لغالب الناس بل لجميعهم في اغلب موارد حوائجهم كالبراري والصحاري يجب على الشارع الحكيم ان يرشدهم الى ما يعرفهم مقدار الكر بحيث يسهل عليهم معرفته فتارة ارشدهم الى حب واخرى الى غيره من التقريبات التي يسهل تناولها في مقام الحاجة ولابد من ان يراعي الشارع الحكيم حال ارشادهم الى الطريق من هذه الطرق بعلمه المحيط جميع شتات المصاديق ويدلهم على معرف يكون حاويا للكر في تمام المصاديق المتعارفة سواء كان الماء خفيفا او ثقيلا والشبر قصيرا او طويلا فما وجدوه بالاعتبار من كون الارطال اقل من اربعين شبرا فليس منافيا للتحديد بثلاثة اشبار ونصف لما عرفت من وجوب مراعاة اخف الافراد من المياه واقصر الاشبار من الاشخاص المتعارفة في نصب طريقا الى معرفة الكر والا لتخلف في كثير من الموارد والحاصل ان تخلف الارطال عن الاشبار بان يكون الارطال اعم وجودا غير ضائر بعد ما عرفت من ان الاشبار طريق تقريبي بل الانصاف انه موكد للوثوق بهذه الرواية بحيث لو كان لها معارض مكافؤ من جميع الجهات مطابق لما وجدوه من الارطال لكان العمل بهذه الرواية عندي ارجح لما ذكرت من امتناع تحديد الكر حقيقة بالاشبار بحيث يدور مدارها وجودا وعدما فلابد من كونها كاشفة عن وجود الكر فيجب ح مراعاة اخف مصاديق الماء واقصر الاشبار المتعارفة واجماع كلا الوصفين في مورد اختبارهم مظنون العدم والله العالم **و** يستوي في هذا الحكم اي في عدم نجاسة الكر بل وغيرها من الاحكام المتقدمة مياه الغدران والحياض والاواني على الاظهر بل الظاهر كما هو المشهور شهرة كادت تكون اجماعا لعموم الحكم المستفاد من اطلاقات الادلة الدالة على عدم انفعال الكثير بالملاقاة بل المنساق منها لا يكاد يرتاب في عدم اختصاص الحكم المستفاد منها بمورد دون آخر مضافا الى ما في بعضها من التصريح بعدم انفعال الحوض الكبير بولوغ الكلب وفي بعضها التمثيل للكر من الماء بالحب الموجود عنده **وكيف** كان فلا شبهة في ضعف القول باختصاص الحكم بالغدران دون الاواني والحياض كما عن المفيد في المقنعة وسلار فيما حكي عنه واستدل لهم باطلاق النهي في الاخبار المستفيضة التي كادت تكون متواترة عن استعمال الاواني التي اصابتها يد قذرة او قطرة بول او خمر او دم **وفيه** انها في حد ذاتها منصرفة عما اذا كان ماؤها كرا وعلى تقدير الشمول لابد من تقييدها بما دل على عدم انفعال الكر لكونها اظهر في شمول مورد الاجماع من هذه الاخبار لو لم نقل بانها نص في العموم **واما** ماء البئر وهي من المفاهيم المبينة لدى العرف والاصل والظاهر قاضيان بعدم طرو عرف جديد فايكال معرفتها الى العرف اسلم من التحديد ببعض ما ذكروه مما لا يكاد يسلم عن الخدشة نعم قد يشك في الصدق العرفي بالنسبة الى بعض الموارد كالابار المتواصلة الجاري ماؤها من بعض الى بعض ما لم ينبع ماؤها الى سطح الارض فان صحة السلب على هذا التقدير ظاهر وكذا العيون الواقفة الواصل ماؤها الى فمها ولا يتعداها لضعف مادتها فان اطلاق البئر عليها كما يفهمها على الاطلاق خفي الا انه لا اخفاء في انصراف اطلاقات البئر عن كلا الفرضين فلا يعمهما حكمها بل سبيلها سبيل الجاري في الاعتصام ان قلنا بكفاية المادة في ذلك كما هو الاقوى والا فالواقفة منهما بحكم الراكد والله العالم **واما** حكمها فانه اي ماء البئر كغيره من المياه ينجس بتغيره بالنجاسة على النحو الذي عرفته في الجاري والكثير نصا واجماعا وهل ينجس وان كان كرا فما زاد بالملاقاة كالقليل الراكد فيه تردد والاظهر لدى اكثر قدماء اصحابنا بل عن جماعة دعوى اجماعهم عليه التنجيس ولكن الاقوى ما اشتهر بين المتأخرين حتى انعقد اجماعهم عليه كما ادعاه العلامة الطباطبائي من انه لا ينجس بالملاقاة وعن الشيخ ابي محمد الحسن بن محمد البصروي من قدماء اصحابنا التفصيل بين كونه كرا فلا ينجس وعدمه فينجس وربما الزم العلامة بهذا التفصيل حيث التزم به في الجاري وفي لزوم التزامه به تامل وعن الجعفي التفصيل بين ما اذا كان الماء ذراعين في الابعاد الثلاثة فلا ينجس او لم يكن فينجس ولعل مرجعه الى التفصيل السابق وخلافه في مقدار الكر لا في اصل التفصيل والله العالم احتج المتأخرون للقول بالطهارة بوجوه من الادلة عمدتها الاخبار الصحاح التي يتعذر ارتكاب التأويل فيها فلابد اما من طرحها او الاخذ بمفادها وارتكاب التأويل فيما ينافيها بظاهره كما سيتضح لك انشاء الله **واما** سائر

الوجوه فقلما تسلم عن الحدشات والاولى نقلها كى يرتبها المتامل فيها ما فيها منها استصحاب الطهارة وقاعدتها فى كل شىء وفى خصوص الماء
وفيه ان الاصل انما يصار اليه بعد المناقشة فى ادلة الطرفين عمومها وخصوصها فلا يحسن ذكره فى عداد الادلة ومنها عموم
الايات الدالة على طهورية الماء المنزل من السماء بضميمة ما دل على ان مياه الارض من السماء وفيه بعد الاغماض عن ورود لا لبيان الحكم مع
تسليم كون الطهورية معناها عدم قابلية للانفعال بملاقاة النجس حتى يمكن الاستدلال بها فى مثل المقام انها عمومات يجب تخصيصها
بما دل على نجاسة البئر على تقدير سلامته عن المعارض ومنها عموم قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء الا ما غير لونه او طعمه
او ريحه وفيه انه يجب تخصيصه بما دل على انفعال البئر على تقدير سلامته عن المعارض اللهم الا ان يدعى انه نص فى البئر لكونها
موردا له حيث ان النبى صلى الله عليه وآله على ما روى لما ورد بئر بضاعة قال ائتونى بوضوء فقالوا يا رسول الله انه بارض الحنا فقال
خلق الله الماء طهورا الخ ولكنه يدفعها ما عن المنتهى من ان بئر بضاعة كان جاريا مائها سائلا الى البساتين ومعروفيتها بالبئرية
غير مجدية بعد ما عرف من انصراف ادلة الانفعال عن الابار التى يجرى مائها وقد حكى عن قيم البئر ان اكثر ما يكون فيها الماء
الى العانة واذا نقص دون العورة فمورد الرواية انما هو الكثير الجارى فلا مانع من تقييدها بما لا ينافى الاخبار الخاصة ومنها
لزوم الحرج الشديد والعسر الاكيد على تقدير الالتزام بنجاسة البئر بمجرد الملاقاة خصوصا فى البلاد التى ينحصر مائها فى الابار
لان الغالب نجاسة اطراف البئر وحواشيها فى غالب الاوقات وقلما تنفك البئر عن ملاقاة الحبل النجس والترشحات الواقعة
فيها من اطرافها ولذا قال كاشف الغطاء فيما حكى عنه ما حاصله ان من لاحظ ذلك لم يحتج الى النظر فى الاخبار خاصها وعامها
ونعم ما قال فالانصاف ان هذا الوجه مؤيد قوى للقول بالطهارة ومنها انه انعقد اجماع المتاخرين فى هذه الاعصار مما
يقرب من ثلثمائة سنة فاجماعهم حجة ولا يعارضه اجماع القدماء على النجاسة لانه بالنسبة الينا منقول فلا اعتماد عليه خصوصا مع
العثور على المخالف وفيه بعد الاغماض عن ان هذا الاجماع ايضا كاجماع القدماء بالنسبة الينا منقول ان حجية الاجماع
لدينا انما هى لكشفه عن قول الحجة ولا ملازمة بين اجماع المتاخرين وبين صدور الحكم عن الحجة الا بقاعدة اللطف ولا نقول بها
وقد ذكروا وجوها اخر مرجعها الى ترجيح اخبار الطهارة لموافقتها للكتاب والسنة ومخالفتها للعامة وعدم امكان الاخذ
بظواهر اخبار النجاسة لمعارضة بعضها لبعض على وجه لا يمكن ارتكاب التصرف فيها الا بحمل الامر الوارد فى تلك الاخبار على الا ستحباب
وتنزيل الاختلاف على اختلاف المراتب وحملها على التقية اذ لا يكاد يوجد فى اخبار النزح على كثرتها رواية مشتملة على عدة احكام
سليمة عن المعارض او عن مخالفة الاجماع ولكنك خبير بان مثل هذه الامور انما يحسن ذكره فى مقام التكلم فى مفاد الاخبار وترجيح بعضها
على بعض لا فى مقام تعداد الادلة فاتضح لك ان المعتمد فى المقام انما هو الاخبار الخاصة واما ما عداها من الوجوه فلا يصلح الا للتأييد
واما الاخبار التى يستدل بها للطهارة فمنها صحيحة ابن بزيع الواردة بطرق عديدة عن ابى الحسن الرضا عليه السلام ففى بعضها قال ع ماء البئر
واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير وفى بعضها قال ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح و
يطيب طعمه لان له مادة وفى بعضها قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا ع فقال ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا
ان يتغير ريحه او طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وعن الاستبصار انه وجه الصحيحة بان المراد انه لا يفسده شىء
فسادا لا ينتفع بشىء منه الا بعد نزح جميعه الا ما يغيره لانه اذا لم يتغير بنجس وينزح منه مقدار وينتفع بالباقى اقول انما التجأ الى مثل
هذا التوجيه الذى يتوجه عليه وجوه من الاعتراض بعد الالتزام بالنجاسة لترجيح اخبارها فرارا عن طرح مثل هذه الصحيحة المشهورة نقلها
عن ابن بزيع ولعمرى ان طرح الرواية ورد علمها الى اهله اولى من ابداء هذا النحو من الاحتمالات العقلية التى لا يكاد يحتمل المخاطب ارادتها
من الرواية خصوصا فى جواب المكاتبة واضعف من ذلك احتمال ان يكون مراده من الافساد القذارة والكثافة لا النجاسة اذ لا يعقل
تنزيل كلام الامام المبين للاحكام فى جواب من سئله عن حكم البئر مكاتبة او مشافهة على هذا المعنى الذى لا يشتبه على احد من العوام فضلا
عن ان يستدل له بقوله لانه له مادة فالانصاف ان الصحيحة صريحة فى المطلوب بحيث يتعذر ارتكاب التاويل فيها فلا بد من طرحها على
تقدير وجود معارض يكافئها من حيث الدلالة ويترجح عليها من حيث الصدور او جهة الصدور ومنها صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر
قال سئلته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة او يابسة او زنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال لا بأس ونظيرها ما رواه عمار قال سئل
ابو عبد الله ع عن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة فقال لا بأس اذا كان فيها ماء كثير فان الكثرة العرفية غير معتبرة فى الماء اجماعا فهى
للتحفظ عن التغير ولم تثبت الحقيقة الشرعية فى لفظ الكثير حتى تكون الرواية دليلا للقول باعتبار الكرية فى البئر وما اجيب به من حمل العذرة على عذرة
غير الانسان او ان وصول الزنبيل الى الماء لا يستلزم وصول العذرة او ان المراد نفى البأس بعد النزح المقدر ففيه ما لا يخفى ومنها صحيحة

معونة عمار عن الصادق ع قال سمعته يقول لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلوة مما وقع فى البئر الا ان ينتن فان انتن غسل الثوب واعاد الصلوة
ونزحت البئر ومنها صحيحة الاخرى عن الصادق ع ايضا فى الفارة تقع فى البئر فيتوضأ الرجل ويصلى وهو لا يعلم ايعيد الصلوة ويغسل ثوبه
قال لا يعيد الصلوة ولا يغسل ثوبه ونظيرها موثقة ابان بن عثمان عن ابى عبد الله ع قال سئل عن الفارة تقع فى البئر لا يعلم بها الا بعد ما
يتوضأ منها ايعاد الوضوء فقال لا ونظيرها ايضا رواية جعفر بن بشير عن ابى عيينة عن ابى عبد الله ع قال وسئل عن الفارة تقع فى البئر
فلا يعلم بها احد الا بعد ان يتوضأ منها ايعيد وضوئه وصلوته ويغسل ما اصابه فقال لا قد استعمل اهل الدار ورشوا ومنها موثقة ابى
اسامة عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا وقع فى البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء قلنا فما تقول فى صلوتنا ووضوئنا وما
اصاب ثيابنا فقال لا بأس به وهذه الرواية يستفاد منها ان الامر بالنزح للتنزيه لا للنجاسة فهى كبعض الاخبار المتقدمة والاتية التى يشير
اليها قرينة للتصرف فى الاخبار الامرة بالنزح التى يستظهر منها النجاسة ومنها موثقة ابى بصير قال قلت للصادق ع بئر يستقى منها ويتوضأ
به وغسل به الثياب وعجن به ثم علم انه كان فيها ميت قال لا بأس ولا يغسل الثوب ولا تعاد الصلوة واما اجيب به عن هذه الطائفة من
الاخبار من حمل نفى البأس عن الوضوء وسائر الاستعمالات على ما لو احتمل حصولها قبل وقوع النجاسة فى البئر ففيه ما لا يخفى اذ الاسئولة
الواقعة فى هذه الروايات باسرها كادت تكون صريحة فى ارادة حكم الاستعمالات الواقعة عقيب وقوع النجاسة فى البئر ومنها ما رواه
الحسين بن زرارة عن ابى عبد الله ع قال قلت له شعر الخنزير يجعل حبلا ويستقى به من البئر التى يشرب منها او يتوضأ منها فقال لا بأس به ظاهر
الرواية سؤاله عن ماء البئر الملاقى للحبل النجس فلا وجه للمناقشة بعدم العلم بملاقاة الحبل للماء هذا مع ان انفكاك ماء البئر عن ملاقاة
الحبل الذى يتعارف استعماله فيها كما هو ظاهر السؤال ممتنع عادة نعم لو كان السؤال عن الماء الذى يستقى بهذا الحبل لتعين حمله
على صورة الجهل بتقاطر الماء من الحبل النجس على الدلو بعد الالتزام بعدم نجاسة ماء البئر بملاقاته وهذا الحمل ليس بعيدا لان عدم
التقاطر بالنسبة الى كل دلو دلو ليس خلاف المتعارف وعليه يحمل ما رواه زرارة عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن شعر الخنزير يستقى به
الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قال لا بأس الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التى يمكن استفادة المطلوب منها ولا حاجة الى
استقصائها لان فيما ذكرناه غنى وكفاية حجة القائلين بالنجاسة امور الاول الاخبار المستفيضة التى يدعى ظهورها فى النجاسة منها
صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا ع فى البئر تكون فى المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من
بول او دم او يسقط فيها شىء من العذرة كالبعرة ونحوها ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها فوقع ع بخطه فى كتابى ينزح منها دلاء وتقريب
الاستدلال بها من وجهين احدهما ظهور الامر بالنزح فى مثل المقام فى الوجوب الشرطى الكاشف عن نجاسة ماء البئر وثانيهما تقرير الامام ع
بضميمة اصالة عدم الخوف فى الردع بالكتابة ويتوجه على الاول ان اطلاق الدلاء قرينة على ارادة الاستحباب من الجملة الخبرية اذ لو حمل على الوجوب
لوجب اما الالتزام بكفاية مطلق الدلاء لكل واحد من الاشياء المذكورة فى الرواية وهو مخالف للاجماع والاخبار الواردة فيما ينزح لكل منها
بالخصوص واما الالتزام باهمال الرواية من هذه الجهة فتكون الرواية مسوقة لبيان ان مطهر البئر انما هو من جنس النزح وهو خلاف ظاهر الرواية
لان ظاهرها كونها مسوقة لبيان ما يطهر البئر بحيث يحل الوضوء منها لا لبيان نوع ما يطهر البئر واما لو حملت على الاستحباب فلم يتوجه شىء من هذه
المحاذير لان الاختلاف بين الاخبار على هذا التقدير منزل على اختلاف مراتب الفضل وهذا اى الاختلاف بين الاخبار الواردة فى تعيين
مقدار ما ينزح للنجاسات من اقوى الشواهد على عدم انفعال البئر بمجرد الملاقاة ويتوجه على التقريب الثانى اولا عدم ثبوت تقريره لم لا
يجوز ان يكون المسامحة فى الجواب باطلاق الدلاء ردعا له عما اعتقده بل لم لا يجوز ان يكون صحيحته السابقة التى هى نص فى عدم النجاسة ردعا
له خصوصا لو كانت تلك الصحيحة ايضا واقعة فى جواب هذا الكتاب الذى كتبه ابن بزيع الى رجل ان يسئل ابا الحسن الرضا ع كما هو المظنون بالنظر
الى ما فى الكافى حيث انه بعد نقل هذه الصحيحة اردفها بالصحيحة المتقدمة فقال وبهذا الاسناد قال ماء البئر واسع الخ فعلى هذا التقدير
لا يبقى للسائل مجال لتوهم النجاسة وثانيا ان وقوع النجاسة فى البئر وان لم نلتزم بانه سبب لنجاستها الا انه لا محيص عن الالتزام بكونه مؤثرا
فى حدوث مرتبة من القذارة يكره لاجلها الاستعمال ويستحب التنزه عنه الا بعد نزح المقدر كما يفصح عن ذلك الاخبار الكثيرة الاتية ووجوب الردع
فى مثل المقام مما لا يترتب على جهل السائل مفسدة عملية فى الغالب غير مسلم خصوصا مع احتمال ان يكون مراد السائل من الطهارة النظافة المطلقة
لا ما يقابل النجاسة ومن حل الوضوء الحلية بمعناها الاخص لا ما يقابل الحرمة وثالثا ان اصالة عدم الخوف وعدم امر اخر مقتض لحسن ابقاء
السائل على جهله لا تكافئ الادلة الدالة على الطهارة خصوصا مع وجود ما يقتضى اظهار خلاف الواقع وهو التقية من العامة الذاهبين الى
النجاسة والحاصل ان التقرير لا يزاحم التنصيص على الخلاف ومنها صحيحة على بن يقطين عن ابى الحسن موسى ع قال سئلته عن البئر يقع فيها
الحمامة والدجاجة والفارة والكلب والهرة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله والجواب عنها ما فى ما يقتضيها

من ان اطلاق الدلاء دليل على كون الحكم تنزيهيا وان المراد من الطهارة النظافة المطلقة لا ما يقابل النجاسة **قال** شيخ مشايخنا المرتضى طاب ثراه ان الامر بنزح الدلاء في هذه الصحيحة اظهر في الاستحباب من سابقتها من حيث كونه اظهر في مقام البيان فيبعد جدا حملها على بيان نوع المطهر واحالة تفصيل كل واحد من النجاسات الى مقام آخر فالاولى حمل لفظ التطهير هنا على ارادة ازالة القذارة والنفرة الحاصلة من وقوع تلك الاشياء انتهى **اقول** اظهرية هذه الصحيحة من حيث كونها في مقام بيان تمام الحكم انما هي بالنظر الى مجرد الجواب والا فالصحيحة الاولى ايضا بعد ضم جواب الامام عليه السلام الى سؤال السائل كهذه الصحيحة من حيث الاباء عن حملها على بيان نوع المطهر لان السائل انما سئله عما يطهر البئر حتى يحل الوضوء منها ولا شبهة انه لو كتب مفت في جواب من استفتاه بهذا السؤال ان مطهر البئر من جنس النزح لكان من القبح بمكان فلا يجوز تنزيل كلام الامام عليه السلام على هذا المعنى المجمل الذي لا يفيد في مقام العمل اصلا خصوصا بعد ملاحظة انها كانت مكاتبة وان السائل لا يتمكن من الوصول الى الامام عليه السلام فلا بد من ان يكون الجواب في مثلها شافيا كافيا **وكيف** كان فلا يمكن تنزيل شيء من الصحيحتين على ارادة هذا المعنى بل لا بد اما من القول بالاستحباب وتنزيلهما عليه او طرحهما والالتزام بكفاية مطلق نزح الدلاء المذكورات **ولكنك** قد عرفت ان الاخير مخالف للاجماع والاخبار الواردة في تقدير هذه الامور والثاني موقوف على عدم امكان العمل بهما وهو ممكن بحمل الجملة الخبرية على الاستحباب والطهارة على معناها اللغوي كما يساعد عليه افهام العرف بعد اطلاعهم على عدم الوجوب فالصحيحتان اللتان هما عمدة ادلتهم على خلاف مطلوبهم ادل **ومنها** صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغترف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وتوجيه الاستدلال بها انه فهم من قوله عليه السلام ولا تقع في البئر الخ ان علة النهي عن الاغتسال افساد الماء على القوم فساد الغسل في حد ذاته بحيث لولا هذا المحذور لجاز الاغتسال منها وهذا ينافي نجاسة الماء بوقوعه فيه ضرورة ان نجاسته يستلزم لغوية غسله ونجاسة بدنه فكان التعليل بها اولى من التعليل بالافساد الموهم لجواز الاغتسال منها عند انتفاء هذا المحذور كما اذا لم تكن البئر مما يحتاج اليها الغير اولم يكن للغير حق في استعمالها بل ربما يستشعر من قوله عليه السلام فان رب الماء رب الصعيد كون الحكم رخصة بحيث لو اغتسل لكان غسله صحيحا كالاغتسال بالماء البارد الذي يشق تحمله عادة من دون ان يتضرر به فيكون حراما ان قلنا بصحة الغسل كما هو الاظهر فلا بد من ان يراد من الافساد معنى آخر غير النجاسة كاستقذار القوم ذلك بمقتضى طباعهم او لاثارة الوحل من البئر او لصيرورة مائها مستعملا في رفع الحدث **ويؤيده** ترك التفصيل بين نجاسة بدنه وعدمها نعم لو قيل بنجاسة البئر تعبدا باغتسال الجنب فيها عند خلو بدنه عن النجاسة الخبثية ونزل الرواية عليه ثم القول فيما لو وقع في البئر شيء من النجاسات بعدم القول بالفصل لم يتوجه عليه هذا المحذور وضرورة صحة غسله اذا ارتمس فيها وان تنجس بدنه بالخروج ولكن لابد ان يكون الغسل لغاية غير مشروطة بطهارة البدن كالصوم والا فلا يصح غسله ايضا لعدم الامر به لما سيأتي من ان مراعاة طهارة البدن اولى عند الدوران من الطهارة المائية فلا يتعلق الامر بطهارة يتعقبها نجاسة البدن **ولكنك** متعرف ضعف هذا القول فلا يصح تنزيل الرواية عليه فضلا عن تقييدها بما لو اراد الاغتسال للصوم ونحوه وحاصل الكلام انه لا اشكال في ان هذه الرواية ابعد عن ارادة النجاسة من الافساد في هذه الصحيحة بل الشواهد على خلافها ولا يقاس بها صحيحة ابن بزيع المتقدمة في ادلة الطهارة لوضوح الفرق بين الصحيحين فلاحظ **ومنها** حسنة زرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم قالوا قلنا له بئر يتوضأ منها يجري البول قريبا منها اينجسها قال فقال ان كانت البئر في اعلى الوادي والوادي يجري فيه البول من تحتها فكان بينهما قدر ثلثة اذرع او اربعة اذرع لم ينجس ذلك شيء وان كان اقل من ذلك نجسها قال وان كانت البئر في اسفل الوادي ويمر الماء عليها وكان بين البئر وبينه تسعة اذرع لم ينجسها وما كان اقل من ذلك فلا تتوضأ منه قال زرارة فقلت له فان كان مجرى البول يلصقها وكان لا يلبث على الارض فقال ما لم يكن له قرار فليس به بأس فتوضأ منه انما ذلك اذا استنقع كله **وعن** علي بن ابرهيم مثلها الا انه اسقط قوله وان كان اقل من ذلك نجسها واجيب عنها اولا بعدم نهوضها عن معارضة الاخبار المتقدمة المعتضدة بالاصل ومطابقة الكتاب والسنة ومخالفة جمهور العامة فيتعين تأويلها بحمل النجاسة على مجرد الاستقذار والنهي عن التوضي على الكراهة او حملها على ما اذا اثر تكاثر ورود النجاسة على البئر في تغيرها كما يؤيده ما في ذيلها انما ذلك اذا استنقع كله ويؤيده ايضا رواية محمد بن ابي القاسم عن ابي الحسن عليه السلام في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمس اذرع او اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب ولا من بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء وثانيا بمخالفة ظاهرها للاجماع لان القائلين بالنجاسة ايضا لا يقولون بحصول التنجيس بمجرد التقارب بين البئر والبالوعة فلا بد من تأويلها بحمل النجاسة على غير معناها الشرعي **وناقش** في الجواب الثاني شيخنا المرتضى بقوله والانصاف ان هذه الحسنة وان لم تحمل على ظاهرها من حيث عدم انفعال البئر بمجرد قرب المبال الا انها ظاهرة في الانفعال عند العلم بوصول البول اليها انتهى **اقول** انما نفهم منها بعد الاغماض عن حملها على صورة التغيرات مناط نجاسة البئر بالمعنى الذي اريد من الرواية انما هو وصول البول اليها فلو علم عدم الوصول فلا بأس واما اذا لم يعلم عدم الوصول وكان بين البئر ومجرى البول اقل من الثلثة اذرع او التسعة اذرع فهي محكومة بالنجاسة تعبدا فيستفاد من ذلك ان قرب

المبال الذي هو امارة ظنية قد جعله الشارع طريقا تعبديا لاستكشاف الوصول ونجاسة الماء ولما ثبت بالنص والاجماع ان النجاسة بمعناها المصطلح لا تثبت بهذا الطريق وجب ان يكون المراد منها معنى آخر كمطلق القذارة التي يكره لاجلها الاستعمال فالنجاسة بهذا المعنى هي التي تفهم من الرواية تحققها عند العلم بالوصول لا النجاسة المصطلحة **ودعوى** لزوم ابقاء لفظ النجاسة على ظاهرها وارتكاب التقييد في الرواية بحملها على صورة العلم بالوصول بقرينة الاجماع **يدفعها** ان التقييد بصورة العلم يستلزم كون التحديد بثلثة اذرع و تسعة اذرع لغوا لكون الحكم على هذا التقدير دائرا مدار العلم ودعوى ان التحديد بالثلثة والتسعة جار مجرى الغالب اذ الغالب حصول العلم بالوصول اذا كان الفصل اقل منها مجازفة من القول **والحاصل** ان الامر دائر بين رفع اليد عن ظاهر التحديد او ظاهر لفظ النجاسة ولا اولوية للاول لو لم نقل بان الثاني هو المتعين **ومنها** رواية ابن مسكان عن ابي بصير وكل شيء يقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا بأس **وفيه** ان ثبوت البأس اعم من النجاسة **الامر الثاني** من ادلة القائلين بنجاسة البئر استفاضة الاخبار بالنزح للنجاسات وعمل الطائفة بها قديما وحديثا واجيب عنها بان الامر بالنزح لا يدل على النجاسة لجواز كون النزح مستحبا او واجبا تعبديا **وفيه** ان احتمال الاستحباب لا ينافي الظهور في الوجوب واحتمال كونه واجبا تعبديا بعيد في الغاية كما سيتضح لك فيما بعد ثم فالصواب في الجواب عنها بعد الاغماض عن شهادة القرائن الداخلية الموجودة في نفس هذه الاخبار الدالة على كون النزح مستحبا مثل الحكم بصحة الوضوء والصلوة الواقعين قبل النزح كما في موثقة ابي اسامة المتقدمة وكثرة الاختلاف الواقع بينها على وجه يتعذر الجمع بينها الا بالحمل على مراتب الاستحباب اذ لو بني فيها على اعمال قاعدة التراجيح للزم طرح اكثر الاخبار التي يجد المنصف من نفسه القطع بصدور اغلبها ان غاية الامر ظهور هذه الاخبار في نجاسة البئر فلا بد من رفع اليد عن هذا الظاهر بالاخبار المتقدمة الدالة على الطهارة لان الظاهر لا يعارض الاظهر فضلا عما هو نص في الخلاف وبهذا ظهر لك الجواب عن جميع الاخبار التي تمسك بها القائلون بالنجاسة اذ بعد تسليم الدلالة في الجميع غايتها الظهور في نجاسة البئر فيجب رفع اليد عن هذا الظاهر بالنص واما التشبث بعمل العلماء فان اريد منه اجماعهم على النجاسة فسيأتي الكلام فيه وان اريد منه ترجيح هذه الطائفة من الاخبار على معارضها **ففيه** ان عمل العلماء بها لا يجعلها نصا في النجاسة حتى تكافئ اخبار الطهارة وقد تقرر في محله ان تأويل الظاهر بالنص من الجمع المقبول ولا يجوز الرجوع مع امكانه الى المرجحات الخارجية وعمل العلماء لا يصلح الا لترجيح السند او جبر دلالة الخبر لو كان فيها قصور على اشكال في الاخير ولا يجعله نصا بحيث يعارض النص الدال على خلافه نعم لو كان عملهم بهذه الاخبار منشأه عدم الاعتناء بالاخبار المخالفة واعراضهم عنها لعثورهم على خلل فيها من جهة من الجهات لكان ذلك من الموهنات الموجبة لخروج تلك الاخبار عن مرتبة الحجية بحيث لو لم يكن لها معارض اصلا لما جاز العمل بها ولكن كون المقام من هذا القبيل غير مسلم كما ستوضحه فيما بعد ان شاء الله **الامر الثالث** من ادلة القائلين بالنجاسة الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة بين القدماء فعن الامالي انه من دين الامامية وعن الانتصار والغنية وظاهر التهذيبين ومصرحات المصنف الاجماع عليه وعن السرائر نفي الخلاف فيه **وعن** شرح الجمل الاجماع عليه وعن كاشف الرموز ان عليه فتوى الفقهاء من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا وفي الروضة كاد ان يكون اجماعا مضافا الى المؤيدات القوية مثل اعراض القدماء عن اخبار الطهارة مع وجودها فيما بايديهم ووصولها الينا بواسطتهم فلو لم يكن فيها خلل لعملوا بها فانهم ابصر بمعاني الاخبار وبالقرائن المقترنة بها فطرحهم هذه الاخبار مع وضوح دلالتها وكونها بمرأى منهم ومسمع كاشف عن قصور فيها خفي على المتأخرين مع ان المتأخرين الذين خالفوهم لم يأتوا بسلطان مبين غير ما عندهم واعرضوا عنه **ويتوجه** على الجميع ان الاجماع المحصل في مثل المقام مما علم مستند المجمعين وضعفه مما لا يرجع الى محصل فكيف الظن بمنقوله او الشهرة المحققة اذ المدار في حجية الاجماع والشهرة لدينا على استكشاف قول المعصوم عليه السلام او دليل معتبر واصل اليهم مختف عنا واما اذا لم يكشف عن شيء منها فليس بحجة واعتمادهم على دليل آخر غير واصل الينا مع بعده في حد ذاته غير نافع ما لم ينته الى حد الوثوق كيف والمظنون لو لم يكن مقطوعا به عدمه اذ من الممتنع عادة وجود دليل معتبر او قرينة معتبرة بحيث يكون حجة عند جميع العلماء فيما بايديهم واصل الى جميعهم واختفى عن جميع المتأخرين مع ان العادة قاضية بانه لو كان لهم دليل آخر غير ما وصل الينا لظهر هذا مع معارضة اجماعاتهم المنقولة والشهرة المحققة بما هو اقوى منها في افادة الوثوق وهي الشهرة بين المتأخرين ونقل اجماعهم عليه لان اعراضهم عن طريقة القدماء وهدمهم ما اسسوه مع شدة اهتمامهم في تصحيح مطالب السابقين كاشف عن ان بنيانهم ليس على اصل اصيل واما طرحهم الاخبار المعارضة فلم يكن الاعراض اجتهادهم فلا يكون حجة على من تأخر عنهم ويكشف عن ذلك كونها معمولا بها لدى جملة من القدماء وجميع المتأخرين كيف مع انا نرى ان جملة ممن طرحها تصدى لتوجيهها فهذا يكشف عن صحتها لديهم واشتهارها فيما بينهم ولكنهم التجأوا الى تأويلها لا لرجحية الاخبار المعارضة لديهم او لاعتقادهم كون المسألة اجماعية فلم يستطيعوا مخالفة الاجماع لاجل هذه الاخبار ولعمري لولا اشتهار القول بالطهارة في هذه الاعصار لكان الالتزام بها مع قوتها من حيث المدرك في غاية الجرأة فشكر الله سعي السابقين حيث انهم

هوّنوا الخطب علينا فجزاهم الله عنا خيرا ولعل هذا هو السرّ في بقاء القول بالنجاسة على شهرتها في الاعصار السابقة في الازمنة المتطاولة لا لاجل تقليدا حاد العلماء اسلافهم حتى يكون ذلك قدحا فيهم حاشاهم عن ذلك بل لاجل عدم اعجاب كل منهم برايه في قبال اراء الفحول و اتحاد كلمتهم على ترجيح القول بالنجاسة دليلا قطعيا على صحته فيظن ما يسنح بخاطره من ترجيح اخبار الطهارة شبهة في مقابلة الضرورة خصوصا لو كان بنائه على حجية اتفاق العلماء في عصر واحد بقاعدة اللطف كما هو ظاهر كثير من علمائنا فان اتفاق كلمة اهل عصر على هذا النقد بر عنده دليل قطعي على وجوب طرح اخبار الطهارة او تاويلها ويؤيد ذلك انه بعد ان شاع القول بالطهارة لم ينكروا على قائله بل ايدوه الى ان اتفقت الكلمة واجتمعت الفرقة على خلاف ما كانوا عليه من قبل والله العالم بحقايق الامور ومكنونات السرائر **حجة القول** باعتبار الكرية في البئر المنقول عن البصروي عموم ما دل على انفعال القليل ولا يعارضه عموم ادلة طهارة البئر لانصراف الاطلاق فيها الى ما يبلغ الكر لانه الغالب في الابار ويدل عليه ايضا رواية الحسن بن صالح الثوري عن الصادق ع قال اذا كان الماء في الركى كرا لم ينجسه شئ وفي الفقه الرضوي وكل بئر عمق مائها ثلثة اشبار ونصف في مثلها فسبيلها سبيل الجاري **وقد** يستدل له ايضا بموثقة ابي بصير قال سئلنا الصادق ع عن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة قال لا بأس اذا كان فيها ماء كثير بحملها على الكثير الشرعي ويؤيده كونه وجها للجمع بين الاخبار ويتوجه عليه بعد تسليم انصراف المطلقات وعدم كون النسبة بينها و بين ما دل على انفعال القليل عموما من وجه حتى يتحقق التعارض بينهما انه انما يمكن دعوى الانصراف فيما عدا صحيحة ابن بزيع الدالة على عدم انفعال البئر معللا بان لها مادة واما الصحيحة فقد عرفت في مبحث الجاري حكومتها على جميع ادلة الانفعال فراجع **واما** الروايتان ففي ضعف سندهما ودلالتهما واعراض الاصحاب عنهما يعارضهما صحيحة ابن بزيع التي هي مع صحة سندها اقوى منهما دلالة لان التعليل اظهر في افادة المفهوم من الجملة الشرطية او الوصفية ولا يبعد ان يكون النكتة في تقييد الموضوع بالكرية التي هي وصف غالبي في البئر دفع استيحاش العامة القائلين بنجاسة البئر فان كون الكرية سببا للاعتصام في الجملة غير منكر لديهم على الظاهر فحيث اعلق الامام ع عدم انفعال البئر بها لا يستنكرونه بل يحملونه بما يلتزمون به هذا مع ما فيه من التنبيه على اطلاق الحكم حتى في صورة الانقطاع عن المادة واما الموثقة فظاهرها اشتراط الكثرة العرفية ولا قائل به فاعتبارها بحسب الظاهر لاجل صيانة ماء البئر عن التغير بزنبيل من العذرة واما توهم كون هذا القول جامعا بين الاخبار ففيه مضافا الى ما عرفته من عدم انطباق الصحيحة عليه عدم امكان تنزيل اخبار النجاسة بعد تسليم الدلالة كما هو المفروض على ارادة ما لو كان ماء البئر اقل من كر لكونه الفرد النادر كيف وقد ورد في بعضها الامر بنزح كر من الماء او خمسين دلوا او تراوح اربعة رجال **وقد** يتوهم امكان الاستدلال لهذا القول بسقوط الاخبار من الطرفين لاجل التعارض فيرجع الى القاعدة الشرعية الثابتة في الماء من انفعال قليله بملاقاة النجاسة دون كثيره **وفيه** بعد الاغماض عما عرفته مفصلا من عدم المكافئة بين الاخبار ان النسبة بين ما دل على اعتصام الكر واخبار النجاسة وبين ما دل على انفعال القليل واخبار الطهارة انما هي بالعموم من وجه فلا يصلحان للمرجعية وانما يرجع في مثل المقام على تقدير التساقط لو قلنا به الى عموم خلق الله الماء طهورا ولو اغمض عنه فالمرجع اصالة الطهارة والله العالم **واعلم** ان المشهور بين القائلين بالطهارة استحباب النزح وقد عرفت فيما سبق ان هذا هو الذي يلتئم به شتات الاخبار ويشهد به القرائن الموجودة فيها بل قد عرفت انه يستفاد منها كراهة الاستعمال قبل النزح فليس استحباب النزح تعبديا محضا بل انما هو لدفع القذارة الحاصلة وان لم تبلغ مرتبة النجاسة الموجبة لحرمة الاستعمال وقد نسب الى الشيخ في التهذيب و العلامة في المنتهى القول بالطهارة ووجوب النزح تعبدا فان عنوا به الوجوب النفسي ففيه ما لا يخفى من البعد عن ظاهر الروايات خصوصا ما كان منها مشتملا على ان النزح يطهرها كيف ولو كان واجبا نفسيا لكان على الامام بيان متعلق الوجوب من انه يجب على المالك او على عامة المكلفين كفاية وكيف كان فلا شبهة في فساد هذا الاحتمال وعدم استفادة الوجوب النفسي من الاوامر في مثل هذه الموارد ولذا لا يتوهم احد بعد استماع تلك الاوامر عدم جواز طم الابار النجسة ووجوب حفظها مقدمة لامتثال الواجب المطلق اعني النزح وان ارادوا الوجوب الشرطي لاستعمالها فيما يشترط فيه الطهارة من الماكول والمشروب و الطهارة الحدثية والخبثية فرجع الى القول بالنجاسة الا ان يفرق بينهما فيما يلاقيه بعد الجفاف ولكنك خبير بعدم امكان تنزيل اخبار الطهارة النافية للباس عن مائها على ارادة نفي الباس عن ملاقيه بعد الجفاف فان لابد اشتراطه لاستعماله في التطهير عن الحدث والخبث فيرده التصريح في جميع الاخبار المتقدمة الدالة على الطهارة ما عدا صحيحة ابن بزيع بنفي الباس عن الوضوء منها او عدم وجوب اعادته فراجع **وهل** يطهر ماء البئر على القول بنجاسته بمطهرية سائر المياه النجسة ام ينحصر مطهره في النزح قولان ولا يهمنا التعرض لتحقيقه بعد البناء على كون البئر كالجاري في عدم الانفعال كما انه لا يهمنا التدقيق في تحقيق مقدار ما يجب نزحه لكل من النجاسات على القول بالوجوب وكذا تنقيح ما يتبع الماء في الطهارة من الالات وحواشي البئر وما يعتقر من القطرات النازلة من الدلو و الرشحات الواقعة في البئر الى غير ذلك من الفروع الخفية التي لابد من تحقيقها على القول بالنجاسة وحيث انك عرفت في صدر الكتاب ان ادلة السنن تتحمل من المسامحة ما لا تتحملها ادلة الغرائم فالاولى على ما اخترناه من استحباب النزح هو الاقتصار في المقام على نقل الروايات الواردة وغيرها مما يصلح ان يكون مدركا لاثبات الاستحباب وقد اشرنا فيما سبق ان احسن وجوه الجمع بين الاخبار المختلفة حملها على اختلاف مراتب الاستحباب والله العالم **ولما رجح** المصنف ره القول

بالنجاسة **قال** وطريق تطهيره بنزح جميعه ان وقع فيها مسكر والمراد بالمسكر هنا ما كان مايعا بالاصالة واطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق بين قليله و كثيره وبه صرح المتاخرون على ما في المدارك ويدل عليه صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلم في البئر يبول فيها الصبي او يصب فيها بول او خمر فقال ينزح الماء كله وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ان سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب نزح منها سبع دلاء فان مات فيها ثور او نحوه او صب فيها خمر نزح الماء كله وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا سقط في البئر شئ صغير فمات فيها فانزح منها دلاء قال فان وقع فيها جنب فانزح منها سبع دلاء وان مات بعير او صب فيها خمر فلينزح **وفي** رواية كردويه عن ابي الحسن ع بعد ان سئله عن البئر يقع فيها قطرة دم او نبيذ مسكر او بول او خمر قال ينزح منها ثلثون دلوا ويمكن الجمع بينها بحمل الصحاح على ارادة الكثير كما يؤيده التعبير فيها بلفظ الصب وروى زرارة عن ابي عبد الله ع في بئر قطرت فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير في ذلك كله واحد ينزح منه عشرون دلوا فان غلب الريح نزحت حتى تطيب وهذه الرواية وان كان مورد السؤال فيها القليل الا ان الجواب بظاهره يعم الكثير ايضا كما لا يخفى واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب كما في المدارك لم يفرقوا بينها وبين سائر المسكرات محتجين عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمها وفيه تامل كما قد يتامل في ثبوت حكم الخمر اعني نزح الجميع لو وقع فيها عصير عنبي بعد اشتداده ما لم يذهب ثلثاه ان قلنا بنجاسته او وقع فيها فقاع لو لم نقل بنزح الجميع لغير المنصوص و لكن عن الشيخ ومن تاخر عنه الحاق الفقاع بالخمر في الحكم المذكور بل عن الغنية الاجماع عليه وهو كاف في المقام بعد البناء على المسامحة خصوصا مع اعتضاده بما في الروايات من انه خمر مجهولة او خمرة استصغرها الناس ولو لا بادر الخمرية من وجه الاستفادة لكان ما في الروايات حجة معتبرة **فليتامل** و الفقاع في القاموس كرمان هذا الذي يشرب سمي به لما يرتفع في راسه من الزبد وعن الانتصار انه الشراب المتخذ من الشعير **او** وقع فيها مني من انسان او غير انسان مما له نفس سائلة وقيل باختصاصه بالانسان واعترف جماعة بعدم العثور على نص فيه ولكنه قد يحتج عليه بما عن السرائر والغنية من دعوى الاجماع عليه وقد نص في محكي السرائر بعدم الفرق في معقد اجماعه بين المني من سائر الحيوانات **او** وقع فيها احد الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس على قول مشهور بل عن السرائر والغنية الاجماع عليه وعن المصنف ره في المعتبر بعد نسبة هذا القول الى الشيخ واتباعه اعترافه بعدم الوقوف على نص في هذه الدماء بالخصوص قال ولعل الشيخ نظر الى اختصاص دم الحيض بوجوب ازالة قليله وكثيره من الثوب فغلظ حكمه في البئر والحق به الدمين الاخرين لكن هذا التعليل ضعيف فالاصل ان حكمه حكم بقية الدماء عملا بالاحاديث المطلقة انتهى **وربما** نوقش في وجود احاديث مطلقة في حكم الدم لان اغلب اخباره وردت في موارد خاصة مثل دم الطير والشاة ودم الرعاف وما عداها يمكن دعوى انصرافها الى ما عدا الدماء الثلثة **اقول** دعوى الانصراف قابلة للمنع فالقول بالتسوية بين الدماء وجيه واوجه منه الالتزام بكون نزح الجميع افضل استنادا الى الاجماعين المنقولين والله العالم او مات فيها بعير اجماعا كما عن غير واحد نقله ويدل عليه صحيحة الحلبي المتقدمة بل وكذا صحيحة ابن سنان حيث قال فيها وان مات فيها ثور او نحوه او صب فيها خمر فلينزح لكون البعير نحو الثور فالاظهر بالنظر الى هذه الصحيحة كون الثور واشباهه كالبعير في هذا الحكم وتعبير المصنف ره كغيره بموت البعير فيها انما هو لاجل متابعة النص ووروده في النص على الظاهر لاجل جريه مجرى العادة فالاظهر ثبوت هذا الحكم لها لو وقع فيها البعير بعد موته والله العالم فان تعذر استيعاب مائها لغلبته وكثرته في نفسه او لتجدد النبع لا لامر اخر اقتصارا على ما يتبادر الى الذهن من النص تراوح عليها اربعة رجال كل اثنين دفعة يوما الى الليل بلا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه رواية عمار الساباطي عن الصادق ع وهي طويلة قال في آخرها وسئل عن بئر وقع فيها كلب او فارة او خنزير قال تنزف كلها فان غلب عليه الماء فلتنزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت وعن كاشف اللثام مرسلا الى ابي الحسن الرضا ع فان تغير الماء وجب ان ينزح الماء فان كان كثيرا وصعب نزحه فالواجب عليه ان يكتري اربعة رجال يستقون منها على التراوح من الغدوة الى الليل ونوقش فيهما بضعف السند وفي الاولى مضافا الى انها ضعيفة السند متروكة الظاهر متهافتة المتن ومع ذلك فموردها اعيان مخصوصة فلا تصلح مستندا لاثبات الحكم على وجه العموم **اقول** اما المناقشة في الرواية الاولى بضعف السند فهي مدفوعة بانها موثقة وقد حقق في محله حجية خبر الثقة خصوصا مثل عمار الذي ادعى الشيخ في محكي العدة اجماع الامامية على العمل برواياته وروايات امثاله ولا سيما في مثل هذه الرواية المشهورة بين الاصحاب واما تهافتها من حيث اقحامه لفظة ثم فهو غير مقتض لطرح الرواية المعتبرة وترك العمل بها خصوصا بالنسبة الى ما لا تهافت فيه وهو كون التراوح موجبا للتطهير في الجملة وربما وجهوا التهافت بوجوه جلها بل كلها لا يخلو عن بعد كقرائته ثم بفتح الثاء او تقدير قال بعدها او كونها للترتيب الذكري او انها بمعنى الفاء فيكون تفريعا على الكلام السابق او كونها من زيادات عمار وكيف كان فلا يهمنا معرفته بعد انعقاد الاجماع على عدم اعتبار امر آخر زائد على التراوح في يوم هذا مع انها على ما رواها في الوسائل خالية عن هذا التهافت فانه رواها هكذا وسئل عن بئر يقع فيها كلب و فارة او خنزير قال تنزف كلها قال الشيخ يعني اذا تغير الماء ثم قال ابو عبد الله ع فان غلب عليها الماء فلينزف يوما الى الليل يقام عليها قوم الخ **واما** مهجورية ظاهرها من حيث ايجابها نزح الجميع للاشياء المذكورة فيها مع مخالفته

للاجماع فيعرضا نرّبا لنسبة الى سائر فقراتها خصوصا مع عمل الاصحاب بها ولو نوقش بمثل ذلك في اخبار البئر فلا يكاد يوجد رواية سالمة عنها وهي من اقوى شواهد الاستحباب وقد حملها الشيخ على صورة تغيّر البئر بالامور المذكورة ولكلّ خبر بان حملها على الاستحباب والالتزام بمفادها اولى من تقييدا طلاق موت الفارة بما اذا تغيّر مثل هذه البئر بها ثم ان مقتضى الجمود على ظاهر النص وفتاوى الاصحاب اعتبار كونه في اليوم فلا يكفي مقداره من الليل او الملفق منهما وكذا اشتراط كون النازح اربعة رجال دون النساء والصبيان والخناثى فضلا عن ان ينزح ما لها الدواب وان لم يقصر نزحها عن نزح الرجال واما اشتراط عدم كونهم ازيد من الاربعة فلا يفهم من الرواية والفتاوى لان الظاهر سوقها لبيان اقل ما يجزي خصوصا مع عدم التنصيص على الاربعة في رواية عمار التي هي عمدة ما يستند اليها في هذا الباب فلا ينافيها قيام قوم كثيرين يشتغلون بالنزح اثنين اثنين بل الظاهر جواز نزحهم ثلثة ثلاثة او ازيد لو لم يكن كثرتهم موجبة للتعطيل نعم ظاهرها عدم كفاية ما لو تراوح ثمانية رجال في نصف يوم بان يرسل دلوان في البئر وربما تخطى بعضهم عن مورد النص فقوّى عدم اعتبار ما لا مدخلية له في زيادة النزح وربما صرّح بعض بعدم اعتبار بعض هذه الامور ككونهم رجالا لو لم يقصر نزح غير الرجال عن نزحهم وقال بعض مشايخنا قدس سره والتحقيق اخذ كل ما يحتمل فيه ان له دخلا في التطهير من زيادة القوة وعدم البطوء ونحو ذلك دون الباقي للعلم بانه ليس المدار على التعبد المحض فيكتفي بالواحد والاثنين من الرجال والنساء والصبيان بل الدواب ايضا لو لم يقصر نزحها عن الاربعة رجال ولا يكتفي مثلا بنزح الثمانية في نصف يوم وان لم يقصر عن نزح الاربعة لاحتمال المدخلية في طول الزمان في التطهير ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يتم بعد العلم بعدم مدخلية بعض الخصوصيات وكون اخراج هذا المقدار من الماء في طول يوم سببا للتطهير ودعوى العلم بذلك عهدتها على مدعيه والاحوط هو الاقتصار على اربعة رجال بان يشتغل اثنان منهم بالنزح على سبيل التبادل من اول طلوع الفجر الى الليل وقيل من اول طلوع الشمس الى الغروب كما يؤيده الرواية الثانية لانه هو يوم الاجير بل لعله هو الذي ينسبق الى الذهن من الرواية الاولى ايضا والاول احوط كما ان الاولى والاحوط تهيئة المقدمات القريبة فضلا عن البعيدة قبل اليوم وكذا الحاق جزء مما قبل اليوم وما بعده به من باب المقدمة العلمية وهل يعتبر اشتغال الاثنين باخراج الدلو من البئر بان يعين كل منهما الآخر في ذلك كما صرح به بعضهم ام يكفي اشتغالهما في الجملة ولو باخراج احدهما الدلو وتفريغ الآخر منه وجهان ولو قيل بلزوم اشتغالهما في كل بئر على ما يتعارف فيها ويناسبها لكان اوفق باطلاق النص والفتاوى **وقيل** بنزول احدهما في البئر فيملي الدلو ويجذبها الآخر وفيه انه خلاف المتعارف فلا ينسبق الى الذهن من الاطلاق وكيف كان فليس لهم ترك النزح واشتغالهم جميعا بعمل كما هو ظاهر وقيل بجواز اجتماعهم في مثل الصلوة والاكل مما قضى العادة باجتماعهم فيه **وفيه** ان العادة غير قاضية بالاجماع في الاكل والصلوة في مثل المقام مما لا بد من اشتغال بعضهم بالعمل وقيل يجوز لهم الصلوة جماعة دون سائر الاعمال والصلوة فرادى ولعل وجهه عموم ادلة استحباب الجماعة وفيه ما لا يخفى لان عموم الاستحباب لا ينافي شرطية النزح في يوم كامل لطهارة البئر ولو بني على تخصيصها بمثل هذه العمومات لجاز لهم ارتكاب جميع المستحبات من النوافل وغيرها كتشييع الجنائز وزيارة المؤمنين وقضاء حوائجهم وفساده ظاهر وطريق تطهيره بالمعنى الاعم من الطهارة المصطلحة او النظافة المطلقة حتى يناسب كلا القولين بنزح كرّ ان مات فيها دابة والمراد منها هنا على الظاهر خصوص الفرس والبغل لا مطلق المركوب ومطلق ما يدب على الارض بل يظهر مما حكاه في المجمع عن المصباح ان هذا المعنى هو الذي يراد منها عرفا عند الاطلاق قال واما تخصيص الفرس والبغل بالدابة عند الاطلاق فعرف طار وتطلق على الذكر والانثى او حمار او بقرة ويدل عليه رواية عمرو بن سعيد بن هلال قال سألت ابا جعفر ع عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة قال فقال كل ذلك نقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار والجمل فقال كرّ من ماء قال واقل ما يقع في البئر عصفور ينزح منها دلو واحد وعن موضع من التهذيب قال حتى بلغت الحمار والجمل والبغل فقال كرّ ويظهر من سوق الرواية كونها مسوقة لبيان حكم اصناف الحيوانات فيستفاد منها حكم كل حيوان هو شبه الحمار والبغل والجمل من حيث الجثة مثل الفرس والبقرة والثور ونحوها ولا ينافيها ما تقدم من نزح الجميع للبعير والثور على المختار من استحباب النزح وتنزيل الاختلاف الواقع في الاخبار على اختلاف مراتب الفضل نعم على القول بالوجوب لا بد من طرح هذه الرواية بالنسبة الى الجمل ونحوه اعني الثور لصحيحي الحلبي وابن سنان المتقدمتين كما انه على هذا القول لا يمكن الاتكال على ما ادعيناه من الظهور في استفادة حكم اصناف الحيوانات من هذه الرواية لمخالفته لما عليه بناء العلماء ومعارضته لكثير من الاخبار التي ستمر عليك مما ورد في السنور والكلب وشبهه بل الانصاف انه لا بد على القول بالنجاسة من طرح هذه الرواية لكونها مع ضعف سندها معارضة في جل فقراتها بما هو اقوى منها دلالة والاقتصار في العمل بها على ما افتى الاصحاب بمضمونه مع انهم طرحوها في اكثر فقراتها ليس في الحقيقة الا الاعتماد على عمل الاصحاب اذ لا يبقى مع هذه الموهنات وثوق بمثل هذه الرواية وفي صحيحة الفضلاء عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع في البئر يقع فيها الفارة والدابة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب وتوضأ ووجه الجمع على المختار ما عرفت وعلى القول بالوجوب لا بد من الالتزام باجمال الدلاء وكون سائر الاخبار رافعا لاجمالها والله العالم وعن المصنف في المعتبر انه

استشكل في الحاق الفرس والبقرة بالحمار وقرب الحاقهما بما لا نص فيه قال فيما حكي عنه بعد ان ذكر الفرس والبقرة ونسب الحاقهما بالحمار الى المشايخ الثلثة وطالبهم بدليل الالحاق فان احتجوا برواية ابن سعيد قلنا هي مقصورة على الحمار والبغل فان قالوا هما مثلهما في العظم طالبناهم بدليل التخطي الى المماثل من اين عرفوه ولو ساغ البناء على المماثلة في العظم لكانت البقرة كالثور ولكان الجاموس كالجمل وربما كان الفرس في عظم الجمل ثم قال ومن المقلدة من لو طالبته بدليل المسألة لادعى الاجماع لوجوده في كتب الثلثة وهو غلط وجهالة ان لم يكن تجاهلا فالاوجه ان يجعل الفرس والبقرة في قسم ما لم يتناوله نص على الخصوص انتهى واعترض عليه بظهور رواية ابن سعيد في كون الحيوانات المذكورة فيها من قبيل الامثال لشهادة قوله حتى بلغت الحمار والجمل والبغل بعد سؤاله عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور والشاة بان مقصود السائل لم يكن الا معرفة حكم الحيوانات بترتيب جثتها فيفهم منها حكم البقرة والفرس وفيه ما عرفت من عدم جواز الاعتماد على هذا الظاهر على القول بالوجوب اذا لم يعتمد العلماء على هذه الرواية بان يجعلوها اصلا كليا في هذا الباب مع انه على هذا التقدير يفهم منها حكم اغلب الحيوانات بل جميعها الا ما شذ وندر كما لا يخفى واعترض عليه ايضا بدخولهما في مفهوم الدابة المنصوص على حكمها في صحيحة الفضلاء فلا وجه لالحاقهما بما لا نص فيه وفيه ما عرفت من ان من لوازم القول بالوجوب الالتزام باجمال الدلاء الواردة في الصحيحة فهي غير مجدية في عد مطلق ما يعمه لفظ الدابة مما ورد فيه النص بالخصوص اذ ليس المقصود من ورود النص فيه الا استفادة حكمه منه لا مجرد ورود نص مجمل فيه اللهم الا ان يدعى بعد الالتزام بنزح الجميع لما لا نص فيه ظهور الرواية في عدم وجوب نزح الجميع لمطلق الدابة وهذا لا ينافي اجمالها بالنسبة الى تعيين مقدار النزح فيفهم منها اجمالا انه لا يجب للفرس والبقرة نزح الجميع فيتم القول بنزح الكر لهما بعدم القول بالفصل ان تم فتأمل **و**ينزح سبعين ان مات فيها انسان اجماعا كما عن الغنية والمنتهى وظاهر غيرهما ومستنده رواية عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه في البئر فقال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع في بئر الماء فيموت فيه فاكبره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح منها دلو واحد وما سوى ذلك فيما بين هذين وعن المصنف في المعتبر ان هذه الرواية رواتها ثقات وهي معمول بها بين الاصحاب انتهى ولا يبعد ان يكون مراد الامام ع من قوله اكبره الانسان ما هو اكبر بحسب الجثة فتكون الرواية منزلة على الغالب اذ وقوع مثل الجمل واشباهه في البئر نادر فلا ينافيها وجوب نزح الجميع لها وعلى هذا يستفاد من هذه الرواية حكم كل ما يموت في البئر ولا يكون جثته اكبر من الانسان ويحتمل ان يكون المراد من قوله اكبره الانسان كونه اكبر بالنسبة الى حكم النزح بمعنى ان مقداره اكثر من غيره لكن يضعفه عدم استفادة الاصحاب منها ذلك كما يفصح عن ذلك نزاعهم في ان الفرس والبقرة واشباههما مما لا نص فيه فلو فهموا من هذه الرواية هذا المعنى لجعلوه اصلا متبعا في حكم كل ما يموت في البئر بحيث لا يرفع اليد عنه الا بما هو اخص منه كما لا يخفى ثم ان ظاهر الرواية كغيرها من الاخبار الواردة في بيان ما ينزح لموت سائر الحيوانات في البئر في بادي النظر اختصاص الحكم بما لو وقع فيها حيا فمات ولكنه قد اشرنا فيما سبق ان المتفاهم من مثل هذه الروايات بواسطة ما هو المغروس في الاذهان من نجاسة الميتة ليس الا ان هذا المقدار من النزح هو الذي يقتضيه انفعال البئر بملاقاة هذه النجاسة من دون ان يكون لوقوعه حيا وزهاق روحه فيها مدخلية في الحكم فالتعبير بوقوعه في البئر وموته فيها جار مجرى الغالب نظير قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فعلى هذا لا فرق بين ما لو مات في البئر او وقع فيها ميتا نعم يتوجه التفصيل ح بين المسلم والكافر لو مات فيها بخلاف ما لو وقع فيها ميتا كما عن المحقق والشهيد الثانيين فانه لو وقع الكافر فيها حيا فمات ليس انفعال البئر مستندا الى ميتة الانسان لان البئر انفعلت قبل الموت فلا مانع ح من الالتزام بوجوب نزح الجميع لو قلنا بذلك فيما لا نص فيه واما لو وقع فيها ميتا فمقداره سبعون لان الانسان يعم المسلم والكافر كما يعم الصغير والكبير والذكر والانثى نعم لو قلنا بان الرواية مسوقة لبيان حكم ما لو وقع الانسان في البئر حيا فمات بان يكون وقوعه حيا من قيود الموضوع فالاوجه عدم التفصيل بين المسلم والكافر لعموم النص ودعوى انصرافه الى المسلم ممنوعة وما يقال من ان وقوع الكافر وخروجه حيا يوجب نزح الجميع لكونه مما لا نص فيه فلا يجوز ان يكون موته بعد الوقوع موجبا لتقليل مقداره يتوجه عليه انه اجتهاد في مقابل النص مع ان المتجه على تقدير تسليم المدعى قلب الدليل بان يقال انه يفهم من عموم الرواية حكم ما لو مات الكافر فيها ولا يجوز ان يكون خروجه حيا موجبا لزيادة مقداره فيخرج بذلك عن كونه مما لا نص فيه لا يقال ان الرواية مسوقة لبيان ما ينزح لاجل موته فيها فنجاسة كفره ليس الا كنجاسة خارجية مثلا صفرة ثوبه او بدنه مما لم يرد فيها نص بالخصوص كالمني لانا نقول ان نجاسة كفره من الاعراض اللازمة لهذا الصنف فاذا عمه الدليل فكانه نص على انه لو وقع الكافر في البئر فمات ينزح منها سبعون دلوا وحيثيات الجهتين متلازمتان لا يصح تنزيل الحكم على ارادته من جهة دون اخرى نظير ما لو نفي الباس عن الصلوة ناسيا في الثوب المتلطخ بجزء الكلاب فانه لا يمكن ان يدعى ان الحكم بالصحة من جهة نجاسته لا من جهة كونه فضلة غير المأكول هذا ولكن لقائل ان يقول بوضوح الفرق بين التنصيص على حكم الفرد وبين ارادته في ضمن العام فان اطلاق نفي الباس عن الصلوة في عذرة الكلب المنسية وارادة نفي البأس من حيث نجاستها قبيح واما ارادته في ضمن العام كما لو قيل لا باس بالصلوة في النجاسة المنسية فلا قبح فيها اصلا ولتمام الكلام مقام آخر

والله العالم ويطهر بنزح خمسين ان وقعت فيها عذرة فذابت هي فضلة الانسان قيل سميت بذلك لانها كانت تلقى في العذرات وهي افنية الدور
والمراد بالذوبان تفرق الاجزاء وشيوعها في الماء ومستنده رواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن العذرة تقع في البئر قال ينزح منها عشر
دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون وانما اوجب الخمسين مع ان المروي اربعون او خمسون لاحتمال كون الترديد من الراوي فلا يحصل اليقين
بزوال اثر الملاقاة الا بالخمسين فيستصحب ولكن احتمال كونه من الامام ع اوفق بظاهر الرواية فالقول بكفاية الاربعين وحمل الزائد على
الفضل اظهر وفي صحيحة علي بن جعفر المتقدمة نفي خوف الباس عن الوضوء بماء بئر وقع فيه زنبيل عذرة رطبة او يابسة وهي عادة لا تنفك عن
الذوبان ويطهر ايضا بنزح خمسين ان وقع فيها كثير الدم كدم ذبح الشاة على المشهور بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه ولم يظهر مستنده والمروي
صحيحا عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع في رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت في بئر ماء واوداجها تشخب دما قال ينزح منها ما بين الثلثين الى
الاربعين وعن جملة من القدماء والمتاخرين العمل بما في الصحيح فهو الاقوى والمتبادر من مثل هذا التحديد دخول الطرفين في المحدود كما
يتبادر ذلك من قوله ع في الرواية الاتية سئلته عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فالخدشة فيما ذكره المصنف ره في معنى الرواية
من ثلثين الى اربعين في غير محلها وعن المفيد انه ينزح للدم الكثير عشر دلاء واستدل له بصحيحة ابن بزيع عن البئر تكون في المنزل فيقطر فيها
قطرات من بول او دم الى ان قال فوقع بخطه في كتابه ينزح منها دلاء بتقريب ان اكثر عدد يضاف الى هذا الجمع عشرة فيجب ان يؤخذ بها اذ لا
دليل على ما دونها وفيه بعد الاغماض عن ان موردها قليل الدم مناقشة ظاهرة وروى زرارة عن ابي عبد الله ع في بئر قطرت فيها قطرة دم او خمر
قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير في ذلك كله واحد ينزح منه عشرون دلوا فان غلب الريح نزحت حتى تطيب ظاهر الجواب عدم الفرق بين
قليله وكثيره والله العالم ويطهر بنزح اربعين ان مات فيها ثعلب او ارنب او خنزير او سنور او كلب وشبهه واستدل له برواية سماعة عن الصادق ع
قال وان كان سنورا او اكبر منه نزحت ثلثين دلوا او اربعين ورواية القسم عن علي عن ابي عبد الله ع قال والسنور عشرون دلوا او ثلثون او
اربعون دلوا والكلب وشبهه وعن المعتبر انه نقل الرواية عن كتاب الحسين بن سعيد من غير ترديد هكذا سئلته عن السنور فقال اربعون دلوا والكلب
وشبهه وروى في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية العجلي عن ابي عبد الله وابي جعفر عليهما السلم في البئر تقع فيها الدابة والفارة والكلب
والطير فيموت قال تخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب وتوضا وفي الصحيح عن علي بن يقطين عن ابي الحسن موسى ع قال سئلته عن البئر تقع فيها
الحمامة والدجاجة والفارة او الكلب والهرة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها انشاء الله وفي الصحيح عن ابي اسامة عن ابي عبد الله ع
في الفارة والسنور والدجاجة والكلب والطير قال اذا لم تتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء فان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح
وفي رواية ابي عمر المتقدمة ما بين الفارة والسنور الى الشاة سبع دلاء وعن ابي مريم قال حدثنا جعفر قال كان ابو جعفر ع يقول اذا مات الكلب
في البئر نزحت وقال ابو جعفر ع اذا وقع فيها ثم اخرج منها حيا نزح منها سبع دلاء وفي رواية ابي بصير فان سقط فيها كلب فقدرت ان تنزح ماءها
فافعل وهذا ظاهر الاستحباب وفي رواية اسحق بن عمار فاذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة والانصاف انه لو لم يكن القول بالطهارة
دليل الا اختلاف الاخبار لكفاه شاهدا اذ كيف يعقل الطرح او التاويل في مجموع هذه الاخبار التي نقطع اجمالا بصدور اغلبها مع
وضوح دلالتها على المراد بحيث لا يتطرق فيها شائبة اجمال واهمال حتى يرتكب فيها التاويل فلا بد من ان يكون منشأ الاختلاف اما التقية
ونحوها او كون الحكم مستحبا قابلا للاختلاف باعتبار المراتب والموارد والله العالم ولبول الرجل ايضا اربعون دلوا لرواية علي بن ابي حمزة
عن ابي عبد الله ع في بول الرجل قال ينزح منها اربعون دلوا وعن الحلي في السرائر دعوى تواتر الاخبار عن الائمة الطاهرين بان ينزح لبول الانسان
اربعون دلوا وفي رواية كردويه المتقدمة ينزح منها القطرة بول او دم ثلثون دلوا وفي صحيحة ابن بزيع المتقدمة ينزح منها القطرات لبول دلاء وفي
رواية عمار عن ابي عبد الله ع في البئر يبول فيها الصبي او يصب فيها بول او خمر قال ينزح الماء كله ويطهر بنزح عشر دلاء للعذرة الجامدة اي ما لم تتفرق
اجزائها رطبة كانت ام يابسة ومستنده رواية ابي بصير المتقدمة وللقليل الدم كدم ذبح الطير والرعاف اليسير ايضا عشر دلاء وفي محكي السرائر حد اكثر القليل
ما نقص عن دم الشاة ولم يعلم مستنده كاصل الحكم بالعشرة فيه نعم عن الحلي نسبته الى روايات اصحابنا ولا يبعد ان يكون منشأ النسبة استفادته ذلك من المروي
مستفيضا في الصحيح وغيره في البئر الواقع فيها الطير المذبوح او قطرة دم او قطرات من الدم انه ينزح منها دلاء اما بدعوى عدم كون مثل هذه الصيغة
حقيقة فيما دون العشرة فيحمل على اقل ما به يتحقق الطبيعة وينفي الزائد بالاصل او بتقريب ان العشرة اكثر عدد يضاف الى هذا الجمع فيجب ان يؤخذ بها اذ لا
دليل على ما دونه ويتوجه على التقريب الاول عدم التسليم وعلى الثاني انه لا مجال للتمسك بالاصل مع اطلاق الدليل المقتضي لكفاية المسمى في الامتثال
خصوصا مع انه ع في رواية علي بن جعفر قال ينزح منها دلاء يسيرة ففي التوصيف تنصيص على عدم ارادة اكثر ما يمكن ارادته من هذه الصيغة ويطهر
بنزح سبع دلاء لموت الطير للاخبار المستفيضة منها مضمرة سماعة عن الفارة تقع في البئر او الطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء
وفي رواية يعقوب بن عثيم اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء وروى عن ابي عبد الله ع في بعض الصحاح المتقدمة للطير والدجاجة

خمس دلاء وعن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع ان عليا ع كان يقول الدجاجة ومثلها تموت في البئر ينزح منها دلوان او ثلثة فاذا كانت شاة
او ما اشبهها فتسعة او عشرة وكذا يطهر بنزح سبع دلاء لموت الفارة اذا تفسخت على المشهور او انتفخت بناء على كون الانتفاخ من مراتب التفسخ
لان الانتفاخ يوجب تفرق الاجزاء وان لم تنقطع في الحس وفيه نظر ولكنه عن الغنية دعوى الاجماع على كونه بحكم التفسخ وكيف كان
فمستند اصل الحكم رواية ابي سعيد المكاري اذا وقعت الفارة في البئر فتسلخت فانزح منها سبع دلاء وفي خبر ابي عيينة اذا خرجت فلا باس
وان تفسخت فسبع دلاء فيقيد بمفهوم هاتين الروايتين اطلاق الامر بالسبع لموت الفارة كمضمرة سماعة ورواية يعقوب المتقدمتين كما انه
يتقيد بمنطوقهما رواية عمار عن ابي عبد الله ع عن الفارة والوزغة تقع في البئر قال ع ينزح منها ثلث دلاء فيحمل هذه الرواية على ما اذا لم
تتفسخ وفي رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع في الفارة تقع في البئر قال ع اذا ماتت ولم تنتن فاربعين دلوا واذا انتفخت فيه او نتنت
نزح الماء كله وعن مسائل علي بن جعفر ينزح عشرون اذا تقطعت وفي موثقة عمار المتقدمة نزح الجميع وفي غير واحد من الاخبار الصحيحة
المتقدمة يجزيك ان تنزح منها دلاء وفي بعضها التصريح بان ذلك يطهرها انشاء الله وكذا يطهر بنزح سبع دلاء لبول الصبي الذي ياكل
الطعام ولم يبلغ لرواية منصور بن حازم عن عدة عن ابي عبد الله ع قال ينزح منه سبع دلاء اذا بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة
او نحوها وانما قيدوا الصبي باكل الطعام لرواية علي بن ابي حمزة الاتية المحمولة على الصبي الذي لم ياكل الطعام وفي رواية معاوية بن
عمار ينزح الماء كله لبول الصبي وقد حملها الشيخ على حصول التغير به وفيه من البعد ما لا يخفى ولاغتسال الجنب الخالي بدنه عن النجاسة
في اي ماء البئر للاخبار المستفيضة التي تقدم بعضها وهل يختص الحكم باغتساله فيها كما هو ظاهر المتن وغيره ام يعم مطلق مباشرة الجنب
كما هو صريح المحكي عن جماعة وجهان من اطلاق بعض الاخبار كصحيحة ابن مسلم اذا دخل الجنب البئر ينزح منها سبع دلاء ورواية عبد الله بن
سنان ان سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب فانزح منها سبع دلاء ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق الى الاغتسال فيها ثم
ان مقتضى اطلاق النصوص عدم الفرق بين ما لو اغتسل ارتماسا او ترتيبا ودعوى انصرافها الى الاول عرية عن الشاهد بل ربما يظهر
من السؤال في رواية ابي بصير ارادة الغسل الترتيبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الجنب يدخل البئر فيغتسل قال ينزح سبع دلاء ثم على القول
بنجاسة البئر بملاقاة النجس هل النزح في المقام لنجاسة البئر تعبدا ام لسلب الطهورية ام انه تعبد شرعي صرح الشهيد الثاني بالاول ونفى عنه
البعد بعد ورود النص وانفعال البئر بما لا ينفعل به غيرها وعن ظاهر المعتبر والمختلف الثاني وعن بعض الثالث ويضعف الاول بانه لا يمكن
استفادة مثل هذا الحكم الذي يستبعده الذهن من مجرد الامر بالنزح الذي لم يعلم انحصار سببه في النجاسة وانما يفهم النجاسة في سائر الموارد
لاجل القرائن الخارجية والمناسبات المغروسة في الاذهان المنتفية كلها في فرض طهارة الملاقي ولذا لا يظن باحد من القائلين بالنجاسة ان يقول
بنجاسة البئر بموت العقرب والوزغة وسام ابرص مع ورود الامر بالنزح لها والحاصل انه لا يمكن اثبات مثل هذا الحكم الا بنص صريح في ان البئر تنجس
بهذا الشيء الذي ليس بنجس والا فلو ورد التنصيص على النجاسة من دون ان يصرح بكونها مسببة عن نفس الاغتسال لا ينسبق الى الذهن الا انها
لاجل ملاقاة ما في بدن الجنب من النجاسة العرضية كما هو الغالب نظير الامر باراقة الاناء الذي ادخل الجنب يده فيه قبل غسلها فانه لا يفهم
من اطلاق ذلك نجاسة يد الجنب قبل الغسل تعبدا او نجاسة الماء الملاقي لها بالتعبد الشرعي بل المناسبات المغروسة في اذهان المتشرعة تصرف
الاطلاق الى ما لو كانت اليد قذرة وقد تقدم نظير ذلك في مبحث انفعال الماء القليل وبذلك ظهر لك ضعف الاستدلال لهذا القول
بقوله ع في رواية ابن ابي يعفور المتقدمة في ادلة القول بالنجاسة ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم اذ بعد تسليم ظهور الافساد في
ارادة النجاسة والاغماض عما ذكرناه فيما سبق ان الرواية على هذا التقدير منصرفة الى ما اذا اشتمل بدنه على النجاسة فالاوفق بالقواعد
كون النزح لسلب الطهورية ان قلنا به في الماء المستعمل في رفع الحدث ولم نقل بالتفصيل بين القليل والراكد وغيره ما لم يستهلك ولو لم نقل
بذلك فالاوفق هو الالتزام بكراهة الاستعمال وكون النزح مستحبا في خصوص المقام ونظائره مثل موت العقرب والوزغة وسام ابرص
وان قلنا بنجاستها في سائر الموارد اذ لا ملازمة بين المقامين والله العالم ولوقوع الكلب وخروجه حيا كما عن المشهور لرواية ابي مريم قال
حدثنا جعفر قال كان ابو جعفر ع يقول اذا مات الكلب في البئر نزحت وقال ع اذا وقع فيها ثم خرج حيا نزح منها سبع دلاء ويطهر بنزح خمس دلاء
لذرق الدجاج الجلال كما عن المفيد والديلمي والحلي وعن الشيخ في جملة من كتبه اطلاق لفظ الدجاج ولعله بناء منه على نجاسته وكيف كان فلم يظهر
لنا مستنده في الحكم والله العالم وينزح ثلث دلاء لموت الحية على المشهور بل عن السرائر نفي الخلاف فيه وفي محكي المعتبر انه يمكن الاستدلال عليه
برواية الحلبي اذا مات في البئر حيوان صغير فانزح دلاء ولكنه في رواية ابن سنان للدابة الصغيرة سبع دلاء وعن ابن بابويه انه افتى بذلك وحكي عنه
ايضا انه اوجب دلوا واحدا وعن المفيد الحاق الوزغة بالحية في نزح الثلث كما عن الشيخ ايضا الحاقها مع العقرب وعن ابي الصلاح الحاق العقرب
وفي الوزغة دلو واحد ومستند الثلث للوزغة صحيحة معاوية بن عمار الاتية واما العقرب ففي رواية منهال انه ينزح لها عشر دلاء قال قلت لابي

عبد الله ع العقرب تخرج من البئر ميتة قال استق منها عشر دلاء قال قلت فغيرها من الجيف قال الجيف كلها سواء الا جيفة قد اجيفت فان كانت جيفة قد اجيفت فاستق مأة دلو فان غلب عليها الريح بعد مأة دلو فانزحها كلها وكذا ينزح الثلث لموت الفارة اذا لم تتفسخ او تنتفخ لصحيحة معوية ابن عمار قال سئلنا ابا عبد الله ع عن الفارة والوزغة تقع في البئر قال ينزح منها ثلث دلاء وقيل ما بعد المتفسخ جمعا بينها وبين الاخبار السابقة وحكى القول بوجوب السبع لها عن بعض لبعض الاطلاقات المتقدمة وعن ابي بصير دلو واحد ويترح دلو واحد لموت العصفور وشبهه لقول الصادق ع في رواية عمار المتقدمة واقله العصفور ينزح منها دلو واحد ويستفاد حكم ما هو شبيه العصفور بالتقريب المتقدم وبول الصبي الذي لم يتغذ بالطعام كما عن الشيخين وابن البراج واستدل عليه في محكي التهذيب برواية علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن بول الصبي الفطيم يقع في البئر قال دلو واحد والاستدلال بها مبني على حملها على المشرف على الفطام لعدم العامل بها في غير ذلك وعن المهذب البارع ان الرضيع هو المعبر عنه في الروايات بالفطيم وربما وجه الاستدلال بدلالة الرواية على المدعى بالاولوية ونوقش بعد جواز الاخذ بالمفهوم بعد كون المنطوق غير معمول به عند الاصحاب وعن ابي الصلاح وابن زهرة وجوب الثلث ولم يظهر مستندها وفي رواية منصور بن حازم المتقدمة اطلاق نزح السبع لبول الصبي كما انه ورد الامر بنزح الجميع مطلقا لبول الصبي في رواية معاوية بن عمار والله العالم وفي رواية كردويه عن ابي الحسن ع في بئر يدخلها ماء المطر فيه البول والعذرة وابوال الدواب وارواثها وخرء الكلاب قال ينزح منها ثلثون دلوا وقد اشتهر الرواية بين الاصحاب وافتوا بمضمونها بحيث عبروا في فتاويهم بالفاظ الرواية فلا يلتفت الى ضعف كردويه بل جهالته خصوصا على القول باستحباب النزح والله العالم **واعلم** ان مقتضى اطلاقات الاخبار ان الدلو التي ينزح بها ليس لها حد مضبوط بل المدار فيها على ما جرت العادة باستعمالها في الآبار اعني الدلاء المتعارفة التي يبيعونها في الاسواق للاستقاء ولم تكن من المصاديق التي يتردد اسميتها لها صغرا او كبرا ودعوى انصراف اطلاقات الاخبار الى ما كانت متعارفة في عصر الائمة وبلدهم عليهم السلام ممنوعة لولا قضاء العادة بكثرة الاختلاف بين الدلاء المتعارفة في كل عصر وكون مثل هذه الدلاء المتعارفة في هذه الاعصار متعارفة في الاعصار السابقة ايضا وكون اهالي الاعصار السابقة نوعا اشد قوة واعظم جثة لا يقتضي عدم كون مثل هذه الدلاء التي يستقى بها عامتهم جوابهم متعارفة لديهم بل الاعتبار يقتضي تعارفها فيهم من الاطلاق وترك التعرض لبيان مقدار الدلو في شيء من الاخبار مع شدة اختلاف الدلاء ان المدار على العدد المعين لا على مقدار الماء الذي ينزح من البئر نعم قد يتوهم انسباق الدلو المتعارفة المعتادة في كل بئر بالنسبة الى خصوص هذه البئر من الاطلاقات **ويدفعه** ان الانصراف في مثله بدوي منشاه انس الذهن والا فبعد الالتفات الى ان الدلو ربما تتبدل او تحترق او تنعدم لا يبقى في الذهن خصوصية للدلو التي جرت العادة باستعمالها في خصوص البئر التي ينزح منها ولذا لا يتوهم احد حال اشتغاله بنزح المقدر عدم كفاية اتمام المقدر بدلو آخر لو تلفت دلوه في الاثناء الا ترى هل يتوقف احد بعد ان سمع من الامام ع انه ينزح سبع دلاء لموت الفارة في حكم البئر التي حفرها فوجد فيها فارة قبل ان يستعملها او انه ينزح منها سبع دلاء باي دلو يحصل بيده نعم الاحوط في زماننا هذا اختيار ما كان من الدلاء المتعارفة اكبرها ولعله لا يخلو عن قوة اذ لا وثوق بكون الصغار المتعارفة في هذه الازمنة متعارفة في عصرهم والله العالم **فروع** ثلثة الاول حكم صغير الحيوان في النزح حكم كبيره بعد صدق الاسم الذي تعلق به الحكم في عناوين الادلة وانسباق كبيره الى الذهن عند الاطلاق ليس على وجه يعتد به في صرف الادلة عن اطلاقها الثاني اذا وقعت في البئر اسباب متعددة للنزح فهل يوجب تعددها تضاعف النزح مطلقا ام لا مطلقا فيتداخل الكل في فرض اتحادها بل يدخل الاقل تحت الاكثر في فرض الاختلاف او يفصل بين اختلاف اجناس النجاسة وتماثلها فيقال بان التعدد في الاول موجب لتضاعف النزح وجوه بل اقوال اقويها على ما يقتضيه الجمود على ظواهر الادلة التعبدية هو الاول لان مقتضى دليل كل نوع سببيته وقوعه لانفعال البئر وايجاب نزح المقدر او استحبابه وتقييد سببيته بما اذا لم يكن مسبوقا او مقارنا لسبب آخر تصرف في ظواهر الادلة التعبدية من دون دليل ودعوى انصراف ادلة كل نوع في حد ذاتها الى ما لو حدث انفعال البئر بذلك النوع دون ما لو وقع في البئر بعد انفعالها بسبب آخر مع اخصيتها من المدعى اذ الاسباب المتعددة قد توجد دفعة يدفعها ان مقتضاها عدم ثبوت الحكم المقدر لهذا النوع لو سبقه نجاسة اخرى مقدرها اقل من مقدره مع انه لا يقول به احد اللهم الا ان يدعى ان معروفية احكام النجاسات الخبيثة واتحاد آثارها في الجملة وتداخل اخفها في اشدها تصرف هذه الاطلاقات الى ما لا ينافيها وفيها تامل **والحاصل** ان مقتضى اطلاق دليل كل نوع عموم تاثيره في جميع مصاديقه وتوقف زوال اثره على نزح مقدره المنصوص نعم مقتضى الاصول العملية عند الشك في تاثير السبب الثاني في ايجاب النزح عدمه الا ان اطلاقات الادلة حاكمة على الاصول وبعد احراز التاثير بالاطلاقات فالاصل ايضا يقتضي بقاء ذلك الاثر الى ان يحصل القطع بالمزيل مثلا لو قال المولى لعبده ان جائك زيد فاعطه درهما وان صلى ركعتين فاعطه درهما فاتفق حصول السببين في الخارج فمقتضى اطلاق القضيتين وجوب اعطاء درهمين اذ لو لم يجب الا درهم واحد للزم ان لا يكون كل منهما سببا مستقلا بان يكون مجموعهما سببا واحدا على تقدير وجودهما دفعة او يكون الاول سببا لا غير على تقدير ترتبهما في الوجود وهو

خلاف ظاهر القضية الشرطية لان ظاهرها كون الشرط سببا مستقلا للجزاء فلا يعقل تواردهما على معلول واحد شخصي وما يقال من ان العلل الشرعية معرفات فلا يمتنع تواردها على معلول واحد مما لا محصل له ولا يقاس المقام بما لو اختلفت الجزاءات ماهية وتصادقت على فرد حيث تلتزم بكفاية ايجاد الفرد الجامع للعناوين في امتثال الجميع كما لو قال ان جاءك زيد فاكرم فقيرا وان جاءك عمرو فاكرم هاشميا فانه يجوز له في الفرض الاقتصار في امتثال كلا الامرين على اكرام فقير هاشمي لان اختلاف الطبيعتين ذاتا كاف في امكان كون كل منهما معروضا للوجوب في حد ذاته واطلاق الطلب في كل منهما يقتضي جواز امتثاله في ضمن اي فرد من افراد كل من الطبيعتين فلا مانع من ايجاد كلتا الطبيعتين بوجود واحد في ضمن الفرد الجامع بقصد امتثال الجميع واما بعد فرض اتحاد ماهية الجزاء كما فيما نحن فيه فيمتنع تعلق حكمين متضادين او متماثلين بها الا بلحاظ وجوداتها المتكثرة وسيجيء المقام مزيد توضيح وتحقيق في مبحث الوضوء عند تعرض المصنف رح لتداخل الاغسال وكذا الايقاع بما لو قال القائل ان زنى زيد فاقتلوه وان سرق فاقتلوه وان ارتد فاقتلوه في ان توارد الاسباب لا يوجب الا تأكد الوجوب لا تعدد الواجب لان عدم تاثير كل من الاسباب في ايجاب مستقل في المثال منشأه عدم قابلية المحل للتاثير لا قصور السبب عن التاثير ومن المعلوم ان قابلية المحل من شرائط التاثير عقلا فالكلام في مسئلة التداخل انما هو فيما اذا امكن التاثير نعم نظيره فيما نحن فيه ما اذا توارد اسباب متعددة لنزح الجميع وهذا خارج عن موضوع المبحوث عنه وانما الكلام فيما اذا امكن تضاعف النزح بتعدد اسبابه وحيث ان المفروض امكان تضاعف النزح وتمامية السبب في ايجابه بمقتضى ظواهر الادلة فيجب ان يتعدد بتعدده الاثر ويتضاعف النزح نعم للخصم اما انكار الدليل على ان الاثر الحاصل من هذه الاسباب المختلفة المقتضية لايجاب النزح اعني انفعال البئر بهذه الامور امر وحداني بسيط غير قابل للتعدد والاشتداد كالحدث الاصغر الحاصل من اسباب مختلفة وكنجاسة الثوب الحاصلة من ملاقاة البول او غيره فلا يكون تعدد الاسباب الا مؤكدا لوجوب نزح المقدار المعين المزيل لهذا الاثر الخاص بحكم العقل واما اثبات ان نزح الاربعين مثلا رافع لمطلق الاثر الحاصل في البئر مما لا يزداد نزحه على الاربعين واحدا كان الاثر ام متعددا لا سبيل له الى الاول خصوصا بعد ملاحظة اختلاف المقدرات الكاشف عن مغايرة مقتضياتها **واما الثاني** فقد يستدل له باطلاق الامر بالجزاء لانه اذا قال الشارع اذا اغتسل الجنب في البئر فانزح سبع دلاء واذا مات الفار فيها فانزح سبع دلاء فمقتضاه كفاية نزح السبع مطلقا لكل من السببين والا للزم تقييد اطلاق السبع بما عدا السبع التي نزحت اولا من دون دليل **وفيه** ان كونه تقييدا في الجملة مسلم ولكن الدليل عليه هو اطلاق الشرط بضميمة حكم العقل باستحالة تعلق وجوب آخر بتلك الطبيعة الا بلحاظ تحققها في ضمن فرد آخر فعلى المتشبث باطلاق الجزاء رفع اليد عن اطلاق الشرط وتقييد سببيته بما اذا لم يسبقه سبب آخر فاين يبقى ح جزاء حتى يتشبث باطلاقه وتمام التحقيق في مسئلة التداخل نعم للخصم ان ينكر اطلاقات الادلة بان يقول عمدة المستند في الباب هي الاجماعات المحكية او المحققة ومن المعلوم انها في محل الكلام غير مجدية **واما** الاخبار فاغلبها وردت جوابا عن الاسئلة التي ظاهرها الاستفهام عن حكم البئر التي تحدث نجاستها بما وقع فيها وما عداها من الاخبار المطلقة فاغلبها غير معمول بها بظاهرها فلا يبقى فيها ما يمكن الاستدلال باطلاقها الا اقل قليل وقد اشرنا فيما سبق الى ان دعوى الانصراف فيها ايضا غير بعيدة الا انه لا بد من التامل التام في كل واحد واحد من اخبار الباب حيث انا قوينا طهارة البئر واستحباب النزح فلا يهمنا مثل هذه التدقيقات بعد البناء على المسامحة ووضوح رجحان الاحتياط فنلخص ان الاوفق بالقواعد مع وجود دليل لفظي صالح لان يتمسك باطلاقه انما هو تضاعف النزح ولكن مع ذلك ايضا في تضعيفه مع التماثل بان يقع في البئر افراد متعددة من نوع واحد من النجاسات ولو تدريجا بحيث يعد في العرف كل واقعة مصداقا مستقلا للطبيعة تردد لمكان دعوى القطع بانه لا يفهم عرفا من اطلاقات الاخبار ولو لاجل الامور المغروسة في اذهانهم الا كونها مسوقة لبيان كيفية تطهير البئر اذا انفعلت بملاقاة النجاسة الموجودة فيها من دون ان يكون لكيفية حدوثها في البئر كوقوعها دفعة او دفعات مدخلية في الحكم فمعنى قوله اذا وقعت العذرة في البئر فانزح عشر دلاء على ما يساعد عليه الفهم العرفي ان البئر المنفعلة بهذه النجاسة مطهرها عشر دلاء وهذا المعنى وان كان مقتضاه تخصيص التاثير بالفرد الاول والغاء الشرطية بالنسبة الى ما عداه من الافراد الا انه لا ضير فيه بعد مساعدة العرف عليه بل لنا ان نقول ان المتبادر من قوله اذا وقعت العذرة في البئر فانزح عشر دلاء او اذا اغتسل الجنب فانزح سبع دلاء انما هو سببية طبيعة الشرط اعني ملاقاة العذرة او اغتسال الجنب من حيث هي بلحاظ تحققها في الخارج لثبوت الجزاء من دون ان يكون لخصوصياتها التشخيصية مدخلية في ثبوت الحكم ومعلوم ان الطبيعة من حيث هي لا تقبل التكرر وانما المتكرر افرادها التي لا مدخلية لخصوصياتها في الحكم وقضية كون السبب هي الطبيعة عند تحققها في ضمن افراد متعددة انما هي حصول المسبب بتحققها في ضمن الفرد الاول وكون سائر الافراد اسبابا بتأثيره فيكون تحققها في ضمن الفرد الثاني بمنزلة بقائها في ضمن الفرد الاول بعد حصول المسبب فكما ان عدم تاثيرها ثانيا في الفرض الثاني ليس منافيا لظاهر الدليل كذلك في الفرض الاول واتصاف ملاقاة العذرة مثلا التي هي السبب بالوحدة عند استدامتها الى الزمان الثاني وبالتعدد عند تجددها في ضمن الفرد الثاني انما يصلح فارقا اذا كان الحكم

معلقا على الافراد دون الطبيعة ضرورة ان المؤثر في الفرض الثاني انما هو حصول المسمى سواء تعدد الفرد او اتحد يلزم لا تعدد تحقق منتهى الطبيعة بتنجز التكليف بالجزاء ويكون بقاء الطبيعة في ضمن الفرد الاول لحدوثها في ضمن الفرد الثاني تماما مدخلية لذى التاثير نعم هي سبب شأني فائدتها منع النزح عن التاثير في التطهير ما دام وجودها فظهر لك ان عدم التضاعف هو الاقوى وان كان احوط التضعيف ولو حصل من تعاقب الافراد عنوان مقدره اكثر من مقدر العنوان الذي حصل اولا كما اذا وقع في البئر دمان قليلان متعاقبان بحيث صدق على المجموع الدم الكثير يجب نزح مقدر الكثير بلا اشكال على القول بعدم التضاعف لاطلاق ما دل على سببية الدم الكثير لنزح خمسين ودعوى انصراف دليله الى ما لو وقع المجموع دفعة غير مسموعة بعد ما اشرنا اليه مرارا من ان المدار على ما يتفاهم عرفا من هذه الادلة انما هو على وجود كل من هذه النجاسات في البئر وملاقاة ما يناله من دون ان يكون لكيفية حدوثها مدخلية في الحكم ولذا لم نعرف بين ما لو مات حيوان في البئر او وقع فيها ميتا واما لو قلنا بالتضاعف ففي وجوب اكثر الامرين او الجمع بين مقدر الجميع والمجموع من حيث المجموع او ضم مقدر ما عدا الجزء الاخير الموجب لحدوث العنوان الطارئ وجوه لا يخلو اخيرها عن قوة ولكنه صرح شيخنا المرتضى ره بان الاقوى هو الاول ولم يتعرض للوجه الاخير اصلا قال في توضيح ما قواه ان الوقوعين بملاحظة مجموعهما سبب واحد للخمسين وبملاحظة كل منهما منفردا سببان للعشرة يوجبان عشرين ولا يحكم هنا بالسبعين بتوهم اقتضاء المجموع خمسين وكل منهما عشرة لان مغايرة المجموع لكل واحد مغايرة اعتبارية فلا تعدد في الخارج فالمؤثر لوقوعان باحد الاعتبارين فالموجود في الخارج على سبيل البدل اما اسباب متعددة للعشرة واما سبب واحد للخمسين فلا وجه لالغاء تاثير مصداق السبب الموجب للاكثر واما الموجب للاقل فلا ينتفي تاثيره لكنه يتداخل في الاكثر لما ذكرنا من عدم الجمع بين مقتضاهما اي الحكم بالسبعين والحاصل انه بعد البناء على تداخل مقتضى المصداقين لوجودهما على سبيل البدل باحد الاعتبارين فلا معنى لتداخل الاكثر في الاقل الا اسقاط الزائد مع وجود سببه وهو طرح لاطلاق دليله من غير تقييد بخلاف تداخل الاقل في الاكثر فانه لا يوجب الغاء فلو فرضنا ان التعدد يقتضي ازيد من خمسين كما اذا وقع القليل سبع مرات فصاعدا بالثامن كثيرا فانه وان صدق على المجموع وقوع الدم الكثير الا انه يصدق ايضا وقع فيه الدم سبع مرات بل ثمانية دماء قليلة فلا معنى لالغاء ما يوجبه كل مرة وليس في ذلك الغاء لمقتضى مصداق الدم الكثير انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** ما ذكره انما يتم بالنسبة الى الجزء الاخير الذي هو سبب لحدوث عنوان الكثير فهذا الجزء من حيث ذاته مقتض لايجاب عشرة ومن حيث انه سبب لحدوث عنوان الكثير سبب لايجاب خمسين وتاثيره في ايجاب خمسين ينافي استقلاله في ايجاب العشرة لان الاول موقوف على عده جزء مما وقع والثاني على كونه فردا بانفراده والحاصل انه لا يجوز ان يكون هذا الجزء سببا لايجاب ستين عشرة لذاته وخمسين للعنوان الطارئ لما عرفت من تنافي الاعتبارين واما ما عدا هذا الجزء فقد وجد مؤثرا في ايجاب العشرة فلا ينقلب عما وجد عليه مثلا اذا كان ما وقع اولا موجبا للعشرة ثم ضم اليه ما يوجب كثرته فهذا الجزء الثاني المؤثر في طرو عنوان الكثير سبب لايجاب خمسين فوجب ان يكون الخمسون غير العشرة التي وجب بالسبب السابق والا للزم تقديم المسبب على سببه وليس بقاء اثر السبب الاول دائرا مدار بقاء عينه حتى يؤثر بعد صيرورته كثيرا انه لابد وان يكون تاثيره باحد الاعتبارين فوقوعه في البئر سبب تام لايجاب العشرة من دون ان يكون لبقائه مدخلية في ذلك نعم لبقائه دخل في حدوث العنوان الموجب للخمسين بالسبب الثاني وبعد حدوث هذا العنوان يتبدل الموضوع الاول فكانه وقع في البئر دم قليل واخرج عنه ثم وقع فيه دم كثير فيجب الجمع بين مقتضاهما على القول بالتضاعف لكنك عرفت ان الاقوى في المماثلين خلافه واولى بعدم التضاعف ما لو وقع بعض واحد شخصي مكررا فانه لا ينبغي التردد في حكمه لا لمجرد دعوى القطع بان النجاسة الواحدة لا يتعدد اثرها حتى يقبل المنع بل لما عرفت من عدم مساعدة العرف على استفادة التضاعف في مثل الفرض من اطلاق الادلة والمناقشة في عمومها الاحوال خصوصا بالنسبة الى احوال نفس الفرد وبحكمه ما لو وقع ابعاض حيوان له مقدر منصوص دفعة او تدريجا لان كل جزء على تقدير انضمامه لسائر الاجزاء في كل وقعة لم يكن مؤثرا في تضاعف النزح لكونه من قبيل ما لو تكرر الواحد الشخصي مع عدم الانضمام اولى بعدم التاثير ولذا لم يتردد المصنف ره في حكم هذا الفرض واستثناه من مطلق المماثلين بقوله الا ان يكون بعضا من جملة لها مقدر فلا يزيد حكم ابعاضها عن جملتها وقد عرفت انه لو وقعت جملتها مكررة لا ينبغي التردد في عدم التضاعف ولكن يمكن المناقشة فيه بان غاية ما يمكن استفادته من الادلة بالدلالة التبعية انما هو عدم زيادة حكم جزء الحيوان عن جملته وهذا لا يقتضي الحاق ابعاضه مع تخالفها نوعا وعدم صدق اسم ذلك الحيوان عليها بالمماثلين فضلا عن جعلها بمنزلة تكرر شخص الحيوان فالحاقها بالمتخالفين اشبه ويدفعها ان تخالف الابعاض نوعا لا يقتضي الحاقها بالمتخالفين بعد اشتراكها في الجهة الموجبة للتنجيس لان نجاسة اجزاء الكلب مثلا انما هي باعتبار كونها بعضا من الكلب وهذه الجهة مشتركة بين الكل فنجاستها متماثلة نعم في كون وقوع الابعاض مترتبة بمنزلة تكرر شخص الحيوان تامل

ولكنه لا تامل في عدم التضاعف وان قلنا به في المماثلين ايضا اذ ليس لنا في خصوص الاجزاء دليل لفظي حتى يمكن التمسك باطلاقه لاثبات تعدد وقد عرفت فيما سبق ان مقتضى الاصول العملية عدمه وفي المقام فروع كثيرة ليس في التعرض لها كثير فائدة على اختاره والله العالم **الفرع الثالث** اذا لم يتغير ما بايدينا من الادلة الشرعية للنجاسة مقدر موضوح لنزح جميع ما فيها على الاشهر الاظهر استصحابا للنجاسة المعنوية التي نلتزم بتحققها على القول بالطهارة ولا يعارضه اصالة البراءة عن التكليف بنزح الجميع لحكومة الاستصحاب عليها نعم لو قيل بان النزح واجب نفسي مستقل من دون ان يتوقف عليه جواز الاستعمال **او قيل** بانه مستحب كذلك لاتجه القول بعدم لزوم الزائد عن القدر المتيقن لان الاصل براءة الذمة عن المشكوك هذا ولكن لمانع ان يمنع انفعال البئر بالنجاسات الغير المنصوصة كما احتمله في المعتبر بل حكي قولا في المسئلة بدعوى ان ادلة اخبار الطهارة على طهارتها مطلقا على انه يجب تخصيصها بما ورد فيه نص بالخصوص وحيث ان المختار عدم نجاسة البئر واستحباب النزح بالمعنى الذي عرفته فيما سبق فلا يهمنا الاطالة في تضعيف هذا الاحتمال وتحقيق صحته امكان اثبات استحباب النزح في الجملة في غير المنصوص بعد ذهاب المشهور اليه ولو لاجل المسامحة في ادلة السنن كما انه لا يهمنا الفحص عما يصلح ان يكون مستند القولين الآخرين المحكيين في المسئلة وهو نزح اربعين ونزح ثلثين وقد صرح شيخنا المرتضى ره بانه لم يعلم المستند لهما ثم لو قلنا بنزح الجميع كما هو الاظهر فان تعذر نزحها لم يطهر بمقتضى الاستصحاب الا بالتراوح فيطهر به بلا خلاف فيه ظاهرا ولعله لفهم التعدي من حديث التراوح وفيه ما فيه لولا المسامحة والله العالم واذا تغير احد اوصاف مائها بالنجاسة الواقعة فيها ينجس اجماعا ويطهر على المختار بزوال تغيره بشرط امتزاجه بماء عاصم كما تقدم تفصيل القول فيه في الجاري المتغير واما على القول بالنجاسة ففيه احتمالات بل اقوال قيل بنزح حتى يزول التغير فيطهر عملا بظاهر ما دل على كفاية زوال التغير في طهارته مثل رواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عما يقع في الابار فقال اما الفارة واشباهها فينزح منها سبع دلاء الا ان يتغير الماء فينزح حتى يطيب وموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع عن الفارة تقع في البئر او الطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء وان كان سنورا او اكبر منها نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين وان انتن حتى يوجد النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء وصحيح الشحام عن ابي عبد الله ع في الفارة والسنور والدجاجة والكلب والطير قال اذا لم تنفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء وان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح وفي خبر زرارة فان غلب الريح نزحت حتى يطيب والمناقشة في هذه الاخبار بعدم كونها مسوقة الا لبيان عدم كفاية المقدرات المنصوصة كخمس دلاء او سبع دلاء عند التغير لا لبيان كفاية زوال التغير في الطهارة حتى يتمسك باطلاقها مدفوعة بشهادة العرف على انه كما يفهم من هذه الروايات ان نزح خمس دلاء او سبع دلاء او غيره موجب لطهارة البئر ما لم تتغير كذلك يفهم منها ان ازالة التغير بالنزح ايضا موجب لطهارتها **فدعوى** الاهمال فيها غير مسموعة نعم لا يحسن الاستدلال لهذا القول بصحيحة ابن بزيع المتقدمة في ادلة القول بالطهارة فانها وان كانت واضحة الدلالة على المدعى الا ان القول بالانفعال مبني على طرح هذه الصحيحة او تاويلها بحمل الافساد على معنى آخر غير النجاسة لكونها مما لا ينتفع بما بها اصلا الا بعد استهلاكه بماء طاهر كاعيان النجاسات وغيره ذلك من التوجيهات ومن المعلوم انه بناء على عدم ارادة النجاسة من الافساد لا تدل الرواية الا على ترتب زوال الفساد بالمعنى الذي اريد منها على زوال التغير لا الطهارة وهل يكفي على هذا القول ازالة التغير مطلقا او بشرط ان لا يزول قبل استيفاء المقدر فالمدار على اكثر الامرين من نزح المقدر ومزيل التغير وجهان بل قولان من اطلاق الاخبار فيخصص بها مطلق الاخبار الواردة في انواع النجاسات ومن امكان دعوى انصرافها الى ما يزول تغيره قبل استيفاء المقدر كما هو الغالب في مواردها بل ربما يستشعر من سياقها ان الحكم في صورة التغير اشد فان المراد منها بيان عدم كفاية المقدرات المنصوصة عند التغير واعتبار امر زائد عليها والله العالم **ثم** على القول بوجوب اكثر الامرين فلو لم يكن للنجاسة المغيرة مقدر منصوص فهل يكفي فيه زوال التغير لاطلاق ما دل على كفايته ام يجب نزح الجميع وجهان بل قولان اقواهما الثاني لاحتمال ان يكون مقدرها في الواقع نزح الجميع ومع قيام هذا الاحتمال لا مجال للتمسك بالاطلاق بعد البناء على انصراف المطلق الى غير مثل الفرض كما عليه ابتناء هذا القول وقيل يجب ازالة التغير اولا ثم نزح المقدر ان كان له مقدر والا فنزح الجميع **وفيه** ما عرفت من دلالة الاخبار السابقة على الطهارة بعد زوال التغير نعم لو قيل بذلك فيما لو ازيل تغيره قبل استيفاء المقدر بناء على التفصيل السابق فيما اذا كان التغير مستندا الى بقاء عين النجاسة كلون الدم لا كرائحة الجيفة لكان وجيها كما لا يخفى وجهه **وقيل** ينزح جميع مائها واستدل بالاخبار المستفيضة الامرة بنزح الجميع عند التغير ففي رواية معاوية بن عمار لا تعاد الصلوة ولا يغسل الثوب مما يقع في البئر الا ان ينتن فان انتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر **وفي** رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع في الفارة تقع في البئر واذا انتفخت فيه او نتنت نزح الماء كله **وفي** خبر منهال فان كانت جيفة قد اجيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب الريح عليها بعد مائة دلو فانزحها كلها **وفيه** ان مقتضى الجمع بينها وبين الاخبار السابقة حملها على ما اذا لم يزل التغير الا بنزح الجميع كما لعله الغالب فيما اذا كان التغير برائحة الجيفة كما هو مورد الروايات ورواية المنهال ايضا تشهد لهذا الجمع وكيف كان فان تعذر نزح الجميع لغزارته فعلى القول

تراوح عليه اربعة رجال كما عن الشيخ والاسكافي والصدوقين وابن حمزة لرواية عمار الواردة في التراوح عند غلبة الماء وتعذر نزح الجميع وقد حملها الشيخ على ما اذا تغير الماء وقيل انه يكفي ح بزوال التغير ولعل وجهه حمل اخبار زوال التغير على ما اذا تعذر نزح الجميع والاقل اي القول بنزح الجميع مع الامكان ومع عدمه فالتراوح هو الاولى بمراعاة الاحتياط من سائر الاقوال والاحتمالات المتقدمة والله العالم

فرع على القول بنجاسة ماء البئر بالملاقاة وكفاية ازالة التغير بالنزح في طهارته فلو زال التغير من قبل نفسه او بعلاج لا يطهر للاصل وح فهل يجب نزح المقدر ونزح الجميع او نزح ما يزول به التغير التقديري وجوه قد يقال بالاول لعموم ادلة المقدرات المقتصر في تخصيصها على المتغير ما دام متغيرا **وفيه** ان العموم مخصص بهذا الفرد فلا يصح التمسك لحكمه بعموم الحكم وليس زوال التغير موجبا لحدوث فرد آخر لان التغير وعدمه من احوال الفرد الخارج لا يتعدد بتعددها افراد العام حتى يقتصر في تخصيصه على القدر المتيقن فلا بد ح من الرجوع الى الاستصحاب الى ان نعلم المزيل وهو نزح ما يزول به التغير لو قلنا بان طهارته بهذا المقدار من النزح لو لم يكن متغيرا بالفعل اولى من طهارته مع التغير وان منعنا الاولوية فنزح الجميع لقاعدة ما لا نص فيه اللهم الا ان يقال انه يستفاد من ادلة المقدرات مثل ما دل على انه ينزح للفارة سبع دلاء ان نزح السبع مقتض لازالة النجاسة المكتسبة بملاقاة الفارة الا ان يمنعه التغير الفعلي عن التأثير فاذا زال المانع اثر المقتضي اثره فتأمل والله العالم و

اعلم انه يستحب ان يكون بين البئر والبالوعة والمراد بها على الظاهر مجمع نجاسات مايعة نافذة لا خصوص ماء النزح خمس اذرع بذراع اليد اذا كانت الارض المتوسطة بينهما صلبة مثل ارض الجبل وشبهها او كانت البئر فوق البالوعة قرارا وان لم يكن كذلك بان كانت البالوعة فوق البئر قرارا او مساوية وكانت الارض سهلة فسبع فالصور المتصورة في المقام ست يتباعد في الصورتين المتقدمتين منها بسبع وفي اربع منها بخمس وهي ما اذا كانتا في ارض سهلة وكانت البئر فوق البالوعة هذا هو المشهور بين الاصحاب كما عن غير واحد نقله واستدل عليه برواية قدامة بن ابي زيد الجمار عن الصادق ع قال سئلته كم ادنى ما يكون بين البئر بئر الماء والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبع اذرع وان كان جبلا فخمس اذرع ثم قال ان الماء يجري الى القبلة الى يمين القبلة ويجري عن يمين القبلة الى يسار القبلة ويجري عن يسار القبلة الى يمين القبلة ولا يجري من القبلة الى دبر القبلة ورواية الحسن بن رباط عن الصادق عليه السلم قال سئلته عن البالوعة تكون فوق البئر قال اذا كانت فوق البئر فسبعة اذرع واذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع من كل ناحية وذلك كثير ووجه الاستدلال بهما للمذهب المشهور ان كلا من الروايتين فيها اطلاق من وجه وتقييد من آخر فيجمع بينهما بحمل مطلقهما على مقيدهما يعني ان اطلاق الحكم بالسبع في رواية الحسن مقيد بما اذا لم يكن الارض جبلا بقرينة الرواية الاولى وكذا اطلاق الحكم بالسبع في الرواية الاولى مقيد بما اذا لم تكن البالوعة اسفل من البئر بقرينة الرواية الثانية واعترض على هذا الجمع غير واحد من الاعلام قال شيخ مشايخنا قده في جواهره لا يخفى عدم جريان مثل ذلك على القواعد بل المستفاد من مجموع الروايتين ان للسبعة لها سببان السهولة وفوقية البالوعة والخمسة ايضا لها سببان الجبلية واسفلية البالوعة ويحصل التعارض عند تعارض الاسباب كما اذا كانت الارض سهلة والبالوعة اسفل من البئر فلا بد من مرجح خارجي ح وكذلك لو كانت الارض جبلا والبالوعة فوق البئر ولعله بالنسبة الينا تكفي الشهرة في الترجيح فيكون تحكم كل منهما على الآخر بمعونتها وبالنسبة اليهم لا نعلم المرجح ولعله دليل خارجي انتهى كلامه رفع مقامه وحاصل الاعتراض ان الروايتين من قبيل العامين من وجه فلا وجه لتخصيص احدهما بالآخر من دون مرجح خارجي **ويدفعه** ان ظهور حكمة الحكم ومناسبة الحكم وموضوعه يجعلها في مورد المعارضة بمنزلة النص والظاهر ويعطي ظهورها فانما ذهب اليه المشهور بيان ذلك انه لا يخفى على الناظر في اخبار الباب ان حكمة الحكم بالتباعد صيانة ماء البئر عن الاختلاط بماء البالوعة فاذا قال الامام ع في مقام تحديد مقدار البعد ان كان سهلا فسبع اذرع وان كان جبلا فخمس اذرع يفهم من اطلاق كل من الفقرتين امران احدهما ان السبع اذرع مطلقا في الارض السهلة كافية في صيانة الماء عن الاختلاط بالنجس وكذا الخمسة اذرع في الارض الصلبة مط كافية في حفظ الماء فكانه قال الماء النجس لا يسري في الارض السهلة سبعة اذرع وفي الصلبة خمسة اذرع فيكفي السبع في الاول والخمس في الثاني وثانيا كذا الطلاق والكفاية في الفقرة الثانية بسبب المناسبة الموجودة بين الموضوع اعني جبلية الارض وصلابتها مع الحكم اعني كفاية ما دون السبع فتكون هذه الفقرة بمنزلة القضية المعللة من حيث الكفاية **وثانيهما** اعتبار السبعة اذرع في الارض السهلة مط وعدم كفاية الاقل منها في شيء من مصاديقها او كذا اعتبار الخمسة اذرع في جميع مصاديقها وعدم كفاية الاقل منها في شيء من المصاديق ولكن اطلاق كل من الفقرتين من هذه الجهة بعد ظهور حكمة الحكم ووضوح اختلاف المصاديق من حيث سراية النجس وعدمها موهون جدا للعلم بانه على تقدير كون البئر على قرارا من البالوعة او واقعة في جهة الشمال التي يجري منها العيون لا تحتاج صيانة مائها الى البعد الذي تحتاج في فرض سفلية البئر او مساواتها او وقوعها في غير جهة الشمال فينبغي ان يختلف مقدار البعد في هذه الصور ولا يكون مقدارا خاصا معينا حدا للجميع ولكنه لما لم يجب الاطراد في الحكمة خصوصا مع تعذر تعيين اقل ما يجزي في كل واحد واحد من المصاديق بعد اختلافها في الرخاوة والصلابة والفوقية والتحتية يجوز ان يعين الشارع مرتبة خاصة

كافية على الاطلاق وان كانت فوق الكفاية في بعض الموارد تحديدا ورد دليل مطلق كما فيما نحن فيه وجب التعبد بمضمونه والالتزام باستحباب هذا المقدار الخاص من باب التعبد والتسليم لامر الشارع الا ان هذا المعنى يصحح التمسك باصالة الاطلاق لا انه يقويها وهكذا الكلام في الرواية الثانية حرفا بحرف اذا عرفت ذلك علمت ان في مورد تعارض الروايتين اعني ما اذا كانت البالوعة اسفل والارض سهلة او اعلى والارض صلبة يدور الامر بين رفع اليد عن اطلاق السبع من الحيثية الثانية التي قد عرفت ان الاطلاق بالنسبة اليها في غاية الوهن وبين رفع اليد عن اطلاق الخمس من الحيثية الاولى التي هي في غاية القوة فرفع اليد عن الاول كما عليه المشهور هو المتعين والله العالم **ثم** لا يخفى عليك ان استحباب السبع في الارض السهلة مع تساوي القرارين كما عليه المشهور انما يفهم من اطلاق الرواية الاولى السالمة في هذه الصورة عما يزاحمها فالمناقشة فيه بانه لا مستند له مما لا وجه لها وهل يلحق بفوقية القرار فوقية البئر من حيث الجهة ام لا قد يستشعر ذلك من ذيل الرواية الاولى وقد ينسب الى بعض الروايتين من حيث ملاحظة كون صلابة الارض وعلو قرار البئر منشأ لكفاية الخمس فينبغي ان يكون كل ما هو مانع عن اختلاط الماء النجس منشأ لكفاية الخمس وقد يستظهر ذلك اي الفرق بين الجهات من بعض الروايات المصرحة بالفرق بينها كرواية سليمان الديلمي وان كان التحديد الواقع فيها مغايرا لما في هاتين الروايتين الا ان الاختلاف مبني على مراتب الاستحباب قال سئلت ابا عبد الله ع عن البئر يكون الى جنبها الكنيف فقال ان مجرى العيون كلها من مهب الشمال فاذا كانت البئر النظيفة فوق الشمال والكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع وان كان الكنيف فوق النظيفة فلا اقل من اثني عشر ذراعا وان كانت تجاهها بحذاء القبلة وهما مستويان في مهب الشمال فسبعة اذرع وفي رواية الحميري عن قرب الاسناد عن ابي عبد الله عليه السلم قال سئلته عن البئر يتوضأ منها القوم والى جانبها بالوعة قال ان كان بينهما عشرة اذرع وكانت البئر التي يستقون منها تلي الوادي فلا بأس **وفي** الحدائق والظاهر كونها تلي الوادي يعني كونها في جهة الشمال بناء على ان مجرى العيون منها ويظهر الفرق بين الجهات ايضا من حسنة الفضلاء المتقدمة في ادلة القائلين بنجاسة البئر بالملاقاة وقد حكي عن الاسكافي انه قال في مختصره ما لفظه لا استحب الطهارة من بئر تكون بئر النجاسة التي تستقر فيها النجاسة من اعلاها في مجرى الوادي الا اذا كان بينهما في الارض الرخوة اثنى عشر ذراعا وفي الارض الصلبة سبعة اذرع فان كانت تحتها والنظيفة اعلاها فلا بأس وان كانت محاذيها في سمت القبلة فان كان بينهما سبعة اذرع فلا بأس تسليما لما رواه ابن يحيى عن سليمان الديلمي عن ابي عبد الله انتهى ونوقش بعدم انطباق الرواية على مدعاه ويمكن تطبيقها على مذهبه بالجمع بينها وبين رواية ابن رباط المتقدمة على وجه لا يخلو عن تكلف ولا يحكم بنجاسة البئر بمجرد قربها من البالوعة الا ان يعلم وصول ماء البالوعة اليها فيحكم ح بنجاستها على القول بانفعال البئر بالملاقاة واما على المختار فيعتبر العلم بتغيرها باوصاف عين النجاسة الواصلة اليها ولا يكفي الظن بالوصول او التغير وان استحب النزح عند ترك التوضي منه لحسنة الفضلاء المتقدمة ويدل عليه مع موافقته للاصل رواية محمد بن القسم عن ابي الحسن ع في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة اذرع او اقل او اكثر قال ليس يكره من قرب ومن بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء واعتبار التغير على القول بكفاية مجرد الوصول في الانفعال لكونه السبب العادي للعلم بالوصول فاذا حكم بنجاسة الماء لم يجز استعماله في الطهارة اي لا يجوز التطهير به مط عن الحدث والخبث ولو مع الضرورة ولا استعماله في الاكل بجعله جزء من المأكول ولا استعماله في الشرب بشربه او جعله جزء من المشروب الا عند الضرورة فانه ما من حرام الا وقد احله الله لمن اضطر اليه والمراد بعدم جواز استعماله في الطهارة فسادها لا الحرمة فان الاظهر انه ليس للتطهير بالنجس حرمة ذاتية واما عدم جوازه في الاكل والشرب فالمراد به حرمتهما لا بمعنى ان اللفظ استعمل في معنيين كما قد يتوهم فان المراد بعدم جواز هذه الاستعمالات عدم مضيها في الشريعة وعدم شرعيتها اعم من ان يكون عدم امضاء الشارع لها لمفسدة فيها او لعدم ترتب الآثار المقصودة منها عليها لكن عدم امضاء الشارع للاكل والشرب مساوق لحرمتهما والا فلا معنى له فاراده الحرمة بالنسبة اليهما لخصوصية المورد لا لارادتها من اللفظ بعنوان الخصوصية فليتأمل **وقد** يتوهم ان المراد من نفي الجواز في المقام خصوص الحرمة وارادتها في غير الطهارة مما لا خفاء فيها واما فيها فلان الاستعمال في الطهارة لا يتحقق الا بقصد التطهير لان الافعال الاختيارية انما يعرضها العناوين المقصودة للفاعل وهو من هذه الجهة محرم لكونه تشريعا ومن جهة ذاته غير محرم ولكنه لا يسمى استعمالا الا في التطهير **وكيف** كان ذهب جماعة وغيره ممن تأخر عنه تصريح بعض حصر الحرام بالمذكورات دون غيرها من الاستعمالات كسقي الدواب والاشجار وبل الطين والحرق ونحوها وعن ظاهر جماعة من القدماء كالمفيد والسيد والشيخ والحلي عدم جواز الانتفاع بالمتنجس مط بل ربما يستظهر ذلك من المشهور بينهم ولا يظن بهم ارادة الاطلاق وقد يحتمل بعض من ملاحظة ظواهر كلمات القدماء وظواهر بعض الاخبار ان الاصل في المتنجس حرمة الانتفاع به الا ما خرج بالدليل وسيتضح لك ان الاقوى خلافه كما صرح به المصنف وغيره قال في محكي المعتبر الماء النجس لا يجوز استعماله في رفع حدث ولا ازالة خبث مط ولا في الاكل والشرب الا عند الضرورة واطلق الشيخ المنع من استعماله الا عند الضرورة لنا ان مقتضى الدليل جواز الاستعمال فترك العمل به فيما ذكرنا بالاتفاق

والنقل وبقي الباقي على الاصل انتهى ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر وجب الامتناع منهما وعدم استعمال شيء منهما في شيء مما
يشترط بطهارة الماء فان لم يجد غيرهما تيمم بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن جماعة من الاعلام دعوى الاجماع عليه لموثقة سماعة عن الصادق
في رجل معه اناءان وقع في احدهما قذر ولا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما ويتيمم وموثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله
مثلها وفي محكي المعتبر نسبتها الى عمل الاصحاب وعن المنتهى ان الاصحاب تلقت هذين الحديثين بالقبول ويدل عليه مضافا الى النص و
الاجماع قضاء العقل بحرمة المعصية ووجوب الاجتناب عن النجس الواقعي المعلوم بالاجمال المردد بين الانائين فيجب التحرز عن كل من
المحتملين تحرزا عن العقاب المحتمل **توضيح** هذا الدليل بحيث يتضح الاستدلال به لوجوب الاجتناب في كل شبهة محصورة هو ان اطلاق
الاوامر الواردة في الشريعة بالاجتناب عن النجاسات والمحرمات مقتض لوجوب الاجتناب عن الافراد الواقعية ولا يقع عقاب من ارتكب
المحرم الواقعي المردد بين الانائين بعد علمه به حتى يكون جهله التفصيلي عذرا في حقه كما في الشكوك البدوية ولم يرد من الشرع ما يدل
على جواز الارتكاب حتى يكون عذرا شرعيا بل لا يجوز عقلا ترخيص الشارع ارتكابه وجعل الجهل عذرا في حقه لاستلزام الترخيص في
المخالفة العمدية وهو ممتنع لان مخالفة الشارع في حد ذاتها كالظلم قبيحة بالذات فاذا كان الفعل بهذا العنوان فعلا اختياريا للمكلف
امتنع ان يعرضه جهة محسنة له حتى يتبعها الرخصة الشرعية هذا مع انه متى علم المكلف بوجود خمر مثلا بين الانائين وادرك العقل حرمتها
على الاطلاق وعدم رضاء الشارع بشربها استقل بوجوب التجنب عنها فلا يعقل ان يصدر من الشارع ما ينافيه اذ ليس للشارع ان يتصرف
في موضوع حكم العقل بوجوب الاطاعة نعم له ان يتصرف في موضوع حكمه الشرعي بان يخص الحرمة بالخمر المعلومة بالتفصيل لا مطلق الخمر
الا انه خلاف ظواهر الادلة المطلقة واما الاخبار الدالة على حلية ما لم يعلم حرمته فلا تنهض دليلا على تقييد المطلقات لكونها مسوقة لبيان
الحكم الظاهري المغيا بالعلم فلا يعقل ان يقيد بها لاجل جعل العلم غاية فيها تماما يؤكد اطلاق المطلقات كما لا يخفى والحاصل ان العلم بالموضوع المحرم وان كان
شرطا في تنجز التكاليف الواقعية عقلا ونقلا ولكن الذي اخذ شرطا في موضوع حكم العقل بالتنجز اعم من الاجمالي والتفصيلي بل كل طريق معتبر
فاذا علم المكلف بنجاسة احد الانائين فقد تنجز في حقه الامر بالاجتناب عن النجس الواقعي فيجب عليه بحكم العقل الاجتناب عن كل من الانائين
دفعا للعقاب المحتمل وقد يتوهم جواز ارتكاب بعض الاطراف وجميعها في التدريجيات بدعوى ان العقل لا يحكم الا بحرمة المخالفة القطعية ولا
وجوب للموافقة القطعية فلا ومن المعلوم ان العبد لا يعتقد المخالفة بارتكاب البعض وكذا في التدريجيات لا يعتقد المخالفة الا بعد الارتكاب
ولا دليل على حرمة تحصيل العلم بالمخالفة او بدعوى عدم شمول الخطابات الا لما علم نجاسته وحرمته او بدعوى ثبوت الرخصة من الشارع بجواز
ارتكاب كل مشكوك النجاسة او الحرمة وهي بعمومها تشمل الشبهة المسبوقة بالعلم الاجمالي ولكن العلم الاجمالي مانع عن ارتكاب الجميع دون البعض
فيحكم بجواز الارتكاب فيما عدا مقدار الحرام وفي الجميع ما لا يخفى اما الاول فلاستقلال العقل بوجوب الموافقة القطعية للاوامر الشرعية كحرمة
المخالفة القطعية ويستكشف ذلك من حكم العقلاء بحسن مؤاخذة العبد الذي امره سيده بالتحرز عن الخمر المردد بين الانائين لو شرب احدهما و
صادف الواقع ومن المعلوم انه لو جاز مؤاخذته على تقدير المصادفة يجب الاجتناب عن جميع المحتملات عقلا دفعا للضرر المحتمل واما الثاني فلانه
ان اريد دعوى ان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة بالتفصيل فالنجس او الحرام وكذا الدم او الخمر اسم لما علم انه نجس او حرام او دم او خمر مفصلا
ففيه بعد الاغماض عن عدم معقوليته انه خلاف المتبادر منها وان اريد دعوى انصراف الخطابات الى المصاديق المعروفة تفصيلا وانها الخاصة مفصلا ففيه
منع ظاهر مع ان مقتضاه عدم نجاسة الخمر المردد بين انائين وكذا عدم حرمتها في الواقع ولا يلتزم به احد واما الثالث فلما اشرنا اليه من منع العموم
اولا ووجوب ارتكاب التاويل بعد تسليم ظهورها فيه ثانيا لاستقلال العقل بقبح الترخيص في المعصية **فتأمل** ولتمام التحقيق مقام اخر و
ينبغي التنبيه على امور الاول ان الحكم بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة انما هو فيما اذا كان العلم الاجمالي مؤثرا في ثبوت خطاب منجز
بالاجتناب عن النجس المشتبه على كل تقدير بمعنى انه يعتبر في وجوب الاجتناب ان يكون كل واحد من الاطراف بحيث لو علم تفصيلا كونه هو النجس
المشتبه لتوجه الى المكلف بالنسبة اليه خطاب منجز بالاجتناب عنه فلو لم يكن بعض الاطراف كذلك بان لم يكن طرو النجاسة عليه موجبا لحدوث
تكليف منجز بالنسبة اليه كما اذا كان مما لا يتنجس بملاقاة النجس او كان مما اضطر المكلف الى ارتكابه بسبب سابق على العلم الاجمالي او كان
خارجا عن مورد ابتلاء المكلف فعلا بحيث يستهجن عرفا توجيه خطاب منجز بالنسبة اليه وان صح توجيه خطاب معلق بالابتلاء والوجه في
ذلك كله سلامة الاصل في مورد الابتلاء في جميع هذه الصور عن معارضة جريانه في الطرف الاخر لا يقال هذا انما يتم لو كان المانع عن
جريان الاصول معارضتها في موارد الابتلاء بالمثل واما لو قلنا باختصاص ادلتها بغير ما لو علم التكليف اجمالا فلا فرق بين كون
جميع اطراف المعلوم بالاجمال موردا للابتلاء ام لا لانا نقول مرجع دعوى الاختصاص الى انه لا يفهم من مثل قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه
قذر حكم الشبهة المقرونة بالعلم حيث ان النجاسة فيها معلومة وهذه الدعوى مسلمة فيما اذا كان العلم الاجمالي مانعا من استفادة حكم

مورد الشبهة من عمومات الادلة وهذا لا يكون الا اذا كانت الاطراف باسرها موردا للابتلاء لا ترى انه لو كان اوان متعددة في مورد
ابتلاء المكلف فاشتبه طاهرها بنجسها فالطبع وحده لا يلتفت فيه الى ملاحظة كل واحد واحد منها على سبيل الاستقلال حتى يحمل عليه حكم الشبهة
بل يرى نفسه عالما بنجاسة مرددة بين الاواني واما اذا لم يكن بعض الاطراف موردا للابتلاء فلا يعتني بعلمه اصلا بل ربما لا يلتفت اليه وانما
يلاحظ ما هو محل حاجته فيراه شبهة ويتمسك في تشخيص حكمه بعموم قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فما ادعيناه من سلامة الاصل في
هذه الموارد عن المعارض هو التحقيق الذي لا محيص عنه كما يشهد به ما استقرت عليه سيرة المتشرعة على ما هو المغروس في اذهانهم المجبول عليه
طباعهم هذا كله فيما اذا كان خروج بعض الاطراف عن مورد التكليف المنجز قبل حصول العلم الاجمالي واما لو خرج بعد العلم كما لو
احد الانائين في موضع نجس او اضطر الى ارتكابه بعد العلم فلا يتنجز الخطاب بالاجتناب بمجرد حصول العلم فلا بد من ترك جميع المحتملات
تحصيلا للقطع بالفراغ عن عهدة التكليف ومجرد اراقة بعض الاطراف وخروجه عن مورد الابتلاء لا يوجب رفع اليد عن التكليف
المنجز لا لاستصحاب وجوب الاجتناب كما توهم بل لحكومة العقل بوجوب الاجتناب بعد الاراقة كحكمه به قبلها ضرورة ان المناط في حكم العقل
بوجوب الاجتناب عن كل من الاطراف بعد العلم باصل الخطاب انما هو احتمال كون كل طرف هو النجس المعلوم وهذا المناط موجود بعد
الاراقة ايضا بالنسبة الى الطرف الباقي وانما المرتفع هو نفس العلم لا اثره وكيف لا والا لجاز ارتكاب اطراف الشبهة باراقة مقدار
الحرام اختيارا مع ان من المعلوم بديهة عدم مدخلية اراقة البعض في جواز ارتكاب الباقي وعدم الفرق بين الاراقة والعزم على ترك
الارتكاب وقد بينا عدم جواز الارتكاب في الصورة الثانية فكذا الاولى نعم لو حصل له العلم التفصيلي او دل دليل معتبر بعد ان علم
اجمالا بطرو نجاسة في احد الاواني بكون بعض الاطراف حين حصول العلم خارجا عن مورد التكليف المنجز كما لو علم تفصيلا او شهد
البينة على ان هذا الاناء الذي علم اجمالا بوقوع قطرة بول فيه او في غيره خمر فلغو ان العلم الاجمالي وان اعتقد حال حصوله تنجز التكليف
لان العلم اللاحق كاشف عن خطائه في اعتقاد التنجز بما اشرنا اليه ظهر لك ان المناط في ارتفاع اثر العلم الاجمالي انما هو قيام الطريق
على كون بعض الاطراف خارجا عن مورد التكليف المنجز سواء ارتفع بذلك العلم الاجمالي ام بقي على اجماله كما في المثال لا على ارتفاع نفس العلم
الاجمالي كما قد يتوهم والا لاشكل الامر في كثير من الموارد التي ليس التعرض لها مناسبا للمقام فليكن على ذكر لكي ينفعك في تلك الموارد
وقد ظهر بما ذكرنا ما في كلام السيد في المدارك بعد قول المصنف ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر وجب الامتناع منهما قال هذا مذهب
الاصحاب والمستند فيه ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري
ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما ويتيمم وهي ضعيفة السند بجماعة من الفطحية وذكر العلامة في المختلف ان اجتناب النجس
واجب قطعا وهو لا يتم الا باجتنابهما معا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفيه نظر فان اجتناب النجس لا يقطع بوجوبه الا مع تحققه بعينه
لا مع الشك فيه واستبعاد سقوط حكم هذه النجاسة شرعا اذا لم يحصل المباشرة بجميع ما وقع فيه الاشتباه غير ملتفت اليه وقد ثبت نظيره
في حكم واجدي المني في الثوب المشترك واعترف به الاصحاب في غير المحصور ايضا والفرق بينه وبين المحصور غير واضح عند التامل ويستفاد
من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء وخارجه لم ينجس بذلك الماء ولم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرناه فتأمل
انتهى **توضيح** ما فيه اما ما ذكره من ان الرواية ضعيفة السند ففيه انه لو بني على طرح مثل هذه الروايات التي هي من الموثقات المعمول بها
عند الاصحاب من غير استثناء كما اعترف به في صدر كلامه وصرح به المحقق والعلامة في محكي المعتبر والمنتهى فقلما يبقى لنا في الفقه مدرك
سليم كما لا يخفى وثانيا فما اورده على العلامة من عدم القطع بوجوب الاجتناب عن النجس ما لم يكن معلوما بعينه ففيه ما عرفت من استقلال
العقل بوجوب الاجتناب بعد تسليم كون الحكم معلقا على النجس الواقعي كما هو مقتضى ظواهر الادلة بل قد عرفت عدم امكان ترخيص الشارع
بالارتكاب لاستلزامه التصرف في موضوع حكم العقل الشرعي نعم له الترخيص في ارتكاب بعض المحتملات والاقتصار على الموافقة الاحتمالية في مقام الامتثال
ولكنه لا يكفي الاقتصار عليه في مقام الامتثال من ثبوت الرخصة من الشارع وهي ممنوعة في الشبهات المحصورة وقد بين ذلك مستقصى في الاصول
واما ثالثا فما ذكره من النقض بواجدي المني ففيه ما عرفت من عدم تنجز التكليف بالنسبة الى كل منهما في مثل هذا الفرض لخروج الطرف الاخر في
حق كل منهما عن مورد ابتلائه فالاصل في حق كل منهما سليم عن المعارض واما تشبيهه بالشبهة الغير المحصورة مع عدم ظهور الفرق بينهما ففيه ان
الفرق بينهما في غاية الوضوح من وجوه منها ان كثرة المحتملات تورث الوهن في احتمال مصادفة كل فرد من افرادها للحرام الواقعي المانع من
استقلال العقل بوجوب الترك مراعاة لهذا الاحتمال كما نشاهد بالوجدان من عدم استقلال العقل بلزوم التحرز عن طعام بلد يعلم باصابة
سم قاتل لفرد من افرادها بخلاف ما لو تردد السم بين انائين او ثلاثة او اربعة فكثرة المحتملات توجب خروج العلم الاجمالي عن صلاحيته كونه بيانا
للحرام المحتمل الا ترى انه لو نهى المولى عبده عن شرب مايع معين واشتبه في الف اناء من الماء فشرب العبد احدها وصادف الحرام لو عاقبه المولى

بقوله لم عصيتنى للعبد ان يعتذر بجهله فلو احتج المولى عليه بعلمه الاجمالى له ان يقول امن اجل اناء واحد حرم على جميع ما فى الارض وهذا الجواب منه مرضى عند العقلاء بخلاف ما لو اشتبه فى انائين فلا يقبل عذره بالجهل ويرشدك الى ما ذكرناه ما عن محاسن البرقى عن ابى الجارود قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الجبن فقلت اخبرنى من راى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما فى الارض فما علمت انه فيه الميتة فلا تاكله وما لم تعلم فاشتر وكل وبع الخبر فانه كالصريح فى كون الجهل عند كثرة المحتملات عذرا وان الالتزام بالتحرز عن جميعها من المستنكرات عند العقلاء وخروج بعض اطراف الشبهة فى مورد الرواية عن محل الحاجة لا ينافى ظهورها فى المطلوب كما لا يخفى على المتامل ومنها خروج اكثر افرادها فى كثير من مصاديقها عن مورد ابتلاء المكلف وقد عرفت عدم وجوب الاجتناب عنه على هذا التقدير فى المحصورة فيمكن تنزيل كلام الاصحاب على هذه الافراد الغالبة وعلى تقدير ارادتهم العموم فالاجماع هو الفارق بين المقامين وقد عرفت امكان الترخيص فى البعض الذى لا يستلزم ارتكابه مخالفة قطعية وهذا المعنى يستفاد من الاجماع فى غير المحصور دون غيره واما جواز ارتكاب الجميع فلا نسلمه خصوصا مع العزم عليه من اول الامر نعم مقتضى الوجه الاول جواز ارتكاب الجميع فى الجملة لا عن قصد سابق وكيف كان فالفرق بين الشبهتين فى غاية الوضوح **واما** ما استفاده من قواعد الاصحاب الخ ففيه ان مورد كلامهم ما اذا كان خارج الماء خارجا عن مورد الابتلاء والا فلو كان مما يبتلى به المكلف كما اذا كان الخارج موضع سجوده فلا ريب فى ان المستفاد من قواعدهم وجوب الاجتناب لا عدمه وبما ذكرناه ظهر ايضا ان ما ذكره صاحب الحدائق ردا على ما استنهضه صاحب المدارك مؤيدا لمختاره بقوله **اقول** وجه الفرق بين ما نحن فيه وما فرضه ممكن فان مقتضى القاعدة المستفادة من الاخبار بالنسبة الى الاشتباه فى المحصور ان يكون افراد الاشتباه امورا معلومة معينة بشخصها وبالنسبة الى غير المحصورة ان لا يكون كذلك وما ذكر من المثال اليها انما هو من الثانى لا الاول على ان القاعدة المذكورة انما تتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التى تحويها حقيقة واحدة فاذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها بحرامها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الاخبار لا وقوع الاشتباه كيف كان انتهى لا يخلو عن نظر وتوضيحه ان ما ذكره فارقا بين المقامين اولا بتنزيل حكم الاصحاب على الشبهة الغير المحصورة **ففيه** ان مورد حكم الاصحاب اما اعم او مخصوص بالشبهة المحصورة لان اطراف الشبهة فى مفروضهم عادة لا تتعدى عما يقرب من الاناء وفى مثله لا تندرج الشبهة فى غير المحصورة وما ذكره ثانيا من اختصاص الحكم بوجوب الاجتناب فيما اذا كانت الافراد مندرجة تحت ماهية واحدة **ففيه** مع انه لا انضباط لها فى حد ذاتها اذ لم يعلم وحدتها نوعا او صنفا او جنسا قريبا او بعيدا ما عرفت من ان المناط صحة توجيه الخطاب المنجز لا غير ولعل الذى حمله على هذا الفرق هو خروج غير المتشابه غالبا من مورد التكليف المنجز فبعد ان راجع وجدانه ورام استقلال العقل بوجوب الاجتناب فى مثله زعم ان المناط تغاير الماهيتين غفلة عن صورة الابتلاء وتنجز الخطاب والا فلا يظن به تجويزه الارتكاب فيما لو سئل عن حكم ما لو تردد الامر بين وقوع القطرة من البول فى الماء الذى يتوضأ منه او ثوبه الذى يصلى فيه وكيف كان فلا يخفى ما فيه بعد وضوح المناط **الامر الثانى** انك قد عرفت فيما سبق تلويحا وتصريحا ان المعيار فى الابتلاء وعدمه استهجان توجيه الخطاب المنجز عرفا بالنسبة الى المكلف وعدمه وكذا الكلام فى كون الشبهة محصورة او غير محصورة كون المحتملات من الكثرة بمكان لا يلتفت العقل بالنسبة الى كل واحد من الاطراف الى العلم الاجمالى ولا يعتنى بالنظر اليه الى احتمال كونه هو المحرم الواقعى فى الالزام بالتحرز عن المضرة المحتملة ولكنك خبير بان موارد الاشتباه فى كلا الموردين فى غاية الكثرة الا ان الوجدان السليم والطبع المستقيم اعدل شاهد فى تشخيص المصاديق ولعله كثيرا ما يرتفع الاشتباه بمراجعة الوجدان الا ترى ان المغروس فى اذهان عوام المتشرعة عدم وجوب الاجتناب عن الشبهات ما لم يعلم نجاستها فلا يلتفتون الى الشكوك البدوية اصلا ومع ذلك لو وقعت قطرة بول بين المايعات الموجودة بين ايديهم فى معرض ابتلائهم فانهم لا يبادرون الى تناول شىء منها حتى يسئلوا عن حكمها ففى مثل هذه الموارد يعلم ان للعلم اثرا بالنسبة الى الاطراف وهذا بخلاف ما لو كان بعض الاطراف خارجا عن مورد تكليفهم المنجز كما لو دار الامر بين وقوعه فى انائه او على ارض نجسة او على ثوب شخص آخر فانهم لا يلتفتون الى العلم الاجمالى اصلا ولا ينظرون الا الى الطرف الذى هو مورد ابتلائهم ويدفعون فى دفع التكليف عن انفسهم بمجرد ابداء الاحتمال بوصول القطرة الواقعة على غير مورد ابتلائهم ويمكن ان يفرق بين الشبهة المحصورة وغيرها ببيان آخر بما يلوح من كلام صاحب الحدائق فى عبارته المتقدمة وهو انه اذا كان الحرام المحتمل مرددا بين امور معينة متعارضة كهذا وذاك وذاك وهكذا فهى محصورة محدودة وان لم يكن كذلك بان يكون احتمال حرمة كل من الاطراف معارضا لدى العقل فى بادى الراى باحتمال حرمة ما عداه على سبيل الاجمال من دون التفاته الى سائر الافراد مفصلا على وجه يكون الحرام المحتمل مرددا بين هذا وهذا وذاك فهى غير محصورة **وكيف كان** فان ارتفع الشك بمراجعة الوجدان فهو والا فهل يجب الاجتناب لثبوت المقتضى للعقاب وعدم استقلال العقل بالمعذورية فيجب التحرز دفعا للعقاب المحتمل ام لا لان الشك فيه يرجع الى الشك فى التكليف المنجز والاصل عدمه عقلا ونقلا وجهان **اقويهما** الاول لما ذكرناه من وجود المقتضى وهى اطلاقات الادلة الواقعية وعدم المانع

ان قلت انها مقيدة بالابتلاء والتمسك بها فى موارد الشك من قبيل التمسك بعموم العام فى الشبهات المصداقية
قلت ...بالابتلاء فى مقام التحرز من القيود العقلية ... الافضل ... يوخذ بعموم اللفظ ويحكم فى مصاديقه بنفى الحكم وبعبارة اخرى العقل لا يخرج عن تحت العمومات الا ذوات المصاديق ... فلا حكم لها فى حكمه حتى يوخذ بعمومها ويفحص عن مصاديقها ففى موارد الشك لا بد من الرجوع الى حكم العام فلو شك ان الشارع ... فى الاستطاعة يرجع الى اصل البرائة للشك فى حصول شرط الوجوب وهذا بخلاف القدرة التى هى شرط عقلا ... حصولها لا يرتفع اليد عن عموم الادلة بل لا بد من التفحص عنهما حتى يظهر العجز ... باشخاصه لا بعنوانه ولا يحكم العقل بالمعذورية الا بعد احراز العجز وفى المجرى فالمرجع اصالة العموم ومجرد احتمال كونه من المصاديق التى يكون فيها معذورا بحكم العقل لا يوجب رفع اليد عن المقتضيات الثابتة بالادلة العامة هذا مع ان التقييد فيما نحن فيه ليس بالنسبة الى الادلة الواقعية حتى يتوهم كونه من قبيل الشبهات المصداقية بل مرجعه الى كون المكلف عند ... المعذور والا يجب الاجتناب عقلا تحرزا عن العقاب المحتمل **فلاحظ** وتدبر فيما ذكرناه فانه دقيق نافع جدا **الامر الثالث** مقتضى اطلاق النص ومعاقد الاجماعات وجوب التيمم مع انحصار الماء فى المشتبهين سواء امكن الجمع بينهما بحيث يقطع بوقوع صلوته مع الطهارة الواقعية حدثا وخبثا ام لا فهل هذا الحكم باطلاقه على وفق القاعدة ... تمسك ... قلنا بحرمة الطهارة بالنجس حرمة ذاتية فلا تامل فى وجوب التيمم مطلقا لا لمجرد تغليب جانب الحرمة كما حكى عن غير واحد حتى يتكلف فى توجيهه فى خصوص المقام على المختار من لزوم تغليب ما هو الاهم شرعا لا خصوص جانب الحرمة بل لان ارتكاب المحرم محظور شرعا والمانع الشرعى كالعقلى فينتقل الفرض الى التيمم والوضوء انما وجب فى حال الاختيار فلا يزاحم تكليفا آخر منجزا كان او واجبا الا ان يكون ذلك الواجب ايضا كالوضوء مما له بدل اضطرارى فيتراجحان وان قلنا بان حرمتها تشريعية لا ذاتية كما هو ظاهر فمقتضى القاعدة وجوب الجمع بينهما كالمشتبه بالمضاف فيجب عليه الاحتياط بان يتوضأ باحدهما ويصلى عقيبه ثم يتوضأ بالماء الآخر بعد غسله ما اصابه ماء الاول ثانيا فيصلى صلوة اخرى احتياطا فيقطع بذلك بصدور صلوة مقرونة بالطهارة الواقعية عن الحدث والخبث ويمكن الاقتصار على صلوة واحدة عقيب الطهارتين لان البدن محكوم بالطهارة شرعا لما سيأتى تحقيقه من ان الجسم الملاقى لاحد المشتبهين طاهر ومن المعلوم انه لا اثر للملاقاة الحاصلة فى ضمن الطهارة الاولى بعد غسل موضع الملاقاة بالماء الثانى ... الثانية محاسبة ... الاصل عدمها هذا اذا لم نقل باستصحاب النجاسة المتيقنة الحاصلة بملاقاة النجس اما المعلوم اما فى مثل المقام او لمعارضته باستصحاب الطهارة المتيقنة الثابتة حال الوضوء بالماء الطاهر والا فلو بنينا على استصحاب النجاسة فى مثل المقام عكس المسئلة الآتية فلا بد من الاحتياط بفعل الصلوة عقيب كل وضوء ولا ينافى الحكم بنجاسة بدنه شرعا بعد الوضوء الثانى جواز اتيانه بالصلوة عقيبه من باب الاحتياط لانه لا يحتمل اشتغال ذمته بالصلوة الا على تقدير طهارة بدنه وحيث يحتمل طهارة بدنه واشتغال ذمته له ان ياتى بها بقصد الاحتياط اذ يكفى فى حسن الاحتياط مجرد الاحتمال وبعد ان اتى بها احتياطا يقطع بصحة احدى الصلوتين وكونها واجدة لشرائطها المعتبرة فيها **اذا عرفت** ذلك علمت انه يمكن تنزيل النص ومعاقد الاجماعات لاجل تطبيقها على القاعدة على ما اذا تعذر او تعسر عليه الاحتياط كما هو الغالب فى موارد الانحصار فلا ينبغى ترك الاحتياط بالجمع بين الطهارة بالمائين بالكيفية المذكورة والتيمم والله العالم **الامر الرابع** لو غسل ثوب نجس باحدهما فالاقوى بقاء نجاسته الاصلية واما لو غسل بهما معا فبالاظهر طهارته المقطع بزوال نجاسته السابقة وتنجسه بالماء النجس غير معلوم لاحتمال غسله به اولا فلا يؤثر فيه فالماء المتنجس مردد بين وقوعه على محل نجس فلا حكم له وبين وقوعه على محل طاهر فيؤثر فيه النجاسة **وقد عرفت** انه لا اثر للعلم الاجمالى اذا كان بعض اطرافه خارجا عن مورد التكليف المنجز فحاله كحال ما لو غسل بماء معلوم الطهارة وعلم اجمالا بوصول قطرة بول اليه اما قبل الغسل او بعده ومن المعلوم انه لا يلتفت الى هذا العلم اصلا فكذا فيما نحن فيه هذا **ولكن** الانصاف ان استصحاب النجاسة فى مثل المقام مشكل لامكان ان يقال ان الطهارة وان كانت معلومة اجمالا ولكن النجاسة الثابتة له عند ملاقاة الماء النجس ايضا معلومة فكما ان الطهارة غير معلوم زوالها فكذا هذه النجاسة المتيقنة ايضا غير معلوم زوالها ولا نتوقف معارضة الاصلين على كون العلم بالنجاسة مؤثرا فى تنجز خطاب جديد بل يكفى فيها كون المعلوم بالاجمال موجبا لاحراز تكليف محقق حال ملاقاة النجس اذ المدار فى جريان الاستصحاب على ثبوت التكليف لا على حدوثه ... فيما اذا علم بوقوع قطرة بول على احد ثوبين ... يعلم بنجاسة احدهما تفصيلا لان تعدد الموضوع موجب لسلامة الاصل فى غير الثوب النجس عن المعارض وهى سبب لسقوط اثر العلم

وهذا بخلاف ما نحن فيه فان المفروض فيه انا نعلم بطرو حالتى الطهارة والنجاسة على الثوب الواحد الشخصى وكما انه يصح ان يقال الآن هذا
الثوب علم بحصول طهارة له ولم يعلم زوالها كذلك يصح ان يقال هذا الثوب علم بنجاسته ووجوب الاجتناب عنه حال ملاقاته للماء النجس
ولم يعلم زوالها وان شئت قلت فى الفرق بين المقامين ان لنا فيما نحن فيه وراء ما نعلمه بالتفصيل اعنى نجاسة الثوب قبل الغسلتين علما
اجماليا بنجاسة مرددة بين كونها بعد الغسلة الاولى او الثانية واثره وجوب الاجتناب عن هذا النجس المعلوم بالاجمال وكونا لثوب
قبل الغسلتين معلوما بالتفصيل نجاسته اجنبى عما يقتضيه هذا العلم من الاثر وهذا بخلاف المثال فان العلم بوصول القطرة الى احد
الثوبين لا يؤثر فى حصول العلم بنجاسة غير ما نعلمها بالتفصيل وكذا فى المثال الذى اوردناه نقضا وهو ما لو علم اجمالا بوصول قطرة
بول الى الثوب المتنجس قبل غسله او بعده حيث انه لا يتولد من علمه الاجمالى علم بنجاسة مرددة حتى يجب عليه التحرز عنها لانه يعلم تفصيلا
نجاسته قبل الغسل وطهارته بعده ونجاسته بعد الطهارة المتيقنة مشكوكة رأسا غاية الامر ان شكه مسبب عن العلم بحدوث ما يقتضى
النجاسة على تقدير صلاحية المحل للانفعال وهى مشكوكة فى الفرض هذا ولكن التحقيق ان استصحاب طهارة الثوب فى هذا المثال
ايضا يعارضه استصحاب النجاسة المتيقنة حال اصابة القطرة وانما نحكم بطهارته لاجل القاعدة ولذا لا نقول بطهارته من وجدنى
ثوبه منيا وشك فى خروجه قبل الغسل او بعده مع انه نظير هذا المثال ووجهه انه لا يعتبر فى الاستصحاب الا كون المستصحب معلوم الثبوت
ومشكوك الارتفاع ولا شبهة فى ان هذا الثوب كان عند اصابة القطرة نجسا ولا نعلم بارتفاع هذه النجاسة وكونه فى بعض احواله معلوم
النجاسة بالتفصيل غير ضائر فى استصحاب هذه النجاسة المعلومة بالاجمال ولذا لو شك فى تاثير الغسل المتيقن فى ازالة النجاسة ولم يمكن لنا
التشبث باستصحاب النجاسة المعلومة بالتفصيل لابتلائه بالمعارض نتشبث بهذا الاستصحاب فى اثبات نجاسته مثلا لو علم اجمالا ببطلان
غسل هذا الثوب او غسل ثوب نجس آخر فاستصحاب النجاسة السابقة المعلومة قبل الغسل معارض بالمثل واستصحاب النجاسة المعلومة بالا
عند اصابة القطرة سليم عن المعارض والحاصل ان عدم كون العلم الاجمالى مؤثرا فى تنجيز تكليف مما ينفع فى جريان الاصل المنافى
له فى بعض اطراف الشبهة مما هو مورد ابتلاء المكلف لا انه لو شك فى بقاء ذلك المعلوم بالاجمال واحتيج الى استصحابه لم يجر استصحابه
فالمانع عن جريانه فى المثال كما فى ما نحن فيه ليس الا ابتلائه بمعارضة استصحاب الطهارة المتيقنة بعد الغسل وقد يقال فيما نحن فيه ان
الثوب بعد الغسل بالمائين المشتبهين محكوم بالنجاسة بدعوى ان نجاسة هذا الثوب عند غسله بالماء الثانى فى اول زمان الملاقاة
معلومة بالتفصيل وكونها بسبب سابق على الغسل بالماء الثانى غير معلوم فتأثير هذه الغسلة فى زوال النجاسة الثابتة حال الملاقاة
غير معلوم فالاصل بقائها وفيه ان هذه الدعوى معارضة بان حصول طهارة لهذا الثوب بعد تمام الغسلتين معلوم اجمالا وسبقها
على اول زمان الملاقاة غير معلوم فالاصل بقائها ولا فرق فى المستصحب بين كونه معلوما بالاجمال او بالتفصيل حتى يصلح فرض النجاسة
فى اول زمان الغسلة الثانية معلومة بالتفصيل مانعا عن استصحاب الطهارة فلا محيص عن معارضة كل من الاصلين بالآخر وتساقطهما نعم
يمكن ان يمنع الاستصحاب راسا فى مثل المقام بدعوى انا نعلم تفصيلا بان الغسل بالماء الثانى اثر فى المحل اثرا شرعيا ضد ما كان له سابقا
ولكنا نشك فى انه هل اثر فيه الطهارة او النجاسة ولا يمكن تعيين ما حدث بالاصل والشك فيه مسبب عن الشك فى طهارة الماء
ونجاسته وحيث لا اصل يحرز به شئ من الوصفين للماء كما هو المفروض فلا بد من الرجوع الى الاصل الجارى فى نفس المسبب وهى قاعدة
الطهارة لا استصحابها اذ ليس للمحل حالة سابقة متيقنة حتى تستصحب وسيمر عليك فى مسئلة من تيقن الطهارة والحدث وشك فى
المتأخر منهما بعض ما له ربط تام بالمقام فتبصر **الامر الخامس** لو لاقى احد المشتبهين جسم طاهر فمقتضى الاصل طهارته هذا
اذا لم يكن للآخر ايضا ملاق فى عرض هذا الملاقى والا يجب الاجتناب عن الملاقيين ايضا للعلم الاجمالى بنجاسة احدهما بملاقاة
النجس الواقعى فالاصل فى كل منهما معارض بجريانه فى الآخر وكذا يشترط فى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى عدم قيامه مقام الملاقى بالفتح
فى كونه طرفا للعلم الاجمالى المنجز للتكليف كما لو فقد الماء الملاقى بالفتح قبل حصول العلم الاجمالى وتنجز الخطاب بالاجتناب فانه بعد ان علم
ان الماء المفقود الذى لاقاه ثوبه الطاهر مثلا كان طرفا للشبهة يعلم اجمالا بان الطرف الآخر اما نجس او ثوبه متنجس فيجب الاجتناب عن كليهما
لكن ما مر **ان قلت** ما الفرق بين وجود الملاقى بالفتح وفقده حتى التزمت بوجوب الاجتناب عن ملاقيه فى الصورة الثانية دون الاولى
قلت اذا علمنا اجمالا ان احد الانائين ماء والآخر خمر واشتبها ولاقى احدهما جسم طاهر وكان المجموع بين ايدينا فى محل الابتلاء فلا شبهة
فى تنجز الخطاب باجتنب عن الخمر المقتضى لوجوب الاجتناب عن كل من الانائين بحكم العقل دفعا للضرر المحتمل فى كل منهما وليس مقتضى حكم
العقل وكذا الادلة السمعية الواردة فى هذا الباب الا وجوب ترتيب الاحكام الشرعية التكليفية الثابتة لذات الخمر على كل واحد من الانائين
من باب الاحتياط واما الالتزام بالآثار الوضعية الثابتة للموضوعات الواقعية فلا فليس على من شرب احد الانائين حد الخمر ولا غسل

فيه لاجل النجاسة لان استحقاق الحد وكذا وجوب غسل الملاقى انما هو من آثار الخمر الواقعية لا من آثار ما يجب تركه لاحتمال كونه خمرا فتنجز
الخطاب باجتنب عن ملاقى الخمر فرع احراز الملاقاة لها وهى مشكوكة واما علمه الاجمالى بان الثوب اما ملاق للخمر او ان ذلك الاناء الآخر
خمر فلا اثر له مع وجود الملاقى بالفتح لسلامة الاصل فى بعض اطرافه وهو الثوب عن المعارض لان الاصل فى الاناء لاجل معارضته بالاصل
الجارى فى الملاقى سقط عن حد المعارضة **وان** شئت قلت انه لا اثر لهذا العلم الاجمالى لخروج بعض اطرافه عن صلاحية خطاب منجز بالاجتناب
وهو الاناء الآخر ووجه خروجه عن الصلاحية ثبوت الحكم بالاجتناب عنه بسبب سابق طبعا ورتبة وهو العلم الاجمالى الاول الذى هو سبب
لهذا العلم الاجمالى المفروض ولبس الثوب لملاقى فى عرض الاناء الذى لاقاه حتى يجعل الاصول الجارية فى جميعها من المعارضات بل
الشك فى نجاسة الثوب مسبب عن الشك فى نجاسة الملاقى وقد تقرر فى محله ان الشك السببى والمسببى ليسا فى مرتبة فان الاصل السببى حاكم
على الاصل المسببى فان جرى السببى لم يجر المسببى وان لم يجر السببى لبعض العوارض كابتلائه بالمعارض كما فيما نحن فيه يرجع الى الاصل
المسببى وهو استصحاب طهارة الثوب فى هذا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين ما لو اشتبه اناء ثالث باحد الانائين او قسم احدهما قسمين
لان الاصول الجارية فى جميعها على هذين التقديرين متعارضة بخلاف ما نحن فيه كما انه ظهر الوجه فى التفصيل بين فقد الملاقى قبل تنجز
الخطاب وبعده لخروج الشك السببى بفقده عن مجرى الاصول فيقوم المسبب مقامه فى المعارضة بخلاف الصورة الثانية **فلاحظ** وتدبر
فان هذه التفاصيل وان كانت مما يستبعدها القاصرة بادى الرأى الا ان الفهم القويم والطبع المستقيم يشهد عليها بل يرى الوجدان
السليم سلوك العقلاء عليها بمقتضى جبلتهم من حيث لا يشعرون وكيف كان فلا يهمنا الاطالة فى دفع الاستبعاد عن التفصيل بين فقد
الملاقى قبل العلم او بعده بعد مساعدة الدليل والله العالم **الطرف الثانى** فى الماء المضاف وهو كل ماء لا يستحق اطلاق اسم الماء
عليه عرفا على الاطلاق وانما يستحق اطلاق اسم الماء عليه بعد اضافته الى شئ آخر اضافة الفرع الى اصله او اضافة الجزء الى كله لا اضافة
المظروف الى ظرفه او ما يشابهها من الاضافات التى لا ينافيها استحقاق الاطلاق كماء النهر والبحر بل كاضافة الماء الذى اعتصر من
جسم يحتوى عليه اصالة الى ذلك الجسم كماء العنب والحصرم والليمو لا بالعرض كالمعتصر من الصوف والقطن الذى اصابه الماء او كاضافته
الى ما يتصعد منه كماء الورد او الى ما امتزج به مزجا يسلبه اطلاق الاسم كماء الزعفران والحاكم بصحة السلب وعدمها هو العرف كما عن المشهور
فلا عبرة بكمية احدهما كما عن المبسوط من تحديده بعدم اكثرية المضاف وعن القاضى المنع عن استعماله فى التطهير مع التساوى تمسكا
بالاحتياط فى مقابل تمسك الشيخ باصالة الجواز وكذا لا عبرة بالتقدير كما عن العلامة بعد موافقة المشهور على اعتبار الصدق
العرفى حيث اعتبر فى خلط المضاف المسلوب الصفات كمنقطع الرائحة من ماء الورد تقديرها وحكى عنه تقدير الوسط منها
دون الصفة الشخصية الموجودة قبل السلب وفيه كسابقه ما اشرنا اليه من ان المرجع فى تشخيص الموضوعات التى ليس لها
حقيقة شرعية هو الصدق العرفى فلا مسرح للتشبث بالاصول والقواعد فيما يليه **نعم** لو اختفى الصدق العرفى بحيث حصل
الشك فى اندراج هذا الفرد تحت المطلق والمضاف يجب الرجوع فى تشخيصه الى ما يقتضيه الاصل الموضوعى ان امكن تعيين احد
الموضوعين بالاصل كما لو شك فى اضافة الماء باختلاطه بالمضاف او شئ من الجوامد من تراب ونحوه شيئا فشيئا او شك فى اطلاق
المضاف لامتزاجه بالمطلق شيئا فشيئا على وجه بعد المشكوك بنظر العرف بعد المسامحة العرفية عين الموضوع الذى كان فى السابق
ماء مطلقا او مايعا مضافا فالمرجع ح استصحاب حالته السابقة دون الاصول الجارية فى نفس الاحكام المحكومة عليها **نعم**
قد يناقش فى الاستصحاب الموضوعى فى مثل هذه الموارد بتبدل الموضوع ويدفعها مسامحة العرف فى بعض الصور وقد تحقق فى
محله ان المدار فى احراز الموضوع فى الاستصحاب على المسامحة العرفية ولذا لا يتأملون فى استصحاب القلة والكرية اذا زيد او
نقص الماء بمقدار غير معتد به عرفا وكيف كان فان امكن احراز شئ من الموضوعين بالاصل فهو والا يجب الرجوع الى الاصول
الجارية فى نفس الاحكام المترتبة عليهما فلو غسل به ثوبا نجسا او توضأ منه لم يطهر ثوبه ولا يرتفع حدثه لان الاصل بقائهما
وهل يحكم بنجاسته بملاقاة النجس لو كان كثيرا وجهان اقواهما الطهارة لقاعدتها واختار شيخ مشايخنا المرتضى ره
الاول نظرا الى ان ملاقاة النجس مقتضية للتنجيس وملاقيه والاطلاق فى الماء ككثرته من قبيل الموانع فلا يلتفت الى احتمال وجوده
بعد احراز المقتضى **وفيه** ما عرفت غير مرة من عدم كفاية احراز المقتضى فى الحكم بثبوت المقتضى ما لم يحرز عدم المانع كما اعترف
به شيخنا قده فى غير موضع من اصوله نعم قد يتخيل فى مثل المقام مما استفيد فيه عموم الاقتضاء من الادلة اللفظية ان الشك فى
وجود المانع مرجعه الى الشك فى تخصيص تلك العمومات فينفيه اصالة عدم التخصيص التى هى حجة معتمدة عند العرف والعقلاء
كما اشار شيخنا قده فى مبحث الماء الجارى وستوضح تقريبه انشاء الله وفيه انه لو تم فانما هو فى الشبهات الحكمية اعنى الشك فى ما تعتبر

مفهوم كلي لا في الشك في كون الموضوع الخارجي مصداقا لمانع معلوم لما تقرر في محله من عدم جواز التشبث بالعمومات في الشبهات المصداقية فلو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم فساقهم وشك في ان زيدا فاسق ام عادل لا يجوز الحكم بوجوب اكرام زيد لاصالة العموم لان اندراجه تحت عنوان الفاسق لا يستلزم تخصيصا زائدا على ما علم حتى ينفيه اصالة العموم او اصالة عدم التخصيص ثم انه لا فرق بين الماء المضاف وغيره من الاجسام المايعة الطاهرة في جميع الاحكام فلو اريد بالعنوان ما يعم الجميع ولو بنحو من المسامحة لكان اشمل وهو اي الماء المضاف طاهر لو كان المضاف له طاهرا كما هو ظاهر لكن لا يرفع حدثا مطلقا ولو اضطرارا بلا خلاف كما عن المبسوط والسرائر بل اجماعا كما عن غير واحد نقله ويدل عليه مضافا الى الاصل والاجماع رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم في الرجل معه اللبن ايتوضأ منها للصلوة قال لا انما هو الماء والصعيد ورواية عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين قال اذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ انما هو الماء والتيمم وظهورهما في الانحصار لا ينكر ويدل عليه ايضا الامر بالتيمم مطلقا في الكتاب والسنة عند فقدان الماء ويؤيده اطلاقات الاخبار الواردة في باب الطهارات وما دل منها ومن الكتاب العزيز على ان الله تعالى خلق الماء طهورا الواردة في مقام الامتنان المشعرة بانحصار المطهر فيه فلا يعارضها خبر محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن ع عن الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال لا بأس به بعد اعراض الاصحاب عنه وموافقته للعامة وان كان اخص مطلقا وقد افتى الصدوق بمضمونه ولكنه لا يخرج عن الشذوذ حتى يصلح مستندا للحكم خصوصا مع ضعف سنده قال الشيخ ره في التهذيب انه خبر شاذ شديد الشذوذ وان تكرر في الكتب والاصول فانما اصله يونس عن ابي الحسن عليه السلم ولم يروه غيره وقد اجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره انتهى وعن الذكرى ان قول الصدوق يدفعه سبق الاجماع وتأخره ومعارضة الاقوى انتهى واما ما روى من ان النبي ص توضأ بالنبيذ فهي لو لم تكن تقية محمولة على ما بينه الصادق ع في رواية الكلبي النسابة حين سئله عن النبيذ فقال حلال فقال انا ننبذ فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال ع شه شه تلك الخمرة المنتنة قلت جعلت فداك فاي نبيذ تعني فقال ان اهل المدينة شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله تغير الماء وفساد طبايعهم فامرهم ان ينبذوا وكان الرجل يأمر خادمه ان ينبذ له فيعمد الى كف من تمر فيقذف به في الشن فمنه شربه ومنه طهوره فقلت وكم كان عدد التمر الذي في الكف قال ما حمل الكف قلت واحدة او اثنتين فقال ربما كانت واحدة وربما كانت اثنتين فقلت وكم كان يسع الشن ماء فقال ما بين الاربعين الى الثمانين الى ما فوق ذلك فقلت باي الارطال فقال ارطال مكيال العراق وفي رواية اخرى لا بأس بالنبيذ لان النبي ص قد توضأ به وكان ذلك ماء قد نبذت فيه تميرات وكان صافيا فوقها فتوضأ به ومعلوم ان هذا المقدار من التمر لا يخرجه عن كونه ماء مطلقا فلا اشكال فيه وعن ظاهر ابن ابي عقيل جواز الطهارة بالمضاف عند فقدان الماء ولعل مستنده ما عدا المبسوط وفيه ما عرفت من النص والاجماع على انحصار الطهور بالماء والصعيد فعند فقدان الماء يجب التيمم والله العالم ولا يزيل خبثا على الاظهر عند اكثر اصحابنا كما عن الخلاف بل هو المشهور شهرة كادت تبلغ الاجماع كما في الجواهر بل الظاهر انقراض الخلاف في هذا العصر بل وكذا في اغلب الاعصار السابقة اذ لم ينقل الخلاف في هذه المسئلة الا عن السيد والمفيد نعم ربما يعد المحدث الكاشاني في هذه المسئلة من المخالفين ولكنه في غير محله حيث ان خلافه يؤول الى منع كون المتنجس منجسا بحيث يجب غسل ملاقيه بعد زوال عينه الا فيما ثبت فيه وجوب الغسل بالخصوص كالثوب والبدن فلا يجري فيه الا الماء قال في محكي المفاتيح يشترط في الازالة اطلاق الماء على المشهور خلافا للسيد والمفيد فجوزا بالمضاف بل جوز السيد تطهير الاجسام الصيقلية بالمسح بحيث تزول العين لزوال العلة ولا يخلو عن قوة اذ غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات اما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا فكل ما علم زوال النجاسة عنه قطعا حكم بتطهيره الا ما اخرجه دليل حيث اقتضى فيه اشتراط الماء كالثوب والبدن ومن هنا يظهر طهارة البواطن كلها بزوال العين مضافا الى نفي الحرج ويدل عليه الموثق وكذا اعضاء الحيوان المتنجسة غير الادمي كما يستفاد من الصحاح انتهى وهذه العبارة كما ترى مقتضاها عدم انفعال شيء بملاقاة النجس ما عدا الاجسام التي ورد الامر بغسلها بالخصوص وكفى في فسادها مخالفتها للقاعدة المسلمة المغروسة في اذهان المتشرعة خلفا عن سلف من ان ملاقاة النجس برطوبة مسرية سبب لتنجس ملاقيه كما يرشدك اليها التتبع في الاخبار فانك لا تكاد ترتاب بعد التتبع في ان نجاسة ملاقي البول والخمر والمني وغيرها من النجاسات كانت من الامور المفروغ عنها عند السائلين والائمة عليهم السلم كانوا يأمرونهم بالتجنب عنه وغسله بالماء مرة او مرتين او ثلثا مع التعفير وبدونه كيف ولو بني على الاقتصار في حكم كل واحدة واحدة من النجاسات على متابعة النص الوارد فيها بالخصوص وعدم التخطي عن مورده بالنسبة الى سائر النجاسات وسائر الاجسام الملاقية لها لاستلزم تأسيس فقه جديد وللزم التفكيك بين آثارها حتى في الثوب والبدن والاواني وغيرها من المأكول والمشروب ضرورة انه لم يرد في كل واحدة منها بالنسبة الى كل واحد

من هذه الاشياء نص بالخصوص وكيف كان فلا شبهة في فساد ذلك ومخالفته للاجماع والاخبار الصريحة في ان للبول وغيره من النجاسات تأثيرا في ملاقيه لا يزول بزوال عينه كيف نتفوه بل لا بد فيه من الغسل واما نسبة هذا القول الى السيد فمنشاها بحسب الظاهر الاخذ بمقتضى بعض ما ذكره السيد وجها لما اختاره من جواز الازالة بالمايعات حيث قال عند تعداد الادلة **ومنها** ان الغرض من الطهارة ازالة عين النجاسة وهو حاصل بالمايعات فتخيل ان السيد يلتزم بطهارة الاجسام الصيقلية بزوال العين لزوال العلة وغفل عن ان السيد لا يلتزم بما يقتضيه هذا الدليل لان مآله حقيقة الى الالتزام بعدم انفعال شيء بشيء من النجاسات وانما الاحكام الشرعية محمولة على اعيان النجاسات مطلقا حتى في الثوب والبدن فالثوب الملطخ بالدم لا تصح الصلوة فيه لوجود الدم فيه لا لانفعاله بالدم فيكون حكم النجاسات ح بالنسبة الى الصلوة حكم فضلات غير المأكول في دوران الحكم مدار وجود عينها وهذا المعنى لو لم يكن باطلا فهو مخالف لضرورة المذهب فلا اقل من مخالفته للاجماع والسنة ولذا اجاب المصنف ره في محكي المعتبر عن هذا الدليل بان نجاسة البول لا تزول عن الجسد بالتراب باتفاق منا ومن الخصم فظهر لك ان الخلاف في هذا المقام مع السيد انما هو في ان الثوب المتنجس مثلا الذي ثبت بالنص والاجماع انه لا يطهر بزوال العين منه كيف نتفوه هل يكفي في تطهيره الغسل بالمضاف ام يشترط ان يكون بالماء المطلق **ويدل** على المشهور مضافا الى اطلاقات الاخبار التي لا تتناهى كثرة الآمرة بغسل الثوب والبدن والاناء وغيرها من المتنجسات بالماء ففي بعضها لا يجزي من البول الا الماء وفي فضل الكلب اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء الى غير ذلك من الاخبار الخاصة المتممة فيما عدا مواردها بعدم القول بالفصل استصحاب الاثر الحاصل في الملاقي بملاقاة النجس المتفق عليه بين الكل حتى الاخباريين بل عن المحدث الاسترابادي عده من ضروريات الدين **ويدل** عليه ايضا قوله ع في حديث كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا وهذه الرواية صريحة في ان البول يؤثر في ملاقيه تأثيرا معنويا لا يرتفع الا برافع شرعي اذ لو كان اثره تابعا لوجوده لما احتاج بنو اسرائيل الى المقاريض ولما كان لجعل الماء طهورا بالنسبة الى البول معنى فضلا عن ان يكون فيه الامتنان على العباد فتدل الرواية بتمام افادة على ان البول يؤثر في ملاقيه تأثيرا يتوقف ازالته على ما جعله الشارع مطهرا وهو الماء ثم ان قلنا بان قصر الحكم على الماء في مقام الامتنان يدل على انحصار المطهر فيه فهو المطلوب والا فنقول عدم ثبوت وصف المطهرية لغير الماء كاف في الحكم بالعدم ولو لم نقل باستصحاب النجاسة بل لقاعدة الاشتغال بالنسبة الى الامور المشروطة بالطهارة احتج السيد على ما نقل عنه بوجوه منها ما عرفته مع ما فيه **ومنها** اجماع الفرقة المحقة وفيه ما لا يخفى ولذا اعتذر المصنف ره عنه حيث قال فيما حكى عنه واما قول السائل كيف اضاف السيد والمفيد ذلك الى مذهبنا ولا نص فيه فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انه انما اضافه لذلك الى مذهبنا لان من اصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المايعات **ثم** قال واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة عليهم السلم انتهى ولا يخفى انه اذا كان دعوى مدعي الاجماع مستندة عن الاصل والرواية فلا بد من ان ينظر اليهما لا الى دعواه فنقول اما الاصل فلا يعارض شيئا من الادلة المتقدمة مضافا الى ما عرفت من ان استصحاب النجاسة حاكم عليه **واما** الرواية فلم يصل الينا الا خبر غياث بن ابرهيم عن الصادق عليه السلم عن ابيه عن علي عليه السلم قال لا بأس ان يغسل الدم بالبصاق وقد اعرض الاصحاب عنه فيجب طرحه او تأويله بما لا ينافي الادلة المتقدمة **ومنها** اطلاق الامر بالغسل من النجاسة في كثير من الاخبار من غير تقييده بالماء وفيه انها منصرفة الى ما هو المتعارف وهو الغسل بالماء وقد تفطن السيد ره الى هذا الجواب ودفعه فيما حكى عنه بانه لو كان كذلك للزم ان يوجب المنع من غسل الثوب بماء الكبريت والنفط ولما جاز ذلك اجماعا علمنا عدم الاشتراط بالعادة وان المراد ما يتناوله اسمه انتهى وفيه اولا ان ثبوت الحكم لبعض الافراد النادرة لدليل آخر لا يدل على ارادته من المطلق حتى يعم تمام الافراد وثانيا سلمنا دلالته على ذلك ولكنه لا يستلزم ارادة صرف الطبيعة من المطلق حتى يسري الحكم الى سائر الافراد النادرة خصوصا في مثل المقام المعلوم اشتراك الفرد النادر الداخل مع تمام الافراد الشايعة في جنس قريب اخص من صرف الطبيعة وهو كونه ماء مطلقا فالعلم بارادة الغسل بماء الكبريت لا يدل الا على ارادة الغسل بجنس الماء مطلقا لا مطلق الغسل مطلقا وثالثا فبالفرق بين الانصرافين فان الانصراف عن ماء النفط والكبريت ليس الا لندرة هذا القسم من الماء بحسب الوجود والا فالغسل به متعارف فانصراف الذهن عنه منشأه الغفلة وعدم الالتفات اليه تفصيلا وذلك نظير انصراف ذهن السامع عن الغسل بماء غير المياه الموجودة في عصره ومن المعلوم ان مثل هذه الانصرافات انصرافات بدوية لا تضر في التمسك بالاطلاقات واما الغسل بغير الماء كاللبن والخل وماء الورد وغيرها فليس لندرة وجودها بل لعدم تعارف الغسل بها بحيث لو فرض وجودها عند السامع لا يلتفت الى الغسل بها اصلا حتى لو لم يكن عنده الماء وهذا النحو من الانصراف هو المضر في مقام الاستدلال هذا مع ان الاخبار المقيدة كافية في ابطال الاستدلال بالمطلقات ودعوى ان القيد فيها وارد مورد الغالب المتعارف

مع انها بعيدة عن سياق بعضها ليست اولى من دعوى تنزيل المطلقات على ذلك بل الثانية اولى جزما وكيف لا وقد ادعى غير واحد ان
الغسل لا يطلق حقيقة على الغسل بغير الماء هذا مع ان قيام الاحتمال كاف فى عدم جواز رفع اليد عن ظاهر المقيد وتحكيمه على الاطلاق ومنها
الاستشهاد برواية الغياث المتقدمة مع ما فيها وخبر حكم بن حكيم الصيرفى قال قلت للصادق عليه السلام ابول فلا اصيب الماء وقد اصاب
يدى شئ من البول فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدى فامسح وجهى او بعض جسدى او يصيب ثوبى قال لا باس وفيه ان هذا الخبر
لا يدل على مطلوبهم اذ الظاهر منه كون نجاسة اليد مفروغا عنها عند السائل وانما مسحها بالحائط والتراب لحصول الجفاف المانع من السراية
فسؤاله انما هو عن حكم الممسوح بعد ما تعرق يده ومعلوم ان الجواب ح على وفق القاعدة اذ لا يقطع الانسان غالبا بمباشرة الجزء حال كونه
مشتملا على رطوبة مسرية وعلى تقدير تسليم ظهوره فى طهارة اليد بازالة البول بالمسح بالحائط والتراب ففيه ان نجاسة البول لا تزول
عن الجسد بالتراب باتفاق منا ومن الخصم بل لا قائل به بيننا فلا بد من حمله على التقية والله العالم **ويجوز استعماله** اى الماء المضاف
فيما عدا ذلك اى ازالة الحدث والخبث من الاكل والشرب وساير الانتفاعات المحللة للاصل ومتى لاقته النجاسة نجس قليله وكثيره
اجماعا منقولا نقلا يورث القطع بتحققه ولم يجز استعماله فى اكل ولا شرب اختيارا كغيره من المتنجسات ويدل عليه مضافا الى
الاجماعات المنقولة المستفيضة بل المتواترة المعتضدة بعدم نقل الخلاف فى المسئلة ما يستفاد من تتبع الادلة ان ملاقاة النجس برطوبة
مسرية سبب للتنجيس مطلقا من دون فرق بين الجوامد والمايعات وان اختلفتا فى كيفية الانفعال حيث ان كل جسم من الاجسام
المايعة مجموع اجزائه المجتمعة فى الوجود موضوع واحد للانفعال بخلاف الجوامد كما عرفت تفصيله عند التعرض لبيان وجه سراية النجاسة
فى مبحث الماء القليل ويدل عليه ايضا ما رواه السكونى عن الصادق ع ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخت فاذا فى القدر فارة
قال يهراق مرقها ثم يغسل اللحم ويؤكل ورواية زكريا بن ادم عن ابى الحسن ع عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير ومرق كثير
قال يهراق المرق او يطعم اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله والمناقشة فى دلالتهما باحتمال كون الامر باراقة المرق لاشتماله على المحرم
مدفوعة باستهلاك الاعيان المحرمة فى الصورة المفروضة فلولا نجاسة المرق لما امر باهراقه وغسل اللحم ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة عن
ابى جعفر ع قال اذا وقعت الفارة فى السمن فماتت فان كان جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقى وان كان ذائبا فلا تاكله واستصبح به والزيت
مثل ذلك وظاهرها على ما يساعد عليه ما هو المغروس فى الاذهان كون الذوبان والميعان علة لنجاسة الكل فيستفاد منه عموم الحكم
للمضاف وكل مايع فالمناقشة فى دلالتها بخروجها عن محل الكلام غفلة ويدل عليه ايضا ما دل على نجاسة سؤر اليهودى والنصرانى فانه
يشمل المضاف وكل مايع ثم لا يخفى ان استفادة انفعال الكثير من هذه الاخبار فى غاية الاشكال لان المتبادر الى الذهن من مواردها
ليس الا القليل فالعمدة فى المقام انما هو الاجماع اللهم الا ان يدعى عدم مدخلية وصف الكثرة فى موضوع الحكم كغيرها من الخصوصيات
التى نعلم بعدم مدخليتها فى الموضوع واثبات هذه الدعوى يتوقف على رسم مقدمة وهى انه لو سئل الامام ع عن اناء مملو من الخل والعسل
الواقع فيه شئ من النجاسات فقال اهرقه او نجس او يتنجس او غير ذلك من الالفاظ فان علمنا بالقرائن الداخلية والخارجية عدم مدخلية
شئ من الخصوصيات فى موضوع الحكم بل المناط انما هو ملاقاة المايع للنجس مطلقا فلا اشكال فى جواز التمسك بهذا الكلام
فى كل مقام بالنسبة الى كل مايع كما عليه سيرة العلماء من الاستدلال بالقضايا الشخصية للاحكام الكلية وليس ذلك الا
للعلم بعدم مدخلية الخصوصيات فتكون القضية فى الحقيقة كلية بحسب الموضوع فيعامل معها معاملة الكلية وهذا مما
لا خفاء فيه وانما الاشكال فيما لو احتمل مدخلية بعض هذه الخصوصيات فى الحكم وح نقول ما يحتمل ان يكون له مدخلية فى الحكم
من تلك الخصوصيات على اقسام **منها** ما كان مدخليته بطريق الجزئية كما فى المثال السابق لو شك فيه فى ان الحكم مخصوص بالخل
والعسل المجتمعين فى الاناء ام يعم كلا منهما فى حال الانفراد ايضا **ومنها** ما اذا كان المدخلية فيه بطريق الشرطية وهذا على قسمين
لان الامر المشكوك شرطيته اما وصف وجودى ككونه مال زيد وكونه فى مكان خاص او كونه بمقدار معين من رطل او من غير ذلك
من الاوصاف الوجودية واما امر عدمى ككونه غير منضم الى غيره او غير موجود فى المكان الفلانى الى غير ذلك ومرجع الاخير الى الشك
فى المانعية **اذا عرفت** ذلك فنقول لا شك ولا شبهة انه لا يصح التمسك بهذه القضية الشخصية فى شئ من موارد الشك فى القسمين الاولين
ووجهه واضح لقصور اللفظ عن شمول غير المورد اذ لا اطلاق فى البين حتى يتمسك بالاطلاق بل هى قضية شخصية فى واقعة جزئية
لا يجوز التخطى عنها الا بعد القطع بالغاء الخصوصية والمفروض انتفاؤه فى المقام **واما** القسم الثالث فالظاهر كفاية الشك بنفيه
فى الحكم بعموم الحكم والسر فى ذلك ما اشرنا اليه من ان شرطية العدم مرجعها الى مانعية الوجود لا غير ووجهه ان العدم لا يعقل
ان يكون له مدخلية فى التأثير شرطا كان ام جزء لان ثبوت الشرطية والجزئية فرع ثبوت المثبت له والعدم عدم ذاتا فلا يكون مؤثرا

وما شاع

وما شاع فى الالسن من ان عدم المانع شرط وان عدم العلة علة لعدم المعلول وغيرها من العبائر التى يلوح منها الالتزام بالاثار للاعدام
المضافة فهو مبنى على نحو من المسامحة والتقريب وكيف لا وما ذكرناه قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص وما يقال من ان لها شائبة من
الوجود انما يعنون به امكان اثبات بعض الاثار الانتزاعية لها بنحو من المسامحة والاعتبار لا ان لها حقيقة اثر الوجود فاذا ظهر ان
معنى شرطية عدم شئ لثبوت حكم ينحل الى مانعية وجود ذلك الشئ عن فعلية هذا الحكم بان لك ان ثبوت حكم مشروطا بعدم شئ مثلا كثبوت
الانفعال للماء المطلق بشرط عدم بلوغه حد الكر ينحل فى ظرف التحليل الى اثبات حكمين لموضوعين احدهما ثبوت الانفعال لطبيعة الماء
من حيث هى من دون تقييدها بشئ له مدخلية فى الحكم والثانى ثبوت نقيض هذا الحكم لهذا الموضوع على تقدير وجود المانع فوجود المانع
مؤثر فى ثبوت النقيض لا عدمه فى حصول الاصل ولما كان المانع اكد فى الاقتضاء لزمه رفع الحكم الذى يقتضيه الطبيعة بالطبع عن الافراد
المقارنة مع المانع فى الوجود لا لقصور فى الموضوع بل لقصور الحكم عن شمول هذه الافراد لامر عارضى وهو وجود المزاحم عن فعلية الحكم
وقد تقرر بما ذكرنا ان الموضوع فى حكم الاصل بالنظر الى هذا الشرط لا يكون الا الطبيعة من حيث هى ولازمه العموم عموما سريانيا بالنسبة
الى جميع الافراد فليس فى القضية ولو كانت شخصية من هذه الجهة شائبة اهمال بل لو كان فيها احتمال الاهمال لوجب ان يكون منشأه
احتمال اعتبار امر وجودى لا غير واما بالنسبة الى الامر العدمى فلا يصلح للتقييد حتى يطرء بسبب احتماله الاهمال فى القضية وما كان من
القضايا بصورة التقييد والاشتراط كقولك يجب اكرام العالم الذى ليس بفاسق وقولك الماء الذى لم يكن كرا او اذا لم يكن كرا او بشرط
ان لا يكون كرا فحكمه الانفعال فانها تقييد صورى والا فهى فى الحقيقة تخصيص لما عرفت من عدم امكان مدخلية الامر العدمى فى موضوع
الحكم الا ترى انك تستفيد من هذه العبارات بنفسها حكما ثانيا بالنسبة الى الافراد المقارنة مع وجود المانع فتقول لولا فسق زيد العالم
لكان اكرامه واجبا ولولا كرية الماء الملاقى للنجس لكان نجسا فلو لم يكن الموضوع فى القضية صرف الطبيعة بل هى بعض اعتباراتها لامتنعت
هذه الاستفادة لفقد الدليل مع ان الاستفادة حاصلة بحكم الوجدان فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الشك من هذه الجهة شك فى التخصيص
وهو مدفوع بالاصل ولا ينافيه عدم كون القضية واردة مورد البيان من هذه الجهة لان هذا مضر فى التمسك بالاطلاق لا بالعموم ولو سريانيا
مستفادا من حكم العقل ودليل اخر اذا عرفت ذلك علمت ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان الشك فى المقام ليس الا فى كون كثرة المضاف
مانعة من الانفعال وهو مدفوع بالاصل واما ساير الخصوصيات فعدم مدخليتها فى الحكم يقينى لا شبهة فيه **نعم** قد يتوهم كون وصف القلة
شرطا فى الانفعال **ويدفعه** ان مرجع شرطية هذا الوصف الى مانعية الكثرة كما لا يخفى وجه هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه افادة الا
وقد اعتمدنا عليها سابقا فيما علقناه على الرياض تبعا لشيخنا المرتضى ره **وفيه** اولا ان هذا النحو من الاستفادة لا يندرج فى مداليل الالفاظ
التى هى حجة معتمدة لدى العقلاء وانما مرجعها الى استفادة عموم الاقتضاء من الادلة اللفظية فان قلنا بكفاية احراز المقتضى مع الشك فى
المانع فى الحكم بثبوت المقتضى فهو والا فلا ولا يتفاوت الحال فى ذلك بين استفادة عموم الاقتضاء من دليل لفظى او لبى وقد اشرنا غير مرة
الى عدم تمامية هذه القاعدة **وثانيا** ان الشك فى المقام لا يجب ان يكون مرجعه الى الشك فى مانعية الكثرة بل ربما يكون مسببا عن الشك فى
عدم صلاحية النجس الا للتأثير فى مقدار قليل من الماء او غيره وحيث انا قد اشرنا فى صدر المبحث الى ان مجموع الجسم المايع المجتمع فى الوجود
بنظر العرف موضوع واحد ظهر لك انه ليس لقائل ان يقول ان اقتضائه للتأثير فى مقدار قليل مما يلاقى النجس معلوم ولا شك الا فى ان
انضمام ما عدا هذا الجزء اليه يعصمه عن الانفعال ام لا حيث ان الجزء الملاقى للنجس ليس موضوعا مستقلا حتى يقال فيه ذلك فالشك ليس الا
فى ان هذا الموضوع الخارجى الذى هو عبارة عن مجموع الاجزاء هل ينفعل بملاقاة النجس ام لا فاتضح لك انه لا دليل يعتد به فى اثبات
الحكم للكثير الا الاجماع والقاعدة المغروسة فى اذهان المتشرعة والله العالم **تنبيه** لا يسرى النجاسة من السافل الى الجزء العالى اذا كان
جاريا للاصل كما عرفت تحقيقه فى مبحث الماء القليل والله العالم **ويطهر** المضاف النجس بامتزاجه بالماء العاصم بشرط زوال اضافته وصيرورته ماء
مطلقا ما دام الماء باقيا على اعتصامه لعين ما مر فى توجيه تطهير المياه النجسة ولا يعتبر زوال اوصافه كبياض اللبن وحموضة الخل لما عرفت
فى محله من ان الماء الكثير والجارى لا يتنجس الا اذا تغير باوصاف عين النجس دون المتنجس وبقاء طهارة الماء يستلزم طهارة المضاف الممتزج
به بالاجماع وغيره من الادلة المتقدمة ولو مزج طاهره بالمطلق اعتبر فى ترتب احكام الماء عليه من رفع الحدث وازالة الخبث به استهلاكه
فى الماء وصيرورته جزء منه عرفا ويعرف ذلك باستحقاق المجموع اطلاق الاسم عليه من غير اضافة وح يجوز استعماله فى التطهير وغيره
بل يجب عند وجوب التطهير وانحصار الماء فيه وهل يجب عليه المزج لو لم يجد من الماء ما يكفيه للطهارة الا بالمزج وجهان بل قولان يأتى
تحقيقهما فى مبحث التيمم انشاء الله **وتكره** الطهارة الحدثية بماء اسخن بالشمس فى الانية لما رواه ابرهيم بن عبد الحميد عن ابى الحسن عليه السلام قال دخل
رسول الله صلى الله عليه وآله على عائشة وقد وضعت قمقمتها فى الشمس فقال يا حميراء ما هذا قالت اغسل رأسى وجسدى قال لا تعودى

فانه

فانه يورث البرص وما رواه اسماعيل بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الماء الذي تسخنه الشمس لا توضؤوا به ولا تغتسلوا
به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص والمراد من النهي الكراهة للاجماع على عدم الحرمة كما صرح به غير واحد مضافا الى ظهور الروايات
لاجل اشتمالها على الحكمة المناسبة للكراهة في ارادتها بل ظهور قوله في الرواية الاولى لا تعودي في عدم المنع من استعمال ما
وضعته في الشمس منها من المعاودة فلا يكون استعماله الا مكروها هذا مع ان الكراهة هي التي يقتضيها الجمع بين هاتين الروايتين
وبين ما رواه محمد بن سنان عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بان يتوضأ الانسان بالماء الذي يوضع بالشمس
ثم ان ظاهر المتن اختصاص الكراهة بالطهارة وعن الخلاف كراهة التوضي مع قصد الاسخان وعن السرائر كراهة الطهارة به
مع القصد وعن الذكرى الحاق العجين بالطهارة والذي يظهر من الروايتين كراهة مطلق الاستعمال ولو مع عدم قصد الاسخان
كما عن النهاية والمهذب والجامع بل ظاهر الرواية الثانية كراهته ولو بعد زوال السخونة خلافا للمحكي عن جماعة واطلاقها يقتضي
عدم الفرق بين الانية وغيرها ولا بين القليل والكثير ولكنه حكي عن التذكرة والنهاية دعوى الاجماع على عدم الكراهة في غير
الانية فان تم فهو والا فالقول بالكراهة مطلقا كما في المسالك اوفق بظاهر الرواية ثم لا يخفى عليك ان مقتضى شمول الروايتين
لمطلق الاستعمال حمل الكراهة المستفادة منهما على معناها المصطلح وهو ما كان تركه مطلوبا للشارع بطلب مولوي غير الزامي فيشكل
اتحاده مع العبادة في الوجود الخارجي واشكل من ذلك ما عن الشهيد الثاني في الروض من حكمه ببقاء الكراهة مع انحصار الماء فانه
فيما حكي عنه لا منافاة بين الوجوب والكراهة كما في الصلوة وغيرها من العبادات على بعض الوجوه فلو لم يجد الماء لم يزل الكراهة
وان وجب استعماله عينا لبقاء العلة مع احتمال الزوال توضيح الاشكال ان النهي لو كان مورده منحصرا في التطهير لا يمكن التفصي
عن محذور اجتماع الامر والنهي باخراج النهي عن حقيقة الطلب وحمله على الارشاد الى كون الفرد المنهي عنه اقل ثوابا من سائر الافراد
فاطلاق الكراهة عليه انما هو بهذا المعنى الا ان هذا النحو من التفصي بعد الاغماض عما يتوجه عليه من المناقشات المذكورة في محلها
انما يتمشى فيما لم يكن بين العنوان المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه كما فيما نحن فيه **واما** فيه فلا اذ لا شبهة في انه يستفاد من ظاهر النهي
بالنسبة الى مورد الافتراق الكراهة المصطلحة وح فان اريد منه في مورد الاجماع ايضا هذا المعنى يتوجه الاشكال وان اريد معنى
آخر لزم استعمال اللفظ في معنيين وهو غير جائز نعم يمكن في هذا الفرض ايضا التخلص عن الاشكال باخراج النهي عن حقيقته وحمله
على الارشاد المحض فيكون بمنزلة الاخبار عن خاصية الفعل فلا ينافي كونه واجبا او مستحبا وبهذا الوجه يتوجه العبادة المنقدم عن
الشهيد ولكنه يتوجه عليه ان حمل النهي على هذا المعنى خصوصا بالنظر الى مورد الافتراق ينافي حكم الاصحاب بالكراهة مضافا الى ان تجريد
النهي حتى الارشادي منه عن مطلق طلب الترك حتى لا ينافي الامر الالزامي بفعله في غاية البعد عن ظواهر الادلة الشرعية **وكيف** كان
هذا الجواب لا يشفي العليل ولا يروي الغليل وانما يتشبث بمثله بعد انحصار المناص فيه والذي يقتضيه التحقيق هو ان النهي المتعلق بالعبادة
اما ان يكون متعلقا بها من حيث هي باعتبار خصوصية مكتنفة بها كالصلوة في الحمام لو فرض انه لا كراهة في الكون في الحمام من حيث
هو ولا من سائر الحيثيات ككونه في معرض الرشاش ونحوه وانما المكروه ايقاع الصلوة في ذلك المكان الذي هو معرض للرشاش واما ان
يكون متعلقا بها لا من حيث هي بل من حيث اتحادها في الوجود مع عنوان مرجوح كما لو فرض كراهة لبس السواد مطلقا واستحباب اظهار
المأتم للحسين عليه السلام كذلك ولبس السواد اظهارا للحزن فيصادق على الفعل الخارجي عنوانان تعلق باحدهما النهي على الاطلاق و
بالاخر الامر كذلك واما ان يكون متعلقا بها لا من حيث هي ولا من حيث كون فعلها مصداقا لعنوان مرجوح بل من حيث كون تركها محصلا
لعنوان راجح كصوم من دعاه اخوه المؤمن الى طعامه حيث يحصل بتركه اجابة المؤمن التي هي ارجح من الصوم او لكون فعلها مانعا
من امر اهم كصوم يوم عرفة الموجب للضعف المانع من الدعاء مع التوجه والاقبال **اما** القسم الاول فلا يعقل ان يتعلق به نهي حقيقي
الا على سبيل المقدمية بان يراد من النهي عن الصلوة في الحمام ايقاعها في خارجه وح يمكن ان يراد بالنهي حقيقته اي طلب الترك طلبا
مولويا بل الزاميا ولكنه لا يقدح في صحة متعلقه ووقوعه عبادة فان مآله الى الامر بضده الاهم وستعرف في بعض المقامات المناسبة
كمبحث التيمم عند التكلم في صحة الوضوء عند مزاحمته لواجب اهم انه لا ينافي صحة غير الاهم ومطلوبيته على سبيل الترتب **و** هذا الكلام
في القسم الثالث فانه يمتنع ان يتعلق به نهي حقيقي اي طلب مولوي الا على سبيل المقدمية والارشاد الى الضد الاهم او العنوان الوجودي
الملازم للترك فتكون العبادة التي تعلق بها النهي مرجوحة بالاضافة الى ذلك الشيء لا محالة واما بالاضافة الى نفسها فهي باقية على ما هي
عليه من الرجحان بل المطلوبية ايضا ولكن على سبيل الترتب كما تقرر في محله **واما** القسم الثاني فملخص الكلام فيه انه ان كان العنوانان
المتصادقان على الفرد المقتضيان لرجحانه من جهة ومرجوحيته من جهة كل منهما مقتضيا الا ان يلحقه حكم الزامي تعييني من تلك الجهة بمقتضى عموم دليله

كالو وجب اكرام كل عالم وحرم اكرام كل فاسق فتصادق العنوانان على فرد فلا محالة تتحقق المعارضة بين دليليهما فلا بد ح من الرجوع الى
ما تقرر في باب تعارض الادلة من تقديم الاهم والتخيير لولا الاهمية او تغليب جانب الحرمة على الخلاف المقرر في محله والغرض لبيانه
اجنبي عن المقام وان كان احدهما الزاميا تعيينيا كحرمة التصرف في مال الغير دون الاخر بان لم يكن الزاميا او كان ولم يكن تعيينيا
كالامر بالصلوة المقتضي للاجزاء في ضمن اي فرد كانت فلا محالة يقدم الطلب التعييني على غيره ويتقيد به الامر الاخر ويخص مورده
بغير هذا الفرد بحكم العقل والعقلاء خلافا لمن جوز الاجتماع وحكم بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مع تحقق العصيان بالغصب
والسر في ذلك انه لو كان لشيء واحد جهات متعددة مقتضية لاحكام مختلفة فان كان بعض تلك الجهات موجبا للالزام اما بفعل
هذا الشيء او بتركه على سبيل التعيين امتنع ان يؤثر سائر الجهات في ثبوت حكم فعلي لهذا الشيء مخالف لما اقتضته الجهة الملزمة فلم يبق
لسائر الجهات بعد الالزام بالفعل او بالترك حكم الا شأنا لان ضرورة العقل قاضية بقبح طلب الفعل حتما مطلقا والترخيص في تركه
وتعدد الجهات لا ينفع في دفع القبح كما هو ظاهر وهذا بخلاف ما لو لم يكن شيء منها موجبا للالزام على سبيل التعيين بان كان النهي
تنزيهيا والامر استحبابيا او الزاميا متعلقا بطبيعة امكن ايجادها في غير مورد الاجتماع فلا مانع من ان يستتبع كل من الجهات ما
يقتضيه تلك الجهة بعنوانها الاجمالي الكلي لانه متى جاز للمكلف ارتكاب فعل ولو على سبيل المرجوحية كاستعمال الماء المسخن جاز له
اختياره قاصدا به امتثال الامر المتعلق بطبيعة الوضوء الحاصلة بفعله ولا ينافي ذلك كراهة فعله من حيث انه استعمال للماء المسخن
لان مرجع الى كراهة اختياره هذا الفرد في مقام امتثال الامر بالطبيعة لا كراهة الطبيعة الحاصلة بهذا الفعل ولكن يشترط في صحة
هذا الفعل ووقوعه عبادة كون مصلحة الحاصلة بفعل الوضوء قاهرة على مفسدته الحاصلة باستعمال هذا الماء بحيث لو انحصر الماء
فيه لتعين استعماله اما على سبيل الوجوب ان كان الامر الزاميا او الندب ان كان استحبابيا وكونه كذلك لا يمنع من ان يتعلق به نهي
مولوي في صورة عدم الانحصار كي يخصص به دليل الكراهة اذ لا استحالة في ان ينهى المولى عبده عن ان يختار فردا ذا مفسدة في مقام
امتثال الامر المتعلق بطبيعة حاصلة بفعله وحيث ان المفروض جواز مخالفة هذا النهي وكونه تنزيهيا فهو لا يقتضي قصر طلب المتعلق
بالطبيعة على ما عداه من الافراد بعد فرض كون هذا الفرد ايضا كغيره من الافراد محصلا للغرض وكونه في حد ذاته جائز الارتكاب بل قد
يتأمل في اشتراط قاهرية المصلحة في الفرد المحصل للعنوانين نظرا الى ان قضية تعليق الامر على الطبيعة كون اختيار تعيين الافراد موكولا
الى ارادة المكلف فكل فرد جاز له فعله صح الاتيان به بقصد امتثال الامر المتعلق بالطبيعة **نعم** قضية قاهرية المفسدة الناشئة من الخصوصية
المرجوحة صيرورة مطلوبية الفرد المشتمل عليها على سبيل الترتب فيكون الحكم الفعلي المنجز في حقه مثلا كراهة استعمال هذا الماء مطلقا ومطلوبية
الوضوء به معلقة باختياره لارتكاب هذا المكروه ولا يتمشى مثل هذا التقريب فيما لو كانت الخصوصية محرمة كما تقدمت الاشارة اليه وياتي
توضيحه في مبحث التيمم انتهى وقد ظهر مما قررناه ان ما ذكره الشهيد ره من بقاء الكراهة في صورة الانحصار لا يخلو من تأمل بل منع والله العالم
ويكره الطهارة بماء اسخن بالنار في خصوص غسل الاموات اجماعا كما عن غير واحد نقله لصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع لا يسخن الماء للميت وفي مرسلة
عبد الله بن المغيرة عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع قالا لا يقرب الميت ماء حميما وخبر يعقوب بن يزيد عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال
لا يسخن للميت الماء لا يعجل له النار ولا يحنط بمسك وظاهر الروايات خصوصا الاخيرتين منها كراهة استعماله مطلقا ولو في مقدمات الغسل كازالة
النجاسة عن بدنه ويحتمل ان يكون مراد المصنف ره ومن عبر كعبارته من الغسل اعم منه ومن مقدماته او يكون الغسل في العبارة بفتح الغين فيعم وكيف
كان فالحكم مخصوص بغير مورد الضرورة كما اذا كان على بدنه نجاسة لا يزيلها الا الماء الحار ووجهه واضح **وقد** استثني ايضا ما اذا كان شتاء
باردا شديد البرد وان تمكن الغاسل من ان يوقي نفسه بحيث لا يتأذى من البرد كما يدل عليه مرسلة الصدوق قال قال ابو جعفر ع لا يسخن
الماء للميت قال وروي في حديث آخر الا ان يكون شتاء باردا فتوقي الميت مما توقي منه نفسك وعن الرضوي ولا يسخن له ماء الا ان يكون باردا
جدا فتوقي الميت مما توقي منه نفسك ولا يكون الماء حارا شديدا وليكن فاترا والتعبير في الروايتين بتوقية الميت يشعر بان حكمة الحكم احترام
الميت وان التسخين ح ليس تعجيلا له بالنار بل ينبغي ان يقصد به احترامه فيستشم من هاتين الروايتين وكذا من قوله ع في خبر يعقوب لا يعجل
له النار كون التغسيل بالماء الحار منافيا لاحترام الميت لكونه منشأ للتطير والتشأم وهذه الحكمة انما تناسب الكراهة لا الحرمة ولعل هذا
هو الوجه في فهم الاصحاب من الروايات الكراهة بل لعلها هي التي تتسبق الى الذهن من مجموع الروايات بقرينة كونها بحسب الظاهر تعريضا
على العامة الذين جعلوا التسخين شعارا لهم كما يشعر بذلك التعبير بلفظ الحميم والتعجيل له بالنار وكيف كان فلا بد من حمل النهي على الكراهة
لما عرفته من دعوى غير واحد الاجماع عليها المعتضدة بعدم نقل الخلاف في المسئلة والله العالم **وهل** تختص الكراهة بالمسخن بالنار
كما هو ظاهر المتن وغيره ام تعم مطلق المسخن ولو بالشمس وجهان من اطلاق الصحيحة وغيرها ومن ظهور قوله ع في خبر يعقوب لا يعجل له

النار في ارادة الاخص هذا مع امكان دعوى انصراف النواهي المطلقة الى النهي عن التسخين بالنار لكونه هو الفرد المتعارف عندنا العامة هو التسخين بالنار فينصرف النواهي اليه فالقول بالاختصاص قوي وان كان التعميم احوط وانسب بالمسامحة في المستحبات والله العالم ويكره الاستشفا بالعيون الحارة التي في الجبال التي توجد منها رائحة الكبريت ذكره جماعة وحكى عليه روايات وعلل النهي فيها بانها من فوح جهنم والله العالم والماء القليل المستعمل في غسل الاخباث حكمية كانت او عينية نجس سواء تغير بالنجاسة او لم يتغير على الاظهر الاشهر بل المشهور بين القائلين بانفعال الماء القليل مطلقا وارداً كان ام موروداً بل عن المنتهى والتحرير دعوى الاجماع في بعض جزئيات المسئلة وهو نجاسة المستعمل في غسل الجنابة والحيض وشبهها اذا كان على بدن المغتسل نجاسة عينية لكن في منافاتها للقول بطهارة الغسالة تامل اذ القائلون بالطهارة ربما لا يلتزمون بطهارة ما يستعمل في ازالة العين نعم هي منافية للقول بطهارة الماء الوارد مطلقا وهي اجنبية عما نحن فيه هذا ولكن نقل غير واحد عبارة التحرير والمنتهى من دون تقييد النجاسة بالعينية فعلى هذا يكون اطلاقها شاهداً لما نحن فيه وقيل انه طاهر مطلقا اختاره شيخ مشايخنا في جواهره ولكنه قال شيخنا المرتضى لم يحك هذا القول صريحاً عن احد منا لان الشيخ نسب طهارة ما يزال به النجاسة الى بعض الناس ولم يعلم انه من الامامية واستدل له بطهارة ما يبقى في الثوب من اجزائه اجماعا فكذا المنفصل ولا يخفى ان هذا مختص بالغسلة المطهرة واما المحقق فلم يذكر في مقابل القول بالنجاسة مطلقا الا قول الشيخ بطهارة الغسلة الثانية ثم قال واما العلامة في المنتهى فجعل محل الخلاف الغسلة التي يطهر المحل بعدها انتهى **اقول** مراده بحسب الظاهر عدم حكاية هذا القول صريحا عن احد من المتقدمين والا فقد صرح في الجواهر بذلك واما ما عن كشف اللثام من نسبته الى شيوخ المذهب كالسيد والشيخ وابني ادريس وحمزة وابن عقيل فهو بظاهره تلبيس حيث ان ابن ابي عقيل لا يقول بنجاسة الماء القليل بملاقاة النجس والمعروف عن السيد وابن ادريس عدم انفعال الماء الوارد مطلقا غسالة كان ام غيرها كما هو ظاهر عبارتهما فعد مثل هؤلاء الجماعة من ارباب هذا القول ليس على ما ينبغي وكون دليل السيد مقتضيا للقول بطهارة خصوص الغسالة كما عرفته فيما سبق لا يقتضي عده من ارباب هذا القول واما الشيخ فمن خلافه واول مبسوطه التفصيل بين اناء الولوغ وغيره مثل الثوب والبدن فقال بالطهارة مطلقا في الاول وفي خصوص الغسلة المطهرة فيما عداه وربما يستظهر من بعض عبارات المحكية عن المبسوط القول بالنجاسة مطلقا وكيف كان فقد استظهر من شتات كلمات العلماء في المقام اقوال متكثرة لا حاجة الى استقصائها وانما المهم تحقيق المطلب بحجة المشهور امور عمدتها انه ماء قليل لاقى نجسا فينجس لما تقدم في مبحث انفعال الماء القليل من ان الاقوى نجاسته مطلقا من دون فرق بين ورود الماء على النجس او وروده عليه وان المناقشة في عموم ادلة الانفعال غير مجدية للمفصل بين الورودين وانما النافع بحاله انكار عمومها الاحوالي وقد عرفت ان النزاع في عمومها الاحوالي لا بد فيه من ان يترافع الى عرف المتشرعة فانه هو الحكم في هذا الباب لان كيفية الانفعال على ما يستفاد من الادلة الشرعية امرها موكول الى ما هو المغروس في اذهان اهل الشرع اما لوصولها اليهم من صاحب الشريعة او لمعروفيتها لديهم بتشبيه النجاسات بالقذارات الصورية المقتضية لتنفر الطباع عما يلاقيها وكيف كان فلنجدد المقال على سبيل الاجمال تمهيدا لدفع بعض الدعاوي الموهمة في المقام فنقول ان اهل العرف لا يتعقلون في المايعات من قولنا هذا الشيء ينجس بالعذرة مثلا الا ان ملاقاة العذرة سبب لتنجيسه من دون فرق بين كيفيات الملاقاة ولا بين انواع المايعات فلا يرون الواسطة في التنجيس في المايعات الا مجرد الملاقاة وهذا بخلاف الجامدات فانهم يعتبرون فيها شرطا زائدا عن اصل الملاقاة وهو حصولها برطوبة مسرية فلا فرق فيما هو المغروس في اذهان المتشرعة بين قولنا الماء ينجس بالبول واللبن ينجس بالبول فكما ان الثاني لا ينصرف عن صورة ورود اللبن على البول فكذا الاول فدعوى الفرق بين الورودين في خصوص الماء استنادا الى اهمال الادلة ضعيفة جدا واضعف منها التفصيل بين الوارد المستعمل في ازالة الخبث وغيره لشهادة الوجدان بعدم الفرق فيما يفهم منه عرفا بين ما اذا اجتمع فيها شرائط التطهير ام لا ومثله في الضعف دعوى ان ما هو المغروس في اذهانهم من اشتراط طهارة المطهر موجب لصرف الظهور واختصاصه بغير مورد النزاع **توضيح** الضعف ان المسئلة التي هي مطرح انظار العلماء كيف تكون مغروسة في اذهان العوام وانما المغروس في اذهانهم اعتبار طهارته قبل التطهير واما بالنظر الى هذا الاستعمال فلا بل الظاهر ان المغروس في اذهانهم انفعاله تشبيها بالقذارات الصورية فيزعمون انتقال النجاسة من الثوب الى الماء والحاصل ان المتبادر منها ليس الا ان الملاقاة من حيث هي سبب للتنجيس لا الملاقاة التي لم تؤثر في تطهير الملاقي اذ ليس هذه الصفة من الاوصاف المغروسة في الذهن الموجبة لانصراف الادلة ولذا لا يتوهم انصرافها عما دل على نجاسة الجامدات الملاقية للنجس برطوبة مسرية عن الارض لتدلية المطهرة لباطن النعل لو لم نشترط فيها الجفاف او التراب الرطب المستعمل في اناء الولوغ والحاصل ان كون ملاقاة الماء او غيره مؤثرة في تطهير ملاقيه انما هو من الاعتبارات اللاحقة للملاقاة المستفادة من الادلة الخاصة لا مدخلية لها في تنويع الملاقاة حتى يدعى ان العرف يفهمون من الادلة سراية النجاسة الى الماء في هذا القسم من الملاقاة دون ذلك القسم فان الواسطة في الانفعال بنظر العرف ليس الا الرطوبة المسرية التي لا تنفك عن الملاقاة في المايعات ولذا لا يرون الواسطة فيها

الا الملاقاة ولا يلتفتون اصلا الى امكان حصول التطهير بها وعدمه حتى يتوقفوا في حكمها على التقدير الاول اذا استعمل في التطهير فان **قلت** سلمنا ان الواسطة في التأثير في اذهان المتشرعة ليست في الماء القليل كغيره من المايعات الا الملاقاة الا ان المناسبة بين النجاسات والقذارات الصورية اثرت في انسباق ما اذا اجتمع الماء مع النجس في الآن الثاني من الملاقاة واما اذا اجرى الماء عليه وانفصل منه بسرعة فلا **قلت** يتوجه على ذلك مع وضوح فساده من اصله كما يكشف عن ذلك تنظيره بغيره من المايعات ان مقتضاه عدم الفرق بين الورودين اذا انفصل الماء عن النجس بسرعة وكذا عدم الفرق بين الماء الجاري على النجس او المتنجس القابل للتطهير فيجب ان لا يتنجس الماء القليل اذا اجتمع مع النجاسات العينية بمقدار ما يجتمع مع المتنجس كالثوب والبدن والاواني عند تطهيرها مع ان الخصم لا يلتزم به مضافا الى استلزامه الالتزام بالنجاسة في الاواني المثبتة التي لا يجري الماء عليها بحيث ينفصل عنها بسرعة بل يحتاج تفريغها الى زمان معتد به مع ان من المعلوم عدم اغتفار هذا المقدار من الزمان في غيرها وكيف كان فلا خفاء في ان هذه الدعاوي واهية جدا لا ينبغي ان يلتفت اليها ولذا لم يلتفت اليها احد من اساطين الاصحاب بل جعلوا الاصل والقاعدة سببية الملاقاة للتنجيس في المايعات مطلقا وكل من خالف في شيء من مواردها كالسيد وابن ادريس انما تشبث بالادلة المخصصة ومن رد عليهما كالمحقق وغيره اورد في كلامه ان ملاقاة النجاسة سبب التنجيس بحيث يستفاد من كلامهم كونه مسلما عندهم وكيف لا مع ان المغروس في اذهان العوام فضلا عن الخواص هو ذلك كما يشهد بذلك روايات الاحول التي هي عمدة ادلة القائلين بالطهارة حيث قال الامام عليه السلام فيها بعد نفي البأس عن ماء الاستنجاء او تدري لم صار لا بأس به قلت لا والله فقال ان الماء اكثر من القذر واستدل للمشهور ايضا بالاجماعين المنقولين عن المنتهى والتحرير المعتضدين بالشهرة المحققة وفيه ما عرفت من ان القائل بطهارة الغسالة لا يابى عن الالتزام بنجاسة ما يستعمل في ازالة العين بل ربما يجعل تعبيرنا قل الاجماع باشتمال بدن الجنب والحائض على النجاسة العينية مؤيدا لمختاره هذا اذا كانت النجاسة في عبارتهما مقيدة بالعينية كما حكاها في الجواهر واما لو لم تكن مقيدة بالعينية كما حكاها غير واحد فالانصاف ان الاجماعين المنقولين المعتضدين بالشهرة يصلحان للتأييد واما كونهما دليلا فلا لامكان المناقشة فيهما من وجوه كما لا يخفى واستدل ايضا ببعض الاخبار ككرواية العيص بن القاسم قال سألته عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه وفي بعض النسخ وان كان من وضوء الصلاة فلا يضره ونوقش فيها بالارسال والاضمار واجيب عنها بان الشيخ رواها في الخلاف عن العيص وظاهر النسبة بعد عدم احتمال المشافهة انه وجدها في كتابه وطريق الشيخ الى كتاب العيص حسن جدا واما الاضمار فغير قادح بعد الاطمينان بان المسئول هو الامام عليه السلام وان منشأه تقطيع الاخبار واضعف منها المناقشة في دلالتها باحتمال كون الامر بالغسل لاشتمال ما في الطشت على ما استعين به لازالة العين فلا تدل على نجاسة ما يستعمل في التطهير وبدفعها عدم الاعتناء بهذا الاحتمال في صرف الاطلاق عن ظاهره **نعم** لو كان ما في الطشت ملزوما لذلك غالبا لتمت المناقشة لكنه ليس كذلك اذ كثيرا ما يكون غسل البول وغيره بعد جفافه وعدم بقاء عينه بحيث لا تكون نجاسته الا حكمية واستدل ايضا بموثقة عمار الواردة في الاناء والكوز القذر كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر ثم يحرك ثم يفرغ ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر تقريب الاستدلال انه لو كانت الغسالة طاهرة لما توقف التطهير على افراغ الماء في الغسلات الثلث خصوصا في المرة الثالثة فانه وان امكن ان يتفصى بالنسبة الى الاوليين اما بتوقف صدق تعدد الغسل على ذلك او بعدم جواز استعمال الماء المستعمل في التطهير فيجب افراغه مقدمة للغسل بماء غير مستعمل واما بالنسبة الى المرة الثالثة فلا يتمشى فيها شيء من التوجيهين واجيب باحتمال ان يكون الامر بالافراغ جاريا مجرى العادة من استقذار الماء المستعمل عرفا **وفيه** نظر لان ظاهر الرواية توقف التطهير عليه وهو لا يجامع طهارة الماء **و**دعوى توقف صدق الغسل على تفريغ الماء فبدونه لا تتحقق الغسلة الثالثة مما لا يلتفت اليها كيف والا لوجب الالتزام به في الكثير والجاري وماء المطر مع انه كما ترى واستدل ايضا بالنهي عن غسالة الحمام **وبما** رواه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ به واشباههما وفيهما نظر اما في النهي عن غسالة الحمام فيمكن فيه دعوى وروده مورد الغالب من ملاقاتها للنجاسات العينية واما الرواية ففيها ان الخصم يلتزم بمفادها بل يدعي عليه الاجماع ولا ملازمة بينه وبين النجاسة وسيأتي بعض الكلام في تحقيق مفاد الرواية انشاء الله واستدل ايضا باخبار اخر سيمر عليك بعضها في مطاوي الكلمات انشاء الله **حجة** القائلين بالطهارة امور **منها** الاصل وفيه انه لا يعارض الدليل **ومنها** ما عن السرائر حاكيا عن السيد بقوله قال السيد المرتضى ره في الناصريات قال الناصر لا فرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورودها عليه قال السيد وهذه المسئلة لا اعرف فيها ايضا لاصحابنا نصا ولا قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسئلة والذي يقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التامل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب

لا يطهر منا لنجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل على ان الماء اذا ورد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة ولا الكثرة كما يعتبر فيما ترد النجاسة عليه قال محمد بن ادريس وما قوى في نفس السيد صحيح مستمر على اصل المذهب وفتاوى الاصحاب انتهى وحاصل هذا الاستدلال دعوى الملازمة بين تطهير الثوب وطهارة الماء وفيه منع الملازمة اما عقلا فواضح اذ لا امتناع عقلا في كون اجتماع النجسين سببا لتطهير هما كما في الماء النجس المتمم كرا بنجس آخر وقد ذهب بعض الاصحاب الى طهارته بما او سببا للتطهير احدهما خاصة كما في حجر الاستنجاء فانه سبب لتطهير المحل بشرط الانفصال فكذا فيما نحن فيه واما نقلا فلا يدل عليه عدا ما يدعى من الاجماع بل الضرورة على اشتراط طهارة الماء المستعمل في التطهير وكذا القاعدة المستفادة من الشرع من ان كل نجس منجس فلا يكون مطهرا لاستحالة كون شئ علة لشئ ولضده او نقيضه ومن المعلوم عدم شمول القاعدتين لمحل النزاع كما ستوضحه انشاء الله واعترض عليه ثانيا بانه اخص من الدعوى اذ لو تم لا يتم الا في الغسلة المطهرة دون سائر الغسلات فيما يحتاج الى التعدد فضلا عن مطلق الماء الوارد كما هو مطلوب السيد واخرى بانه اعم لحصول التطهير بورود النجس على الماء ايضا كما هو محتار كثير من الاصحاب ويمكن الاعتذار عن السيد بانه لما راى تعذر التفكيك بين مصاديق الماء الوارد بالنظر الى ظواهر الادلة لاستلزامه دعوى مدخلية بعض الامور التي يعلم بعدم مدخليتها في الحكم جعل ثبوت الحكم لبعض المصاديق كاشفا عن خروج مطلق الماء الوارد عن تحت قاعدة الانفعال واما عن الثاني فيمنع حصول التطهير في الصورة المفروضة كما نسب اليه من اعتبار الورود في التطهير فلا يتوجه عليه الاعتراض **ومنها** انه يستفاد من تتبع الاخبار وكثير من الاجماعات في غير المقام قاعدة كلية وهي ان المتنجس لا يطهر بل مما دل على نجاسة الماء القليل نفسه لان معناه انه لا يرفع حدثا ولا يزيل خبثا والنقض بحجر الاستنجاء منقوض بماء الاستنجاء على القول بالنجاسة وحله ان القواعد الشرعية التعبدية قابلة للتخصيص كالعمومات فلا بد في رفع اليد عنها من وجود دليل معتبر وهو مفقود في المقام لانحصاره في قاعدة الانفعال الممنوع عمومها اولا وعدم تكافؤها ثانيا وعلى تقدير التكافؤ فالمرجع قاعدة الطهارة واستصحابها والظاهر ان مراد المستدل من الاخبار والاجماعات هي الاخبار الدالة على عدم جواز الانتفاع بالمايعات المتنجسة ونظائرها والاجماعات الحاصلة في تلك الموارد **وكيف كان** فنقول لما يمكن ان يدعيه المتتبع مما هو مرتبط بالمقام قواعد ثلث احدها ان يدعى انه يستفاد من الاخبار والاجماعات ان المطهر يبقى على طهارته الى زمان حصول التطهير وانفصاله لا لاجل توقف التطهير عليها بل لكونها حكما شرعيا تعبديا في موضوع كلي فيكون الحكم في المطهر في جميع الموارد الطهارة كماء الاستنجاء الثانية انه يشترط ان يكون المطهر طاهرا في نفسه ولعله الى هذا ترجع دعوى المستدل لان الظاهر ان غرضه من قوله ان المتنجس لا يطهر انه يشترط في المطهر ان لا يكون نجسا الثالثة ان المتنجس منجس فلا يكون مطهرا **اما** القاعدة الاولى فان اقام المدعي عليها بينة فلا شبهة في انها مجدية لنيل عين مقصوده الا انه كيف تسمع هذه الدعوى من مدعيها واني له طريق الى معرفة هذا الحكم التعبدي لان طريق معرفته منحصر بوجود نص خاص فيه او في بعض جزئياته ومن المعلوم انه لا نص على اثبات شئ من هذه الامور اما النص والاجماع عليه بعنوانه الكلي فمعلوم انتفائه وكذا في بعض جزئياته التي يمكن تمام القول فيما عداها بالاجماع بل لو تم ذلك لتم في اثبات النجاسة لما عرفت من دعوى الاجماع على النجاسة عن المنتهى والتحرير في بعض موارد النزاع وهو ما اذا كان على بدن المغتسل نجاسة واما الاستقراء في جزئياتها فمعلوم انه لا ينفع لان الامر في جميع ما عدا محل النزاع واضح ولا يورث التتبع مزيد علم حتى يؤثر في الظن بثبوت الحكم للعنوان الجامع بين المصاديق فضلا عن الجزم الذي عليه يبتني حجية الاستقراء لان من المطهرات ما لا يتصف بالطهارة والنجاسة كالشمس وذهاب الثلثين **ومنها** ما نعلم بنجاسته حال الاستعمال كالارض وتراب التعفير وحجر الاستنجاء **ومنها** ما علم عدم تنجسه كالماء الكثير والجاري وماء الاستنجاء وما عداها محل النزاع فالتتبع فيها لا ينفع بعد فرض انه ليس في شئ منها دليل خاص تعبدي يحسم به مادة النزاع ودعوى استفادة هذا الحكم التعبدي من الاحكام الاخر بديهية الفساد اذ لا مناسبة بينهما فلا يمكن استفادته منها بنحو من انحاء الاستفادة حتى بالقياس **واما** القاعدة الثانية فهي مسلمة لا تحتاج الى التتبع بل هي في خصوص الماء الذي هو محل حاجتنا كادت تكون من ضروريات المذهب الا ان ما هو شرط في التطهير انما هو طهارته من غير جهة التطهير فلا مانع من ان يكون التطهير سببا لتنجيس المطهر واما طهارته من هذه الجهة بمعنى عدم تأثره من الملاقاة فلا بل لو فرض وقوع التصريح بهذه القاعدة في النصوص والفتاوى لم يكن يستفاد منها ازيد من ذلك لان ما هو من فروع الحكم لا يمكن اخذه قيدا في موضوع القضية فلا يستفاد من مثل قولنا يشترط في المطهر ان يكون طاهرا ولا يكون مستعملا في رفع الحدث ازيد من اشتراط طهارته وعدم كونه مستعملا من حيث هو مع قطع النظر عن استعماله في التطهير واما انه يشترط فيه عدم انفعاله بهذا الاستعمال الى ان يحصل الفراغ من التطهير فلا يعمه هذا الكلام بل لو ثبت بدليل آخر من اجماع ونحوه انه لا ينفعل بهذا الاستعمال ما دام التشاغل بالفعل لكان ذلك حكما تعبديا شرعيا ثابتا لموضوع المطهر ككونه مطهرا لا شرطا في مطهريته **فليتامل** والحاصل ان المسلم من الاشتراط انما هو خلو المطهر عن نجاسة خارجية واما عدم انفعاله بالملاقاة الحاصلة في ضمن التطهير فلا هذا مع ان مدرك هذه القاعدة اما القاعدة الثالثة وسنتكلم فيها واما الاخبار الآمرة باراقة الماء ونظائرها مما يستفاد منها عدم جواز

التطهير به واما الاجماعات والاخبار الدالة على عدم جواز الانتفاع باعيان النجاسات وما بحكمها من المايعات المتنجسة بدعوى ان التطهير بها نحو من الانتفاع فلا يجوز مع انه جائز قطعا فيجب ان لا يكون نجسا **وفيه** ان تلك الاخبار والاجماعات لا تعم ما لو حصلت النجاسة بنفس الانتفاع لما اشرنا اليه من ان ما هو من توابع الحكم لا يمكن اخذه قيدا للموضوع وكيف كان فلا يمكن استفادة عدم انفعال الماء بهذه الملاقاة من شئ من تلك الموارد **واما** القاعدة الثالثة وهي ان كل نجس منجس فلا يكون مطهرا فهي ايضا قاعدة مسلمة ولا تحتاج الى التتبع الا انها متخصصة جزما لان التنقض بها مشترك الورود لان الالتزام بعدم انفعال الماء بالمحل ليس باولى من الالتزام بعدم انفعال المحل بالماء النجس بل الثاني اولى واقرب من الذهن بل هو في الحقيقة بنظر العقل تخصص لا تخصيص لان ما تأثر عن الشئ يمتنع ان يؤثر فيه بمثل الاثر الموجود نعم يمكن ان يؤثر فيه خلافه بنقل ما فيه الى نفسه ولذا لا يلتفت الذهن في بادئ النظر الى المنافاة بين هذه القاعدة المسلمة وبين نجاسة الغسالة مع حصول التطهير بها بل يجعلها من آثارها وهذا بخلاف ما لو القي عليه طهارة الغسالة كماء الاستنجاء فانه يستغربه ويدرك المنافاة بينهما في بادئ النظر وسره ما اشرنا اليه من انه لما كان منفعلا بالمحل لا يتعقلون انفعال المحل به ثانيا حتى يكون منافيا للقاعدة المغروسة في اذهانهم ومن ادلة القائلين بالطهارة طوائف من الاخبار **فمنها** ما ورد في تعليل طهارة ماء الاستنجاء في رواية يونس بن عبد الرحمن عن رجل عن الغير او عن الاحول بعد نفي البأس عن الثوب الذي اصابه قال او تدري لم صار لا بأس به قلت لا والله فقال ان الماء اكثر من القذر وفيه ان الاخذ بعموم العلة يستلزم المصير الى ما ذهب اليه العماني والخصم لا يقول به والتاويل مشترك وحمله على مطلق الغسالة ليس باولى من الالتزام بكونها علة لطهارة خصوص ماء الاستنجاء **هذا** مع ان هذا الدليل لو تم لدل على طهارة ما يستعان به لازالة العين لان مورده ماء الاستنجاء والمراد من القذر في الرواية هو البول او العذرة الموجودة في محل النجو فاول مرتبة يتخطى اليها عن مورد النص ليس الا الماء المستعمل لازالة عين البول والعذرة في غير مورد النجو مع ان الخصم لا يقول بها كما اعترف به في بعض كلماته فعلى الخصم ايضا ان يلتزم باختصاص العلة المنصوصة بموردها **ومنها** ما ورد في غسالة الحمام التي لا تنفك غالبا عن الماء المستعمل في ازالة النجاسة مثل مرسلة الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن ع انه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس قال لا بأس به **وفيه** انه كما لا تنفك غالبا عن الماء المستعمل كذلك لا تنفك غالبا عن ملاقاة النجس كما يشهد بذلك مضافا الى العرف والعادة الاخبار الدالة على ان دخول اليهودي والنصراني والمجوسي في حماماتهم كان متعارفا في تلك الازمنة فعليهذا ان تم الاستدلال بهذه الرواية واغمض عن معارضها بغيرها لوجب الالتزام بعدم الانفعال مطلقا والخصم لا يقول به فلا بد اما من حملها على ما وقع الخلاف في حكمها بين العلماء وهي الغسالة التي لم يعلم نجاستها او على المياه المجتمعة في الحمام المتصلة بالمادة ولو بجريان الماء اليها من الحياض الصغار كما يؤيده ما رواه محمد بن اسماعيل عن حنان قال سمعت رجلا يقول لابي عبد الله عليه السلام اني ادخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك فاقوم واغتسل فينتضح علي بعدما افرغ من مائهم قال اليس هو جار قلت بلى قال لا بأس به او حملها على غيره من المحامل بل الانصاف ان هذه الرواية في حد ذاتها مجملة فان الغسالة التي سئل عن حكمها غير معلوم حالها لاحتمال كونها مقدار الكر كما هو الغالب في مجمع غسالة الحمام والعادة قاضية بعدم انفكاك مثل هذا الماء بعد فرض وجوده في الحمام عن الاتصال بما يتزايد عن الحياض الصغار حين اتصالها بالمادة فيحتمل ان يكون الحكم في نفي البأس صيرورته طاهرا لاجل الاتصال بالماء العاصم ولو في بعض الازمنة فيبقى على طهارته الى ان يعرضه النجاسة او يكون الوجه فيه اباء الماء البالغ حد الكر عن تحمل النجاسة كما هو قول بعض او يكون المراد منه المياه المجتمعة التي لم يعلم ملاقاتها للنجس ومع تطرق مثل هذه الاحتمالات كيف يمكن الاستدلال بها لطهارة الغسالة مع مخالفتها للاصول والقواعد المتقنة **ومنها** ما ورد من امر النبي ع بتطهير المسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء عليه بنقل الخلاف ان النبي ع لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيده نجسا فيلزم ان يكون الماء باقيا على طهارته وفيه ان راويه على ما في محكي المعتبر ابو هريرة قال بعد حكايتها انها عندنا ضعيفة الطريق ومنافية للاصول لانا بينا ان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير ام لم يتغير لانه ماء قليل لاقى نجسا **اقول** وفيه ايضا انها قضية في واقعة لم يعلم وجهها لاحتمال ان يكون الامر بصب الذنوب بعد جفاف البول او لزوال عينه حتى يطهره الشمس بالتجفيف والله العالم **واستدل** ايضا باخبار اخر لا يخفى على الناظر ما فيها نعم يمكن الاستدلال بترك الاستفصال في رواية محمد بن نعمان عن ابي عبد الله ع قلت له استنجي ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب فقال لا بأس لاحتمال ارادة السائل اختلاط الماء المستعمل في ازالة الجنابة بماء الاستنجاء فترك الاستفصال يدل على عموم الجواب **ودعوى** ان الاستنجاء حقيقة في غسل موضع النجو فلا يصح حمل كلام السائل على الاعم **مدفوعة** بعد تسليم اصل الدعوى بغلبة استعماله في الاعم واشعار كلام السائل بارادته **و** يتوجه عليه مضافا الى انه لو تم ترك الاستفصال دليلا لاقتضى طهارة ما يستعان به لازالة العين لعين ما مر انه يعارضها في خصوص موردها رواية سماعة الواردة في كيفية غسل الجنابة قال ابو عبد الله ع فيها بعد ان امره بغسل كفيه وفرجه وجرى ذلك

من التفاصيل فما اتضح من مائر فى اثناء بعد ما صنع ما وصفت له فلا بأس ولا ريب ان هذه الروايات ظاهرة فى ثبوت البأس من دلالة ترك الاستفصال فى تلك الروايات على عدمه ومنها لزوم العسر والحرج فان التحرز عن الغسالة حرج فى كثير من المقامات من جهة جريانها الى غير محل النجاسة وبالنسبة الى المقدار المتقاطر والمقدار المتخلف وربما ابد ذلك بعضهم ببعض المبعدات والتقريبات الذوقية وفيه مع العسر والحرج كيف وبناء الناس فى سائر الاعصار والامصار على التحرز عنها وعلى تقدير تحققه فى بعض الاحيان لا يوجب رفع الحكم كلية بل يختص بخصوص مورده كسائر التكاليف الشرعية التى يسقطها دليل نفى الحرج فى كثير الموارد واما ما ذكره من الاشكال بما يتقاطر الى الثوب والبدن بعد تحقق الغسل ففيه ان القائل بنجاسة الغسالة ربما يلتزم بطهارة ما يبقى فى المغسول بعد تحقق مسمى الغسل تبعا للمغسول ولا محذور فيه بعد مساعدة الادلة وعلى تقدير التزامه بنجاستها لا يوجب عليه الا مجرد استبعاد لا يرفع به اليد عما يقتضيه الادلة والاصول ومما يستدل به لطهارة الغسلة المطهرة ان الباقى بعد الانفصال جزء المفصول وهو طاهر اجماعا فكذا المفصول لان الماء الواحد لا يختلف اجزاؤه بالحكم وفيه بعد تسليم المقدمة ان الباقى خرج عن الجزئية بالانفصال وتبع المغسول فى الحكم كما يدل عليه الاجماع والاخبار ويساعد عليه العرف والاعتبار الا ترى ان الطبع يتنفر من مباشرة يد قذرة بالقذارات الصورية وكذا يستنكر استعمال الماء المستعمل فى ازالتها وكذا يتميز من مباشرة يد نظيفة تلوثت بهذا الماء المستعمل ولا ينفر من مباشرة تلك اليد القذرة التى ازيل قذارتها جدا الماء الذى صيرته مستعملا ولا يلتفت اصلا الى كون البلل الباقى فيها جزء من هذا الماء بل يلاحظ فى النظافة والقذارة نفس اليد لا غير وكذا لا اشكال نصا وفتوى فى طهارة ماء الاستنجاء ولكن الطبع يتنفر من استعماله ومن مباشرة من تلوث يده به ولا يستنكر مباشرة من استنجى وصيّر الماء مستعملا مع بقاء البلة فى يده واذا تصورت ما ذكرت لك من التقريب ظهر لك انه لو ادعى مدع معرفة نجاسة الغسالة مع قطع النظر عن الادلة المتقدمة تشبيها لها بالمياه المستعملة فى القذارات الصورية التى تنتقل القذارة من المغسول الى الغسالة ويعامل معها العرف بالطبع معاملة نفس القذارات لما ادعى امرا بعيدا وقد يقال فى تقريب الاستدلال على طهارة الغسلة المطهرة بان الماء فيها ما اصاب جزء الا وقد طهر فلا يتحقق بالنسبة اليها ملاقاة النجس عرفا وان استلزمها عقلا وفى مقدمته الاخيرة منع ظاهر لما عرفت من ظهور كونها تخصيصا لعموم الملاقاة بنظر العرف فكيف يمكن دعوى انصراف الادلة عنها بعد تسليم العموم واما مقدمته الاولى ففيها كلام سيجيء تفصيله ان شاء الله و الانصاف ان التفصيل بين انحاء الملاقاة بالالتزام بعدم انفعال الماء القليل ما لم يتغير كما عن العمانى او القول بالانفعال مطلقا وقد عرفت فى محله ان الثانى مع انه احوط غالبا اقوى بالنظر الى ظواهر الادلة والله العالم بحقايق الامور تنبيه لا ملازمة بين القول بطهارة الغسالة وبين اعتبار ورود الماء على النجس ضرورة انه لو تم شىء من ادلتهم لاقتضى القول بطهارتها مطلقا واعتبار ورود الماء على النجس على القول به شرط شرعى تعبدى دائر مدار دليله لا مدخلية له بطهارة الغسالة وعدمها بل ربما يظهر من بعض وجود القول بالطهارة مطلقا وعدم اشتراط ورود الماء وربما يستظهر من بعض من نفى شرطية الورود اختيار التفصيل فى طهارة الغسالة بين ما لو ورد الماء على النجس فلا ينجس نظرا الى انصراف ادلة النجاسة عن شمول الماء الوارد غسالة كان ام غيرها وبين ما لو ورد النجاسة عليه فينجس لما عرفت فى ادلة المختار ويطهر الثوب المغسول به لحصول الغسل المأمور به والله العالم تذنيب هل يجوز على القول بطهارة الغسالة استعمالها فى رفع الحدث وازالة الخبث ام لا يجوز مطلقا ام يجوز فى الثانية دون الاول وجوه اقواها التفصيل للنهى فى رواية ابن سنان عن التوضى من الماء الذى يغسل به الثوب او يغتسل به الرجل من الجنابة مضافا الى نقل الاجماع عليه كما عن المعتبر والمنتهى وقد ناقش فى الرواية بقصور السند وفى الاجماع المنقول بعدم الحجية خصوصا فى مثل المقام الذى لو كان محصلا لامكن منع اعتباره لقوة احتمال استناد القائلين بالنجاسة فى منعهم الى نجاستها فلا يوجب اجماعهم فى مثل المقام القطع بموافقة المعصوم او وجود دليل معتبر غير ما بايدينا من الادلة ولكنك ستعرف ضعف المناقشة فى الرواية فالقول بالمنع قوى واما ازالة الخبث فلاطلاقات ادلة الغسل بالماء ودعوى انصرافها الى غير هذا الفرد عرية عن الشاهد على تقدير الشك فالمرجع استصحاب مطهرية الماء الحاكم على استصحاب النجاسة نعم ربما يستظهر من بعض الاخبار المنع مثل رواية عمار المتقدمة الامرة بافراغ الماء ثلثا وفى دلالتها منع ظاهر قد اشرنا الى وجهه فيما سبق هذا اذا لم يكن دليل القول بالطهارة لزوم العسر والحرج والا فلا يجوز استعمالها فى ازالة الخبث ايضا بل لا يخلو القول بنجاستها والعفو عنها كما هو احد القولين فى ماء الاستنجاء عن قوة واعلم ان بعض القائلين بالطهارة جعلوا خلو كلام القدماء عن التعرض لبيان حكم الغسالة وسائر فروعها الخفية كحكم القطرات العالقة على المحل وغيره من الفروع المتكاثرة مع عموم البلوى بها وشدة الحاجة الى معرفتها بناء على النجاسة من مؤيدات مذهبهم وفيه ان عدم تعرضهم يدل على ايكالهم معرفة حكمها الى ما ذكروه فى مبحث الماء القليل من انه ينجس بملاقاة النجس لكونه جزئيا من جزئياته ولذا خصوا ماء الاستنجاء بالذكر ولم يتعرضوا لغيره فهذا يشعر باختصاصه بالخروج عن القاعدة الكلية التى ذكروها فى ذلك المبحث واما الفروع الخفية التى اشار اليها فانما صارت خفية فى انظار المدققين والا فلا يشتبه على اهل

العرف حكمها بعد علمهم بان المغسول يطهر بالغسل المطهر كون القطرات العالقة وما بحكمها تابعة للمحل فى نظرهم كما اوضحناه سابقا فى ضمن مثال الا ترى ان المتدينين من العوام مع انهم معتقدون بنجاسة الغسالة لا يلتفتون اصلا الى هذه الفروع فرع حكم الغسالة حكم النجاسة التى انفعلت بها فى كفاية غسل ما يلاقيها مرة او ازيد فيعتبر التعدد فى غسالة البول وان كانت من الغسلة المطهرة وتكفى المرة فى غسالة سائر النجاسات كما تكفى المرة فى تطهير ما تنجس بملاقاتها بعينها على ما ستعرفه فى محله ويحتمل الاكتفاء بالمرة فى غسالة البول ايضا خصوصا فى الغسالة المطهرة بل لا يخلو القول بكفاية الواحدة فيها عن قوة وان كان الاول اشبه ثم انك قد عرفت فى مطاوى الكلمات السابقة تلويحا وتصريحا ان الماء المستعمل الذى تقدم الكلام فى نجاسته انما هو ما عدا ماء الاستنجاء واما ماء الاستنجاء فانه لا بأس به بلا خلاف فيه اجمالا لاخبار مستفيضة فمنها حسنة الاحول وهو محمد بن نعمان قال قلت للصادق عليه السلام اخرج من الخلاء فاستنجى بالماء فيقع ثوبى فى ذلك الماء الذى استنجيت به فقال لا بأس به ورواها فى العلل عن رجل عن الغير او عن الاحول انه قال لابى عبد الله عليه السلام فى حديث الرجل يستنجى فيقع ثوبه فى الماء الذى استنجى به فقال لا بأس فسكت فقال او تدرى لم صار لا بأس به فقلت لا والله جعلت فداك فقال ان الماء اكثر من القذر ومنها رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به ا ينجس ذلك ثوبه قال لا ومنها رواية محمد بن نعمان المصححة عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له استنجى ثم يقع ثوبى فيه وانا جنب فقال لا بأس به وبهذا كله يقيد اطلاق قوله عليه السلام فى مضمرة العيص بعد ان سئل عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء ان كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه وحيث ان الامام عليه السلام علل نفى البأس عن الثوب الذى اصابه ماء الاستنجاء فى رواية الاحول باكثرية الماء من القذر يعلم منه ان القذر المستهلك فى الماء لا يؤثر فى تنجيس الماء حتى يتنجس به الثوب فيستفاد منه بالتتميم افادة ان ماء الاستنجاء طاهر كما صرح به المصنف وغيره بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه لا انه نجس معفو عنه كما عن ظاهر بعض بل عن صريح الذكرى تعويلا على ان الطهارة الماء لما صح تعليل نفى البأس عن ملاقيه باكثريته اذ يجب ان يكون بين العلة والمعلول مناسبة وهى منتفية فى الفرض حيث انه على هذا التقدير بمنزلة ما لو سئل عن حكم ملاقى الدم الكثير الذى اريق فى اناء فيه قطرة بول فنفى عنه البأس ثم قال او تدرى لم صار لا بأس به لان الدم اكثر من البول وهو كما ترى بل التدقيق انه يستفاد ذلك ايضا من رواية عبد الكريم حيث ان تنجيس الثوب على ما هو المغروس فى اذهان المتشرعة من آثار نجاسة الماء ولوازمها فاذا قال عليه السلام انه لا ينجس الثوب يفهم منه عرفا انه ليس بنجس اذ لم يعهد لديهم وجود نجس غير منجس ولذا لا يترددون فى نجاسة الثوب الملاقى لشىء من النجاسات بعد علمهم بنجاسته هذا ولكن للمانع ان يمنع هذه الاستفادة فى خصوص المقام لما اشرنا من ان منشأها مغروسية القاعدة المسلمة فى اذهانهم وهى كون كل نجس منجسا وهذه القاعدة منخرمة فى المقام جزما لدوران الامر بين كون الماء نجسا غير منجس او كون القذر الذى يستنجى منه كذلك وليس الثانى اولى من الاول فلا يفهم من عدم تنجيس الثوب ونفى البأس عنه فى المقام الا عدم كون الماء مؤثرا فى تنجيسه واما عدم نجاسة الماء فلا الا ان يقال ان الالتزام بنجاسة الماء يستلزم التصرف فى جميع الادلة الدالة على عدم جواز استعمال الماء النجس فى المأكول والمشروب والوضوء والصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة لثبوت نفى البأس عن الكل ولو بالاجماع وهذا بخلاف ما لو التزمنا بطهارة الماء فانه لا يستلزم التصرف الا فيما دل على انفعال الماء القليل بالنسبة الى ماء الاستنجاء وهذا اهون من الاول هذا مع امكان ان يقال ان عدم تنجيس الملاقى امارة عند المتشرعة لاثبات عدم النجاسة لولا العلم بتحققها من دليل خارجى وحيث ان نجاسة الماء فى الفرض غير معلومة اذ لا دليل عليها عدا عموم انفعال الماء القليل الواجب تخصيصه بهذه الامارة لا تخصيصها منه فيجب الحكم بطهارة الماء ولذا نجد من انفسنا انسباق طهارة الماء الى الذهن من هذه الرواية كما استدل بها غير واحد من الاعلام بل يمكن دعوى استفادة الطهارة ايضا من رواية محمد بن نعمان الاخيرة لان البأس الذى يتوهمه السائل فى مثل هذه الموارد ليس الا نجاسة الثوب الملاقى للماء فحيث نفى البأس عنه يفهم منه عرفا طهارته ولذا استمر سيرة العلماء فى اثبات الطهارة بنفى البأس فى مثل هذه الموارد او اثبات النجاسة بثبوت البأس فى الجملة كالمنع من الوضوء او الصلوة او الاكل والشرب وسره ما اشرت اليه من ان منشأ توهم البأس فى تلك الموارد ليس الا احتمال النجاسة فحيثما نفاه يعلم عدمها واطلاق نفى البأس عنه يقتضى عدم الفرق بين جفاف الثوب وعدمه فيستفاد منه بالدلالة التبعية طهارة الجزء الموجود بالفعل فى الثوب ومن المعلوم عدم الفرق بينه وبين سائر الاجزاء فيجب ان يكون المجموع طاهرا ولا يقاس ذلك بالبلة الباقية من الغسالة فى المحل المغسول به للفرق بين المقامين كما اوضحناه سابقا فى ضمن مثال فتامل ومما يؤيد القول بالطهارة الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة بل ربما يستدل له بها وفيه مناقشة لا لمجرد كونها منقولة وهى غير معتمدة بل لخلو كلام جملة من القدماء عن التصريح بالطهارة فلا نسمع دعوى الاجماع من متعقبيه هذا مع انه لا ينفع ممن قال بطهارة الغسالة لان الطهارة عنده على القاعدة والاتفاق الملفق من القول باستثنائه من نجاسة الغسالة والقول بكونه على قاعدتها من الطهارة لا يورث القطع بموافقة الامام عليه السلام الذى هو مناط اعتبار الاجماع

الذى لمتاخرين وكيف كان فالظاهر ان المراد بالعفو عند القائل به انما هو العفو عن ملاقيه بمعنى عدم سراية نجاسته اليه قال في محكى المنتهى
عفى عن ماء الاستنجاء اذا وقع شئ منه على ثوبه وبدنه فملخص هذا القول التفكيك بين آثار النجاسة فبالنسبة الى ذاته يعامل معاملة النجس
فيحرم شربه ولا يجوز استعماله في ازالة الحدث والخبث ولكنه لا يؤثر في ملاقيه اصلا فلو وقع شئ منه في الماء الذى يتوضأ منه ان استهلك
فيه فلا بأس به والا فلا يجرى الا على تقدير حصول العلم بوصول الماء الطاهر الى جميع مواضع الغسل واما حمله في الصلوة فان قلنا بعدم
جواز حمل النجس فيها فمقتضى القاعدة المنع منه فلا يجوز الصلوة في الثوب الذى اصابه الماء الا بعد زوال عينه واستهلاكه عرفا ويحتمل
ان يكون مراد القائلين بالعفو معانى اخر غير ما ذكر ولكنه لا حاجة الى استقصائها بعد وضوح ضعف المبنى وعلى تقدير الالتزام به فالمتعين
ارادة العفو بالمعنى المذكور كما لا يخفى وجهه على الناظر في وجهه ولا فرق في ماء الاستنجاء بين المخرجين كما صرح به غير واحد وتقتضيه اطلاق غيره
بل لم ينقل من احد التصريح بالفرق بين المخرجين ولكنه قد يستشكل في توجيهه بناء على اختصاص لفظ الاستنجاء بغسل موضع الغائط وفيه
مضافا الى تصريح جماعة بشموله لغسل مخرج البول ان العادة قاضية بندرة انفراد الغائط عن البول واجتماع غسالتهما غالبا في مكان واحد فلا
يمكن تنزيل الاخبار المطلقة الواردة في مقام الحاجة على ارادة صورة انفراد غسالة الغائط وكون لفظ الاستنجاء حقيقة في خصوصها لا يصحح
اطلاق الجواب بعد قضاء العادة بندرة الانفكاك فيفهم من ذلك حكم صورة انفراد البول بالفحوى وعدم القول بالفصل هذا مع ان
ترك الاستفصال في مثل المقام لاجل جواز ارادة السائل ما هو اعم ولو مجازا بقرينة الغلبة يفيد العموم وكذا لا فرق بين المخرج الطبيعى وغيره
بشرط اعتياده بل مطلقا بشرط اطلاق الاسم عليه لاطلاق النصوص والفتاوى وانصرافها الى الطبيعى بدوى منشأه ندرة الوجود فليس بضائر
ولكن الانصاف ان تعميم الحكم بالنسبة الى المخرج الغير الطبيعى الذى لم يكن معتادا مشكل جدا ودعوى كون التشكيك فيه بدويا غير
مسموعة فالتفصيل بينه وبين غيره لا يخلو عن وجه بل تعميم الحكم بالنسبة الى غير المخرج الطبيعى ولو مع اعتياده لا يخلو عن اشكال نظرا الى
ان المنسبق الى الذهن من اسئلة السائلين ليس الا ما يتعارف وجوده بحسب اصل الخلقة فاطلاق الجواب منزل عليه واما الطلاق معاقد
الاجماعات فلا وثوق بارادة المجمعين ما يعم هذا الفرد والله العالم ولا فرق بين سبق اليد الى المحل وعدمه ما لم يتحقق الاعراض بحيث تخرج
اليد عن الآلية وتعد نجاستها نجاسة خارجية ولا بين تعدى النجاسة عن المحل المتعارف وعدمه ما لم يخرج عن صدق اسم الاستنجاء عليه عرفا
من دون مسامحة لاطلاقات الادلة هذا كله ما لم يتغير احد اوصاف الماء المنفصل بالنجاسة والا ينجس بلا خلاف فيه ظاهرا بل عن غير واحد
دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك عموم ما دل على نجاسة المتغير وان كان اعم من اخبار الاستنجاء من وجه لكن عموم النجاسة اقوى
بالنسبة الى مورد الاجماع لضعف ظهور اخبار الاستنجاء بالنظر الى هذا الفرد بل امكان دعوى انصرافها عنه خصوصا بعد الالتفات الى انه ليس
لنا ماء لا يفسده التغير حتى الكر والجارى وماء المطر مضافا الى اشعار التعليل باكثرية الماء في رواية الاحول بان المناط قاهرية الماء واستهلاك
القذر فيه ثم لا يخفى عليك ان مقتضى الادلة المتقدمة انما هو طهارة ماء الاستنجاء من حيث هو فلا ينافيها نجاسته لو كان المحل متنجسا بنجاسة
اخرى فطهارة ماء الاستنجاء انما هى ما لم يتنجس المحل بنجاسة اخرى خارجة عن حقيقة ما يستنجى منه داخلية كانت ام خارجية ولا فرق في ماء
الاستنجاء بنجاسة من خارج وبحكمه ما لو بقى عين النجس الذى يستنجى منه حسا في الماء بعد الانفصال فانه بمنزلة النجاسة الخارجية الواصلة اليه فينجسه
ولا فرق في ملاقاة المحل للنجس بين كونها قبل انفعاله بالنجاسة التى يستنجى منها او معه او بعده لان انفعال المحل بسبب سابق لا يقتضى لغوية الملاقاة
اللاحقة لو كان لها اثر خاص كما فيما نحن فيه وهو تنجيس الماء فيجب ان يؤثر السبب اللاحق فيه ايضا بقدر قابلية المحل نعم قد يتوهم الطهارة فيما لو خرج
مع الغائط شئ من الدم ولاقى المحل لتعارفه خصوصا بالنسبة الى ارباب البواسير ولا يخرج الماء بذلك من كونه مصداقا لماء الاستنجاء فيعمه الحكم
ويدفعه ان الدم الخارج كالغائط بنظر العرف له مدخلية في ايجاب غسل ملاقيه فكما يصدق في الفرض عليه ماء الاستنجاء كذلك يصدق عليه
غسالة الدم ولا اقل من تأثيره في التشكيك في ارادة هذا الفرد من المطلقات فلا يمكن استفادة حكمه منها لان مثل هذا التشكيك مضر في التمسك
بالاطلاق جزما ولو خرج مع ما يستنجى منه او بعده بعض الاجسام الطاهرة كالودى او المذى او الدود او البلغم او نحوها فالاظهر عدم تأثيرها
في نجاسة الماء وقد يتوهم نجاسته نظرا الى انفعالها بعد الخروج فليس ملاقاة المحل لها الا كملاقاته للمتنجس الخارجى ويدفعه عدم ملحوظية هذه
الاشياء بنظر العرف بحيث يرون لها آثارا مستقلة وليس هذه الاشياء بنظر العرف من الخصوصيات المصنفة لماء الاستنجاء حتى يمكن ادعاء انه
لا يفهم عرفا من الادلة الا طهارة بعض دون بعض خصوصا مع غلبة حدوث هذه الاشياء وترك التفصيل في النصوص والفتاوى ومعاقد اجماعاتهم
بل الظاهر طهارة الماء لو اصاب المحل جسم طاهر فتأثر منه حيث ان العرف حين يرونه متأثرا من المحل لا يتعقلون تأثيره فيه حتى يوجب ذلك
صرف الادلة عن شموله والمتبع في مثل هذه الموارد انما هو الفهم العرفى ولكن الاحتياط في هذه الصورة بل في سابقتها ايضا مما لا ينبغى تركه
والله العالم **فرع** صرح غير واحد بعدم جواز استعمال ماء الاستنجاء في رفع الحدث واستدل له بما عن التحرير والمنتهى من دعوى الاجماع على

عدم رفع الحدث بما يزال به الخبث ولكنك عرفت في مبحث الغسالة ان التمسك بالاجماع المحصل فضلا عن منقوله في مثل المقام لا يخلو عن
اشكال فما نواه في المستند والحدائق وفاقا للمحكى عن الاردبيلى من القول بالجواز لا يخلو عن وجه نعم يمكن الاستدلال له برواية ابن سنان
الآتية الدالة على عدم جواز الوضوء بالماء المستعمل في تطهير الثوب وغسل الجنابة واشباههما بناء على كون النهى عن الوضوء تعبديا لا
من حيث نجاسته لان الماء المستعمل في الاستنجاء من اشباهه بلا شبهة وثبوت الطهارة له تعبدا لا يخرجه عن المشابهة العرفية ولكنك
ستعرف المناقشة في دلالتها على المدعى نعم على القول بطهارة الغسالة مطلقا يتم الاستدلال بها كما ستتضح وجهه وكيف كان فلا ينبغى الاشكال
في جواز استعماله في ازالة الخبث لحصول الغسل المأمور به معه وتقييده بما عداه يحتاج الى دليل ودعوى الانصراف عن مثل هذا الماء المفروض
طهارته غير مسموعة والله العالم والماء المستعمل في الوضوء طاهر بضرورة مذهبنا ومطهر عن الحدث والخبث اجماعا ويدل عليه مضافا الى الاصل
والاجماع الرواية الآتية وعن ابى حنيفة الحكم بنجاسته نجاسة مغلظة حتى لو كان في الثوب منه اكثر من قدر الدرهم لم تجز الصلوة به وعن ابى يوسف
انه نجس نجاسة مخففة فيجوز الصلوة به ولا ينبغى الالتفات اليهما وما استعمل في رفع الحدث الاكبر طاهر اجماعا ويجوز استعماله في ازالة
الخبث بلا اشكال فيه للاصل والعمومات بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه وكذا لا اشكال بل لا خلاف في انه يرفع الحدث ثانيا لو كان
كثيرا بالغا حد الكر او جاريا وما بحكمه بل عن غير واحد نقل الاجماع عليه ويدل عليه السيرة المستمرة عند المتشرعة المعلوم تحققها من صدر
الشريعة كما يفصح عن ذلك التأمل في اسئلة السائلين عن حكم المياه المجتمعة التى يغتسل فيها الجنب الظاهرة في كونه متعارفا لديهم الى غير
ذلك من القرائن الموجبة للقطع بذلك ويدل عليه ايضا غير واحد من الاخبار التى تقدم بعضها في مبحث الكر **منها** صحيحة صفوان قال
سئلت ابا عبد الله ع عن الحياض التى ما بين مكة الى المدينة تردها السباع وتلغ فيها الكلاب وتشرب منها الحمير ويغتسل فيها الجنب
ويتوضأ منها قال وكم قدر الماء قال الى نصف الساق والى الركبة فقال توضأ منه ويظهر من بعض الاخبار كراهة الاغتسال من المياه
الراكدة التى يتعارف الاغتسال فيها في الحمام وغيره ففى خبر على بن جعفر عن ابى الحسن موسى ع في حديث قال من اغتسل من الماء الذى اغتسل
فيه فاصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه فقلت لابى الحسن ع ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء من العين فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام
والزانى والناصب الذى هو شرهما وكل من خلق ثم يكون فيه شفاء من العين وظاهرها وان كان كراهة الاغتسال مما اغتسل فيه مطلقا
الا ان ذيلها بل وكذا التعليل باصابة الجذام يشعر بان المراد منها الاغتسال من المياه المتعارفة المعدة للاستعمال التى يتوارد عليها عامة الناس
على وجه يكون في استعمالها ذيبة اصابة الجذام ونحوه من الامراض المسرية التى هى حكمة الكراهة والله العالم وهل يرفع الحدث ثانيا لو
كان قليلا فيه قولان معروفان منشأهما اختلاف الاخبار وتصادم الادلة ففيه تردد بدوى لا محالة ولكن التأمل في مجموع الاخبار
وما يقتضيه الجمع بين الادلة لا ينبغى ان يتردد في ان الاقوى كما هو الاشهر بل المشهور بين المتأخرين جوازه حجة المانعين امور **منها**
رواية احمد بن هلال عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع قال لا بأس بان يتوضأ بالماء المستعمل فقال الماء
الذى يغسل به الثوب ويغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه واشباهه واما الذى يتوضأ الرجل به فيغسل وجهه ويده
في شئ نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره ويتوضأ به ونوقش فيها بضعف السند لاشتماله على احمد بن هلال الذى روى اللعن عليه
من العسكرى ع وقد اكثروا في الطعن عليه برميه الى الغلو تارة والنصب اخرى قال شيخنا المرتضى قده وبعد ما بين المذهبين لعله
يشهد بانه لم يكن له مذهب راسا ولكنه قد ذكر قرائن كثيرة موجبة للاطمينان بصدق الرواية ويظهر من الفريد البهبهانى في حاشيته
على المدارك ايضا الاعتماد عليها فالمناقشة فيها ممن يعمل بالروايات الموثوق بها مشكلة جدا ولكن للتأمل في دلالتها مجال لغلبة
اشتمال بدن الجنب على النجاسة كما يشهد به العادة خصوصا في تلك الازمنة والامكنة مضافا الى شهادة الروايات الواردة في
كيفية غسل الجنابة بذلك فيقوى بها احتمال ورودها مورد الغالب هذا مع ان المتتبع في الاخبار التى وقع فيها السؤال عن
حكم الماء الذى يغتسل فيه الجنب والاجوبة الصادرة عن الائمة عليهم السلم لا يكاد يرتاب في ان جلها ناظرة الى نجاسة الماء وطهارته
وان الرخصة في التوضى منه او شربه مثلا لم تكن الا لبيان طهارته والنهى عن التوضى او الشرب لم يكن الا لبيان نجاسته واما احتمال
عدم جواز استعماله في التطهير تعبدا لم يكن يخطر في اذهانهم ابدا الا ترى انه حين سئل في غير واحد من الاخبار عن مجمع ماء ترده
السباع وتلغ فيه الكلاب ويغتسل منه الجنب اجاب بقوله ع اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شئ وفي غير واحد من الاخبار سئل الرواة عن
الثوب الذى يصيبه الماء المستعمل في غسل الجنابة فاجابوهم بنفى البأس **وفي** صحيحة ابن مسلم الآتية في ادلة المختار بعد ان سئله
عن الحمام يغتسل فيه الجنب غسل من مائه قال نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه وجئت فغسلت رجلى وما غسلتهما
الا مما لزق بهما من التراب الى غير ذلك من الاخبار التى يستفاد منها انه لم يكن ملحوظا لديهم الا جهة نجاسته ومن اراد مزيد الاطلاع

على ما ادعياه فليطلب من مظانها مثل اخبار الحمام والكر وغيرها وسياتي الاشارة الى بعضها فيما بعد انشاء الله بل الانصاف ان احتجاجهم بهذه الرواية في حد ذاتها على خلاف مطلوبهم ادل لان سوق الرواية يشهد بانه بعد ان نفى الباس عن الوضوء بالماء المستعمل ابطالا للتشريع من زعم نجاسة ما يستعمل في الوضوء اراد ان يبين وجه الاطلاق وان الماء المستعمل من حيث انه مستعمل لا باس به الا ان ينضم اليه جهة اخرى موجبة لنجاسته كان يغسل به الثوب النجس او يغتسل به الرجل من الجنابة التي لا تنفك غالبا عن نجاسة البدن فانه لا يجوز ان يتوضأ من مثل هذا الماء واشباهه مما يستعمل في ازالة النجاسة عن الثوب والبدن واما الماء الذي ليس فيه جهة اخرى موجبة لنجاسته مثل الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف فلا باس ان يؤخذ من مائه ويتوضأ به فقوله ع واما الذي الخ بحسب الظاهر مبين لما في الاطلاق من الاجمال في ضمن مثال ولعل النكتة في تخصيص الوضوء بالذكر لزعم المبتدعين نجاسة مائه بالخصوص او لكونه اوضح الافراد وكيف كان فالماء الذي يغتسل به الرجل فيغسل راسه وبدنه في شيء نظيف بعد تطهير بدنه هو ايضا مثل ماء الوضوء لا باس به بمقتضى هذا التفسير وما ذكرناه في توجيه الرواية اصح وانسب بسياقها واوفق بالقواعد اللفظية من حمل اطلاق الصدر على العموم وارتكاب التخصيص فيه بالنسبة الى غسالة الثوب واشباهها خصوصا اذا جعلنا المستعمل في غسل الجنابة واشباهه قسيما لها فانه يستلزم اخراج اكثر الافراد فيكون المراد من الاطلاق خصوص الماء المستعمل في رفع الحدث الاصغر وهو في غاية البعد وقد يناقش في دلالة الرواية باحتمال ارادة ازالة الوسخ من غسل الثوب لا النجاسة فيتعين حمل النهي فيها بقرينة الاجماع على مطلق رجحان الترك الجامع للكراهة دون خصوص الحرمة واعترض عليها بقيام الاجماع على نفي الكراهة ايضا فان تم هذا الاجماع فهو والا فما ابداه المورد من الاحتمال لا يخلو عن وجه اذ ليس لغسل الثوب حقيقة شرعية حتى يحمل عليها ودعوى غلبة نجاسة الثوب المغسول به الموجبة لانصراف الاطلاق اليها وسلمت ففي الجنابة اولى لاغلبيتها فيها منه الا ان يقال ان وروده في كلمات الشارع وظهور نواهيه في الحرمة يصلح قرينة لتعيين المراد من الفقرة الاولى دون الثانية ثم لو سلم ظهور الرواية في المنع فلا شبهة في ان تقييدها بما اذا اشتمل بدن الجنب على النجاسة اهون من التصرف في الادلة الاتية المخالفة لها و من ادلة المانعين صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن ماء الحمام فقال ادخله بازار ولا تغتسل من ماء اخر الا ان يكون فيه جنب او يكثر اهله فلا تدري فيه جنب ام لا واجيب بمنع الدلالة للاكتفاء في رفع النهي بالا باحتمال وفيه ان النهي في المستثنى منه ليس للحرمة جزما ولا للكراهة للقطع بجواز الاغتسال من غير ماء الحمام فالمراد منه اما الارشاد الى ما هو الاصلح بحال السائل لسهولته وغيرها من الجهات او لدفع توهم الوجوب ولاجل كونه توطئة لذكر ما بعده فلا بد من ان يكون الاغتسال منه عند وجود الجنب او احتمال وجوده مرجوحا اما على سبيل الحرمة او الكراهة والمتبادر الى الذهن هو الحرمة وفيه ان حمل النهي على الحرمة في المقام متعذر لان المراد من ماء الحمام اما ما في حياضه الكبار او ما في حياضه الصغار او الغسالة الجارية على سطح الارض اما الاخير فلا يمكن تنزيل الرواية عليه لعدم كون الاغتسال منه متعارفا عند الناس حتى ينزل الاطلاق والسؤال عليه مع ان اللازم على الامام ع على هذا التقدير ارشاده الى الاغتسال من ماء الحياض لا امره بالغسل من غير ماء الحمام واما الاول فمن المعلوم ان الغالب فيه كونه اضعاف الكر فلا يمنع اغتسال الجنب فيه من جواز الاغتسال منه او فيه باتفاق النص والفتوى كما عرفته فيما تقدم وقد عرفت ان غاية ما يستفاد من بعض الاخبار كراهته واما الثاني فليس المتعارف بين الناس الا الاغتسال حول الحياض لا فيها والرشحات التي تنفصل فيها حال الغسل لو لم توجب نجاستها غير مضرة قطعا للصحيحة الاتية وغيرها من الادلة هذا مع ان المتعارف انما هو وقوع الاغتسال حال الاتصال بالمادة ولا باس به قطعا فانه بمنزلة الجاري وماء النهر يطهر بعضه بعضا وفي مرسلة الواسطي قال سئل عن الرجال يقومون على الحوض في الحمام لا اعرف اليهودي من النصراني ولا الجنب من غير الجنب قال يغتسل منه ولا يغتسل من ماء اخر فانه طهور والذي يظهر لي ان مناط النهي في الصحيحة انما هو وجود الجنب بالفعل في الحمام واشتغاله بالاغتسال وذلك لاجل اشتمال بدنه على النجاسة الموجبة لتنجيس من يجتمع معه حول الحوض الصغير الذي كان اخذ الماء منه متعارفا في تلك الازمنة فيتعذر حصول الغسل الصحيح او يتعسر ولذا امره بالاغتسال من ماء اخر لتيسر تحصيل القطع بحصول الغسل الصحيح الخالي عن الشبهة منه فيه دون ماء الحمام وكيف لا مع انه لو كان مناط النهي كونه مستعملا في غسل الجنابة لكان اللازم اناطة الحكم بالعلم بغسل الجنب واحتماله كما هو مقتضى قوله ع او يكثر اهله فلا تدري فيه جنب لا على وجوده فيه بالفعل ولا لزمه المنع من الاغتسال من المياه الموجودة في الحمامات المتعارفة اذ لا يكاد يوجد حمام لا يقطع بدخول الجنب فيه في يوم وليلة مرارا عديدة فضلا عن احتماله واجراء الماء من المادة كما يكفي في دفع المحذور عند العلم باغتسال الجنب كذلك يكفي في دفعه عند وجوده فيه بالفعل فلا مقتضي للامر بالاغتسال من ماء اخر كما لا يخفى وقد

يستدل لهم ايضا بالصحيح عن ابن مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة انه سأل ابا عبد الله ع عن الرجل ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء والماء في وهادة فان هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع قال ينضح بكف بين يديه وكفا من خلفه وكفا عن يمينه وكفا عن شماله ثم يغتسل فان الظاهر من تقرير الامام ع وامره بالنضح الذي هو مانع من رجوع الغسالة الى الماء يدل على كونه محذورا يجب علاجه واما كون النضح مانعا عن الرجوع فقد ذكروا في تقريبه وجهين احدهما ان يكون المراد انه ينضح بالاكف على الارض فيوجب تشربها سرعة جذب الماء ثانيهما ان يكون المقصود نضح بدنه بالماء من الجهات الاربع حتى يتعجل وصول الماء الى البدن فيتم غسله قبل رجوع الماء الى الوهادة والجواب عنه اولا ان نضح الاكف من الماء على الجوانب ان امكن كونه مانعا من عود الماء في بعض الفروض الا ان هذا لا يصحح اطلاق الجواب لو كان رجوعه الى الماء موجبا لفساد الغسل بل كان اللازم على الامام ع على هذا التقدير ان يامره بوضع حائل من تراب ونحوه ان امكن او يامره باقتصاره في غسل بدنه على الادهان وعدم اكثار الماء على وجه يجري غسالته في الوهادة بمقدار يصيرها مستعملا والظاهر ان نضح الاكف من المياه القليلة التي توجد في الطريق عند ارادة الوضوء او الغسل في حد ذاته مستحب ولعل الحكمة فيه دفع كراهة الاستعمال من مثل هذه المياه التي ترد عليها السباع وغيرها وقد ورد الامر به للوضوء في رواية الكاهلي عن ابي عبد الله عليه السلام اذا اتيت ماء فيه قلة فانضح عن يمينك وعن يسارك وبين يديك وتوضأ وقد ورد الامر به ايضا في صحيحة علي بن جعفر الاتية وثانيا ان غلبة اشتمال بدن الجنب على النجاسة مانعة من ظهور الصحيحة في كون المحذور الذي تخيله السائل هو محذور اختلاط الماء بالماء المستعمل في الحدث الاكبر من حيث هو فلعل المحذور الذي تخيله نجاسة الماء بوصول الغسالة وثالثا ان المحذور الذي قرره الامام ع يحتمل ان يكون محذور كراهة الاستعمال وليس في الرواية ما يدل على ان السائل كان يرى حرمته حتى يكون تقريره او بيان العلاج له اغراء بالجهل ويؤيد هذا الاحتمال وضوح كون العلاج مبنيا على المسامحة ومما ذكرنا ظهر لك ان هذه الرواية على خلاف مطلوبهم ادل ولذا استدل بها بعضهم لاثبات الجواز بل عن الشيخ الذي هو قائل بالمنع انه ارتكب التوجيه فيها بحملها على الضرورة او غير غسل الجنابة واستدل لهم ايضا برواية حمزة بن احمد وفيها ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم وصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام وسئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء الى غير ذلك من الاخبار التي لا يخفى ما فيها على المتامل واستدل لهم ايضا بالاحتياط تحصيلا للقطع بفراغ الذمة عما هو مشروط بالطهارة وفيه بعد الغض عن ورود الاوامر المقتضية للاجزاء ان استصحاب مطهرية الماء حاكم على قاعدة الاشتغال هذا مع ان كون الاحتياط مرجعا للشاك في مثل المقام لا لاصالة البراءة فيه كلام سنشير اليه في مبحث الوضوء اذا اقتضاه المقام انشاء الله حجة المجوزين مضافا الى الاصل والاطلاقات صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائه قال نعم لا باس ان يغتسل منه الجنب لقد اغتسلت فيه وجئت فغسلت رجلي وما غسلتهما الا مما لزق بهما من التراب ويمكن المناقشة في دلالتها بان الاغتسال في الحمام لا يستلزم صيرورة مائه مستعملا لان الاغتسال في الحمام عادة لا يتحقق الا في الحياض الكبار او في خارج الماء حول الحياض الصغار والمانع ملتزم بنفي الباس في الصورتين ولم يكن مقصود السائل ايضا من سؤاله على ما يشهد به ذيل الجواب معرفة حكمه من هذه الجهة وانما تخيل نجاسته بمباشرة الجنب فنفى الامام ع عنه الباس الذي توهمه ومن وجه غسله رجليه حتى لا يبقى له شبهة اصلا ويمكن دفعها بما عرفت فيما سبق من انه يفهم من مثل هذه الروايات ان الباس المعهود لديهم لم يكن الا نجاسته ولذا لم يستظهر الامام ع من كلام السائل مع اطلاقه الا توهم ثبوت الباس من هذه الجهة كما يشهد به سوق الجواب فتامل واستدل لهم ايضا بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الرجل يصيب الماء في ساقية او مستنقع ايغتسل منه للجنابة او يتوضأ منه للصلاة اذا كان لا يجد غيره والماء لا يبلغ صاعا للجنابة ولا مدا للوضوء وهو متفرق فكيف يصنع به وهو يتخوف ان تكون السباع قد شربت منه فقال اذا كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة فلينضحه خلفه وكفا عن امامه وكفا عن يمينه وكفا عن شماله فان خشي ان لا يكفيه غسل راسه ثلاث مرات ثم مسح جلده بيده فان ذلك يجزيه وان كان الوضوء غسل وجهه ومسح يده على ذراعيه وراسه ورجليه وان كان الماء متفرقا فقدر ان يجمعه والا اغتسل من هذا ومن هذا وان كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه ان يغتسل ويرجع الماء فيه فان ذلك يجزيه فان قوله ع لا عليه ان يغتسل ويرجع الماء فيه يدل على جواز الاغتسال بما يرجع اما في حال الضرورة فواضح واما في غير حال الضرورة فلان الظاهر ان المراد من قوله لا يكفيه لغسله عدم كفايته بحسب المتعارف والا فحيثما فرض كفاية هذا الماء لغسل جميع بدنه ولو باعانة ما ياخذه من غسالته فلا محالة يمكنه الاغتسال منه على

وجه لا يحتاج ثانيا الى استعمال المستعمل بان يبلّل يده و يمسح بها سائر جسده على وجه يحصل به اقل مسمى الغسل المعتبر عنه بالادهان وعليه ينزّل صدر الرواية لا المنع الحقيقي حتى ينافيها النصوص والفتاوى ولا شبهة في ان الماء الذى يصرف في الغسل بهذه الكيفية اقلّ مما يصرف فيه بالكيفية المذكورة في الرواية فليس المراد من عدم الكفاية الا بحسب المتعارف لا الضرورة التى تبيح المحظور هذا مع انه لم ينقل التفصيل في المسئلة الا عن ظاهر الصدوق والشيخ عند تعرضه للجمع بين الاخبار بل عن بعض المسند ابن العجيد دعوى عدم القول بالفصل ومما يؤيد القول بالجواز ما عن العوالى عن ابن عباس قال اغتسل بعض ازواج النبىّ صلى الله عليه و آله في جفنة فاراد رسول الله صلى الله عليه و آله ان يتوضأ منها فقالت يا رسول الله انى كنت جنبا فقال صلى الله عليه و آله ان الماء لا يجنب وعن الامالى عن ميمونة قالت اجنبت فاغتسلت من جفنة وفضلت فيها فضلة فجاء رسول الله فاغتسل منها قلت يا رسول الله انها فضلة منى او قالت اغتسلت فقال ليس للماء جنابة وهذه الرواية وان كان موردها الفضلة بحسب الظاهر لكن التعليل لو لم نقل بالدلالة فلا اقل من اشعاره بان الماء لا يتأثر من مباشرة الجنب وقد استدل للجواز ايضا بالاخبار الكثيرة التى لا يخلو دلالتها عن نظر وكيف كان فقد اتضح لك ان الجواز هو الاقوى ولكن الاحوط المنع من استعماله عند التمكن من غيره واما عند الانحصار فمقتضى الاحتياط الجمع بينه وبين التيمم والله العالم **تنبيه** لا ينبغي الاشكال على القول بالمنع في القطرات المنتضحة من بدن المغتسل او الارض في الاناء بل في كل يسير من الماء المستعمل الممتزج بما يضمحل فيه بحيث لا يصدق عليه الماء المستعمل عرفا وليس العبرة هنا بالاستهلاك المرادف للاستحالة حتى يدعى استحالته في المتجانسين بل المدار على ذهاب الاسم الموجب لعدم شمول ادلة المنع له ويدل على نفى البأس عما يستهلك مضافا الى الاصل واطلاقات الادلة الصحاح المستفيضة **منها** صحيحة الفضيل قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل فينتضح من الارض في الاناء قال لا بأس هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وصحيحة شهاب بن عبد ربه عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال في الجنب يغتسل فيقطر عن جسده في الاناء و ينتضح الماء في الارض فيصير في الاناء انه لا بأس بهذا كله **و**صحيحة عمر بن يزيد قلت لابى عبد الله عليه السلام اغتسل في مغتسل يبال فيه و يغتسل من الجنابة فيقع في الاناء ما ينزو من الارض فقال لا بأس به **و**في ما رواه سماعة عن ابى عبد الله عليه السلام في كيفية الغسل بعد ان امره بغسل كفيه وفرجه وغيرهما من التفاصيل قال فما انتضح من مائه في انائه بعد ما صنع ما وصفت لك فلا بأس وقد استدل المجوزون بهذه الاخبار ايضا لمذهبهم وفيه ان المانعين بحسب الظاهر يلتزمون بمفادها فلا تكون حجة عليهم **و**لكن الانصاف انها من المؤيدات القوية لهذا القول خصوصا الاخيرة منها فانها تصلح قرينة لتعيين ما اريد من الاخبار التى استدل بها المانعون والله العالم

الطرف الثالث في الاسآر بالهمزة بعد السين جمع سؤر وهو لغة الفضلة والبقية كما عن القاموس وعن الجوهري البقية بعد الشرب وفي المجمع عن المغرب وغيره هو بقية الماء التى يبقيها الشارب في الاناء او الحوض ثم استعير لبقية الطعام **و**فيه ايضا وقد يقال في تعريفه السؤر ما باشره جسم حيوان وبمعناه رواية ولعله اصطلاح وعليه حمل الاسآر كسؤر اليهودي والنصراني وغيرهما انتهى وقيل انه في عرف الفقهاء ماء قليل لاقى جسم حيوان واعترض بان مرادهم من لفظ السؤر الواقع في باب المياه قال شيخنا المرتضى والاولى ابقاء السؤر حتى في هذا المقام على معناه العرفي واشراك غيره معه في الحكم الثابت له شرعا وظاهرهم اعتبار القلة في الماء والذى يستفاد من الاخبار اطلاقه على الكثير مثل قوله عليه السلام ولا يشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا استسقى منه وهو ايضا ظاهر التذكرة و المحكي عن الهداية انتهى اقول دعوى انصراف ما يدل على كراهة استعمال بعض الاسآر عن الكثير والجاري غير بعيدة ومما يدل على ان السؤر في الاخبار يطلق على الاعم من بقية الشراب ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام في سؤر الهرة ان الهر سبع ولا بأس بسؤره وانى لاستحيى من ربى ان ادع طعاما لان الهر اكل منه وعن النبى صلى الله عليه و آله في حديث المناهى انه صلى الله عليه و آله نهى عن اكل سؤر الفارة والظاهر من بعض الاخبار عدم اختصاصه بمباشرة الفم كموثقة العيص عن الصادق عليه السلام عن سؤر الحائض قال توضأ منه وتوضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة وتغسل يديها قبل ان تدخلهما الاناء وهى اى اسآر الحيوانات كلها طاهرة عدا سؤر ما كان نجس العين اى الكلب والخنزير والكافر اما طهارة سؤر ما عدا المذكورات فهى التى يقتضيها القواعد الشرعية من دون فرق بين كونه مما يؤكل لحمه او لا يؤكل ويدل عليها مضافا الى الاصول المعتبرة جملة من الاخبار الآتية التى يفهم منها طهارة سؤر كل ما كان طاهر الجسد واما نجاسة سؤر الكلب واخويه فلانها من آثار نجاستها شرعا كما ورد التعليل بها في سؤر الكلب في بعض الاخبار الآتية **و**في نجاسة سؤر المسوخ تردد منشأه التردد في نجاستها **و**لكنك ستعرف انه في مبحث النجاسات ان الطهارة اظهر ومن عدا الخوارج والغلات من اصناف المسلمين اذا لم ينكر شيئا من ضروريات الدين طاهر الجسد والسؤر وسيأتى في محله ان شاء الله وعن المبسوط والسرائر والمهذب نكاد

الملازمة بين طهارة الحيوان وجواز استعمال سؤره حيث منعوا استعمال سؤر ما لا يؤكل لحمه من حيوان الحضر غير الادمى والطيور الا ما لا يمكن التحرز عنه كالهرة والفارة والحية بل عن الحلى التصريح بنجاسته ومستندهم في المنع مفهوم رواية عمار بن موسى عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئل عما تشرب منه الحمامة فقال كل ما اكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب **و**يؤيده مفهوم صحيحة ابن سنان لا بأس ان يتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه فان البأس وان كان اعم من الحرمة الا انما اظهر الافراد تنسبق الى الذهن **و**فيه اولا منع دلالتهما على المفهوم اعنى الانتفاء عند الانتفاء ولذا لم يفهم السائل من كلامه عليه السلام حكم كل ما لا يؤكل لحمه فسئله بعد ذلك عن ماء شرب منه باز او صقر او عقاب فاجابه بقوله كل شىء من الطير يتوضأ من سؤره فلو كان لجوابه الاول مفهوم عام لكان بين الجوابين معارضة مع ان الناظر اليهما لا يلتفت الى المعارضة اصلا فهذا دليل على انه ليس شىء من الجوابين مسوقا لبيان الانتفاء عند الانتفاء نعم يفهم من تقييد الموضوع في مقام اعطاء القاعدة ان جواز الوضوء وانتفاء البأس في افراد غير المأكول غير مطرد لان هذا هو النكتة الظاهرة التى تنسبق الى الذهن في مثل المقام واما ظهورهما في كون علة نفى البأس هى كونه ماكول اللحم لا غير كما عليه يبتنى استفادة المفهوم فلا **و**ثانيا انه لا يمكن الاخذ بعموم المفهوم للزوم تخصيصه بالنسبة الى الطيور والوحوش والسباع وحشرات الارض كالفارة والعقرب والحية ونحوها لوقوع التصريح بنفى البأس عن هذه الامور في الجملة في الاخبار الخاصة ولذا التزم المانعون باستثنائها ومن المعلوم انه بعد اخراج هذه الامور لا يبقى تحت العام الا اقل قليل ولا يمكن ارتكاب هذا النحو من التصرف في المقام التى هى من الادلة اللبية فيتعين حمل الروايتين على ارادة الكراهة كما يؤيدهما مرسلة الوشا عن ابى عبد الله عليه السلام انه كان يكره سؤر كل شىء لا يؤكل لحمه **و**ثالثا انه يعارضهما صحيحة الفضل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والخيل والبغال والوحش والسباع فلم اترك شيئا الا سئلته عنه فقال لا بأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء فان هذه الرواية كالصريح في ان علة ثبوت البأس في الكلب نجاسته لا كونه غير مأكول وان ما عداه مما ليس بنجس فلا بأس بسؤره ونظيرها ما رواه معوية بن شريح قال سئل عذافر ابا عبد الله عليه السلام وانا عنده عن سؤر السنور والشاة والبقرة والبعير والحمار والفرس والبغل والسباع يشرب منه او يتوضأ منه فقال نعم اشرب منه وتوضأ منه قال قلت له الكلب قال لا قلت اليس هو سبع قال لا والله انه نجس لا والله انه نجس فانه يفهم من هذه الرواية ايضا ان علة نجاسة سؤر الكلب نجاسته لا كونه سبعا او غير مأكول اللحم وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في انه لا يجب التجنب عن سؤر ما ليس بنجس مطلقا نعم يكره سؤر كل ما لا يؤكل لحمه مطلقا طيرا كان او غيره للمرسلة المتقدمة المعتضدة بمفهوم الروايتين المتقدمتين لكن لا يبعد دعوى انصرافها الى ما لا يحل اكله ذاتا لا بالعرض الا ان التعميم اوفق بظاهر اللفظ وانسب بالمسامحة في ادلة السنن **و**لعله لذا افتى المصنف وغيره بانه يكره سؤر الجلال من كل حيوان و هو المتغذى بعذرة الانسان الى حد يحرم اكله على الوجه المذكور في باب الاطعمة والاشربة وعن السيد والشيخ وابن الجنيد النجاسة واستدل لهم بعدم خلو لعابه عن النجاسة وبان لعابه نشأ منها واورد بالنقض ببصاق شارب الخمر وحله انه لا حكم للنجاسة بعد استهلاكها او استحالتها وكذا سؤر ما اكل الجيف ان لم يكن مأكول اللحم كما هو الغالب والا يشكل الحكم بكراهة سؤره اذ الظاهر ان اكل الجيفة لا يوجب حرمة اللحم حتى يستفاد كراهة سؤره من المرسلة ولعل وجه قولهم بكراهته على الاطلاق هو الخروج من شبهة الخلاف لحكاية المنع عن بعض وكيف كان فانما يكره السؤر اذا خلا موضع الملاقاة من عين النجاسة والا ينجس السؤر ويجب التجنب عنه بلا اشكال اذ لا دليل على اختصاص حكم النجاسات بما عدا هذا الفرد ويدل عليه بالخصوص رواية عمار المتقدمة عن ابى عبد الله عليه السلام حين سئل عن ماء شرب منه باز او صقر او عقاب فقال عليه السلام كل شىء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب **و**عنه ايضا انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم تعلم ان في منقارها قذرا توضأ منه واشرب وظاهرها بين الروايتين بل صريحهما على ما يقتضيه القرائن الداخلية والخارجية دوران المنع مدار وجود عين القذر في منقارها فلو لم يكن في منقارها قذر فلا بأس بسؤرها مطلقا سواء علم ملاقاته للقذر في السابق ام لم يعلم وسواء علم زواله بمطهر شرعى ام لم يعلم بل وان علم عدمه كما هو ظاهر المشهور بل الظاهر عدم الخلاف فيه نعم عن النهاية اعتبار احتمال حصول الطهارة بورود على كثير مطلق او ورود المطر او القليل عليه ولكنه في غاية الضعف اذ لو لا طهارة بدن الحيوان بزوال عين النجس عنه لما افاد احتمال التطهير الحكم بطهارته لمخالفته للقاعدة المغروسة في اذهان اهل العرف التى امضاها الشارع في ضمن اخبار كادت تكون متواترة من ان اليقين لا ينقضه الاحتمال ورفع اليد عن هذه القاعدة للاجماع والسيرة وغيرهما من الادلة الخاصة ليس باولى من الالتزام باختصاص قاعدة كل نجس منجس بغير هذا الفرد والالتزام بان زوال العين مطهر شرعى تعبدا بل الالتزام باحد هذين الامرين اولى بل هو المتعين بالنظر

الى ما يقتضيه اخبار الباب مضافاً الى اعتضاده بالشهرة بل الاجماع فانهم صرّحوا كما عن المبسوط والسرائر والتذكرة وغيرها بانه لو اكلت الهرة فارة ثم شربت من ماء قليل لم ينجس غابت الهرة ام لم تغب مما يحقق الشهرة بل يظهر منه الاتفاق انّ الاصحاب بين منفٍ بكراهة سؤر الجلال واكل الجيف ومانع منه ولم يستند المانع في منعه الا الى وجود اجزاء النجاسة في لعابه او بالحاق سؤره بعرقه ببعض الاعتبارات وكيفكان فاتفق المانعون والمجوزون على انّ ملاقاة فم للنجاسة مع العلم العادي غالباً بعدم ملاقاة المطهر الشرعي بعد اكل العذرة والجيفة لا تؤثر في الحكم بالتنجيس وكيف لا ولا يظن باحد ان يلتزم بنجاسة ما يقع فيه الفارة وتخرج حية مع انّ العادة قاضية بانه لا يمر عليها ساعة الا ويلاقي بدنها شيئاً من النجاسات فهل تستنجي بعد البول او تسبح في الشطوط والانهار حتى يتحقق احتمال المطهر الشرعي بالنسبة اليها وقد نفي البأس في غير واحد من الاخبار عن سؤرها وعما تقع فيه وتخرج حية ففي رواية هرون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله ؏ قال سئلته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ به قال يسكب منه ثلاث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه وعن علي بن جعفر عن اخيه موسى ؏ في حديث قال وسئلته عن فارة وقعت في حب دهن فخرجت قبل ان تموت ابيعه من مسلم قال نعم ويدهن وحكي عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه مستكشفاً ذلك من انّ الاصحاب حكموا بطهارة سؤر الهرة على الاطلاق ودعوى ورودها في مقام بيان حكم سؤر الهرة من حيث الطهارة والنجاسة مع غلبة ملاقاة فمها للنجاسة بل كونها محكومة بالنجاسة دائماً ولو بحكم الاستصحاب غير مسموعة خصوصاً مع عدم تنبيههم عليها في كتبهم وبهذا ظهر لك الوجه في استدلالهم لاثبات المطلوب بالاخبار النافية للبأس عن سؤر الهرة وغيرها مما يباشر النجاسات غالباً واحتمال كونها مسوقة لبيان طهارتها الذاتية مما لا ينبغي ان يلتفت اليه بعد ندرة انفكاك هذه الجهة عن الجهة العارضية اعني النجاسة مضافاً الى اباء اكثر الاخبار عن مثل هذا الحمل حيث انها كالصريح في كونها مسوقة لبيان الحكم الفعلي كرواية عمار المتقدمة فانّ الاستثناء دليل على انّ المراد نفي البأس عن سؤر الطير والدجاجة مطلقاً لا من حيث ذاتها كما لا يخفى ومما يدل على طهارة بدن الحيوان بزوال عين النجاسة مضافاً الى الاخبار الكثيرة التي يمكن استفادتها منها ما استقر عليه سيرة المتشرعة من عدم تحرزهم عن الحيوانات التي يعلم بنجاستها عند تولدها بدم الولادة ولا عن سؤر الهرة واشباهها مع علمهم غالباً بمباشرتها للنجس ولو في بعض الازمنة واطمئنانهم بعدم ملاقاتها للمطهر الشرعي بل لو غسل واحد منهم فم الهرة التي اكلت الفارة او شربت ماء نجساً مع علمه عادة بانها تاكل من طعامه وشرابه يعد عندهم من المجانين وكيف كان فالحكم من الوضوح بمكان لا يحوم حوله الارتياب وانما الاشكال في انه هل يتنجس بدن الحيوان عند تلوثه بالنجاسة فيطهر بزوال العين وانه لا ينفعل اصلاً كالبواطن التي لا تتأثر بما فيها من النجاسات وسيتضح لك تحقيقه في محله ولا يترتب على تنقيحه فائدة مهمة الا في صورة الشك في بقاء العين فانه لا يجوز الحكم بنجاسة ملاقيه على الثاني فانها من آثار ملاقاة النجس وهي مشكوكة في الفرض واستصحاب بقاء النجس لا يجدي في الحكم بنجاسة الملاقي الا على القول باعتبار الاصول المثبتة ولا نقول به واما على الاول فيستصحب نجاسة الحيوان ويحكم بتنجيس ملاقيه لكونه من آثارها وملخص الفرق بينهما انّ الشك في الاول مسبب عن الشك في بقاء موضوع المستصحب وقد تقرر في محله انّ احراز الموضوع من مقومات الاستصحاب واما على الثاني فالموضوع انما هو نفس الحيوان الذي علم نجاسته سابقاً وشك في ارتفاعها في الزمان اللاحق والشك انما نشأ من الشك في زوال العين الذي هو مطهر شرعي على الفرض فيجب الحكم ببقاء نجاسته الى ان يعلم بتحقق المزيل ولكنه يمكن ان يقال انه يظهر من رواية عمار اناطة الحكم بالعلم بوجود القذر في منقارها بالفعل حيث قال وان لم تعلم انّ في منقارها قذراً توضأ منه فعلى هذا ينتفي هذه الثمرة ايضاً **فليتامل** ويكره سؤر الحائض مطلقاً كما عن الشيخ في المبسوط وعلم الهدى في المصباح او التي لا تؤمن على المحافظة عن مباشرة النجاسات كما في المتن وغيره وربما قيدها بعضهم بل اكثرهم بالمتهمة واعترض عليهم بخلو الاخبار عن التقييد بالمتهمة وهي اخص من غير المأمونة التي وقع التقييد بها في اخبار الباب لانّ من لا يعرف حالها غير مأمونة وهي غير متهمة والانصاف انّ المتبادر الى الذهن من غير المأمونة في مثل المقام هي المتهمة فلا يبعد ان يكون مقصود الجميع من التقييد التحرز عن سؤر المرأة التي لا تبالي بدينها من حيث التحرز عن النجاسات واما مجهولة الحال فالظاهر عدم ملحوظيتها لديهم حين الاطلاق لندرة الابتلاء بمساورة من لا يعرف حالها ولو اجمالاً كمعرفته على سبيل الاجمال بانّ اهل البوادي نوعاً لا يهتمون بالتحرز عن النجاسات والظاهر كفاية هذا المقدار من الاتهام في كراهة السؤر وكذا كفاية وثوقه اجمالاً بانّ اهل البلاد يتحرزون نوعاً عن مثل دم الحيض وغيره من النجاسات العينية في نفي الكراهة ما لم يظن في خصوص الشخص خلافه ولكنّ التقييد بغير المأمونة انسب بظواهر النصوص واسلم من المناقشة بل الاولى بالظواهر ان يقال ويكره سؤر الحائض الا اذا كانت مأمونة وكيف كان فمستند القول بكراهة سؤرها على الاطلاق

بحسب الظاهر اطلاقات الاخبار المعتبرة المستفيضة الناهية عن الوضوء من سؤر الحائض مثل صحيحة العيص قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن سؤر الحائض قال لا توضأ منه وتوضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة ثم تغسل يديها قبل ان تدخلهما الاناء وقد كان رسول الله ؐ يغتسل هو وعايشة في اناء واحد ويغتسلان جميعاً ورواية عنبسة عن ابي عبد الله ؏ اشرب من سؤر الحائض ولا تتوضأ منه ورواية ابي بصير هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض قال لا وفي رواية ابي هلال المرأة الطامث اشرب من فضل شربها ولا احب ان اتوضأ منه ورواية ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ؏ ايتوضأ الرجل من فضل المرأة قال اذا كانت تعرف الوضوء ولا تتوضأ من سؤر الحائض ومستند القول باختصاص كراهة السؤر بالمتهمة او غير المأمونة الاخبار المستفيضة النافية للبأس عن الوضوء من سؤر الحائض اذا كانت مأمونة فيقيد بها الاخبار المطلقة **منها** صحيحة العيص المتقدمة على ما رواها في التهذيب والاستبصار باسقاط لفظة لا من اولها فيكون قوله ؏ اذا كانت مأمونة قيداً للجنب والحائض **ومنها** صحيحة رفاعة عن ابي عبد الله ؏ قال انّ سؤر الحائض لا بأس به ان تتوضأ منه اذا كانت تغسل يديها وصحيحة علي بن يقطين عن الرجل يتوضأ بفضل الحائض قال اذا كانت مأمونة فلا بأس وهذه الاخبار وان امكن الجمع بينها بحمل المقيدات على الكراهة الشديدة وابقاء المطلقات على اطلاقها الا انّ دلالة الاخبار المقيدة على ارادة نفي البأس على الاطلاق اظهر من الادلة المطلقة على ثبوت البأس بالنسبة الى المأمونة لكون البأس المنفي نكرة في سياق النفي التي يدعى دلالتها على العموم بالوضع مضافاً الى المناسبة الظاهرة بين نفي البأس وكونها مأمونة واستبعاد كون الحكم تعبدياً محضاً حتى يكون المراد من المطلقات اطلاقها بل لا يبعد دعوى انصرافها في حد ذاتها الى غير المأمونة للمناسبة الظاهرة بين ثبوت البأس وكونها غير مأمونة فالجمع بين الاخبار بتقييد المطلقات بغير المأمونة كما عليه المشهور اولى من تقييد البأس المنفي في الاخبار المقيدة بكونه بأساً شديداً نعم ربما يأبى عن التقييد صحيحة العيص على ما رواها في الكافي حيث نهى عن سؤر الحائض مطلقاً ورخص في سؤر الجنب اذا كانت مأمونة فانّ التفصيل بين الجنب والحائض مع تقييد الجنب بكونها مأمونة قاطع للشركة الا انك عرفت معارضتها بما في التهذيب والاستبصار من روايتها باسقاط كلمة لا فتخرج عن صلاحيتها للاستدلال مضافاً الى ما اشرنا اليه من امكان ان يكون حكمة اطلاق النهي في الحائض غلبة اتهامها لطول مدة ابتلائها بدم الحيض بخلاف الجنب فارتكاب التقييد فيها ايضاً غير بعيد ولاجل ما اشرنا اليه من وضوح المناسبة بين الكراهة وكونها غير مأمونة استفاد الشهيد وغيره من اخبار الباب ما هو مناط الحكم فالحقوا بالحائض النفساء والمستحاضة المتهمة بل كل متهم والحقوا الجنب ايضاً بالحائض لا لتنقيح المناط بل لاجل التنصيص عليه في الجملة في صحيحة العيص المتقدمة ثم انّ مقتضى اطلاق المصنف كغيره كراهة سؤر الحائض مطلقاً وعدم اختصاصها بالوضوء بل عن الوحيد البهبهاني انّ الاقتصار على الوضوء لم يقل به فقيه والظاهر انّ التعميم محل وفاق انتهى ولكنك خبير بما في التعميم من الاشكال لما في اكثر الاخبار الناهية عن الوضوء من التصريح بنفي البأس عن الشرب فان تم الاجماع فلا بد من حمل الاخبار المفصلة بين الوضوء والشرب على تفاوت مراتب الكراهة ولكن الشان في اثباته نعم يمكن الاستدلال لاثبات مرتبة من الكراهة بالنسبة الى الشرب وساير الاستعمالات على وجه لا ينافي الاخبار المسابقة باطلاقات اوامر الاحتياط والورع في الدين لولا كون التجنب عن المشتبهات في باب النجاسات مثار الوسوسة التي علم مبغوضيتها لدى الشارع والله العالم ويكره استعمال سؤر البغال والحمير كما عن المشهور وفي المدارك المراد بالحمير الاهلية اذ الوحشية لا كراهة في سؤرها والحق بهما الدواب لكراهة لحم الجميع ونحن نطالبهم باثبات الكبرى انتهى **اقول** بما قيل في توجيه الكبرى انّ السؤر انما يكون غالباً بالفم فلا ينفك عن لعابه وهو يتبع الحيوان في الكراهة **وفيه** بعد الاغماض عن كونه اخص من المدعى وتسليم تبعية اللعاب اللحم انه لا حكم له بعد استهلاكه فلا يكون كراهة اللعاب مقتضية لكراهة السؤر الذي يستهلك فيه نعم ربما يستشعر التبعية من بعض الاخبار المتقدمة التي علق نفي البأس بجلالة الاكل والنهي عنه بعدمها ولكنك خبير بانه لا يلتفت الى مثل هذه الاشعارات في الاحكام التعبدية لولا البناء على المسامحة وربما يستدل لكراهة سؤر البغال والحمير بل الخيل بمفهوم مضمرة سماعة هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه قال اما الابل والبقر فلا بأس واستدل له بالمرسلة المتقدمة كان ؐ يكره سؤر كل ما لا يؤكل لحمه بناء على ارادة الاعم مما لا يتعارف اكله وعمم جماعة الكراهة في سؤر الدواب مطلقاً وفي غير واحد من الاخبار المتقدمة نفي البأس عن سؤر الحمار والفرس والبغل لكن الظاهر منها ارادة نفي الحرمة في مقابل سؤر الكلب فلا ينافي الكراهة والله العالم **ويكره** ايضاً سؤر الفارة كما عن المشهور بل قيل انه المعروف من المذهب ففي حديث المناهي نهى رسول الله ؐ عن اكل سؤر الفارة وربما يناقش في دلالتها على حكم الماء من حيث الشرب والتوضي ولعلها بالنسبة الى الشرب في غير محلها واما حكم الوضوء فيمكن دعوى استفادته بالاولوية المستفادة من تتبع الاخبار السابقة وغيرها ويمكن الاستدلال لها برواية هرون بن حمزة المتقدمة فان امره بان يسكب من الماء ثلث مرات بحسب الظاهر بيان لما به يرتفع به الكراهة وعن نهاية الشيخ انّ الفارة كالكلب اذا اصابت ثوباً برطوبة

وجب غسل موضع الاصابة ولعل قوله مبنى على نجاستها لكونها من المسوخات وكيف كان فلا شبهة فى ضعفه وقد ورد التصريح بنفى البأس عن سؤرها فى غير واحد من الاخبار منها رواية هرون بن حمزة ورواية على بن جعفر المتقدمتان وخبر اسحق بن عمار عن ابى عبد الله ع ان ابا جعفر ع كان يقول لا بأس بسؤر الفارة اذا شربت من الاناء ان يشرب منه ويتوضأ منه وعن ابى البخترى عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عليا ع قال لا بأس بسؤر الفارة ان يشرب منه ويتوضأ وربما نزل كلام الشيخ على ارادة الاستحباب المؤكد والله العالم ويكره ايضا سؤر الحية لرواية ابى بصير عن ابى عبد الله ع فى حية دخلت حبا فيه ماء وخرجت منه قال اذا وجد ماء غيره فليهرقه وفى صحيحة على بن جعفر ع عن اخيه موسى ع نفى البأس عنه قال سألته عن العظاية والحية والوزغة يقع فى الماء فلا يموت ايتوضأ منه للصلوة قال لا بأس به وكذا يكره ما مات فيه الوزغ والعقرب ويدل على كراهة ما يموت فيه الوزغ بل مطلقا ولو خرج حيا ما فى ذيل رواية هرون بن حمزة المتقدمة من قوله ع غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه ويدل على حكم ما يموت فيه العقرب رواية سماعة عن جرة وجد فيها خنفساء قد مات قال القه وتوضأ منه وان كان عقربا فارق الماء وتوضأ من ماء غيره وعن نهاية الشيخ الافتاء بنجاسة الماء الذى يموت فيه الوزغة والعقرب استنادا الى ظاهر الروايتين بل ربما استظهر منه القول بنجاسة سؤرهما مطلقا وان خرجا حيين ولعله مبنى على القول بنجاسة المسوخات وسيأتى ضعفه فى محله ان شاء الله تعالى واما الاستدلال بالروايتين ففيه انه لا بد من حملها على الكراهة واستحباب التنزه جمعا بينهما وبين غيرهما من الادلة ففى صحيحة على بن جعفر المتقدمة نفى البأس عن الماء الذى يقع فيه الوزغة فلا يموت وهذا الفرض هو المراد برواية هرون بن حمزة بقرينة السؤال فلا بد من حملها على الكراهة بقرينة الصحيحة التى هى نص فى الجواز وكذا رواية سماعة معارضة بما هو نص فى عدم الحرمة وهو رواية قرب الاسناد عن على بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن العقرب والخنفساء يموت فى الجرة او الدن يتوضأ منه للصلوة قال لا بأس وسيتضح لك فى مبحث النجاسات ان شاء الله انه انما ينجس الماء بموت الحيوان ذى النفس السائلة دون ما لا نفس له كالعقرب والوزغ والخنفساء ونحوها فكل ما يدل بظاهره على نجاسة الماء بشىء منها لا بد من تأويله والله العالم **تنبيه** قد عرفت ان الكلام فى طهارة السؤر وعدمها انما هو على تقدير خلو بدن الحيوان من عين النجاسة والا فلا كلام عند القائلين بانفعال الماء القليل فى انفعاله لو كان فى بدنه من النجاسة ما يدركه الطرف وان كان مما لا يكاد يدركه الطرف من الدم او غيره من النجاسات فهل تؤثر فى تنجيس السؤر ام لا وجهان مبنيان على الخلاف الذى عرفته فى مبحث انفعال الماء القليل حيث حكى عن الشيخ ان ما لا يدركه الطرف من الدم او مطلق النجاسات لا ينجس الماء وقد عرفت فى محله ان الاقوى ما قيل بل هو المشهور انه ينجسه ولا اقل من انه هو الاحوط فالمتأرع لو طارت الذبابة عن العذرة او غيرها من النجاسات الى الثوب او الماء فان لم يحمل رجلها من النجاسة الا مجرد نداوة جففها الهواء قبل وصولها الى الماء او غيره فلا اشكال وان كان قبل جفافها ولكن لم يكن ما تحملها بحيث يكون نجسا له ملحوظا لدى العرف على وجه يصدق عليه اسم النجس او يعدونه فى حد ذاته من اجزائه المائية بان يكون كصبغ الدم او كالاجزاء المائية او الترابية المتصاعدة عن النجس فى ضمن البخار والدخان فلا اشكال فيه ايضا وان حملت منها ما يصدق عليه اسم النجس فاصابت الماء فلا تأمل فى نجاسته سواء كانت قبل جفافه او بعده وان اصابت الثوب بعد الجفاف او اصابته قبل الجفاف برطوبة مسرية فحكمه واضح ولو اصابته فى حال شك فى كون النجس المعلوم وجوده مشتملا على رطوبة مسرية فالظاهر طهارته واستصحاب بقاء الرطوبة المسرية لا يجدى فى الحكم بنجاسة الثوب الا على القول بالاصول المثبتة وان شك فى ان الذبابة حملت من عين النجاسة ما ينجس الماء او الثوب فالكلام فيه ما عرفته فيما سبق من عدم جريان استصحاب بقاء العين ولا استصحاب النجاسة السابقة الا على القول بنجاسة بدن الحيوان حال تلطخه بعين النجاسة وكون زوالها من المطهرات على اشكال والله العالم **الركن الثانى** فى الطهارة المائية وهى وضوء وغسل وفى الوضوء فصول **الفصل الاول** فى الاحداث الموجبة للوضوء الحدث قد يطلق فى عرف الفقهاء ويراد منه حدوث الاشياء التى يترتب عليها فعل الطهارة وقد يطلق على الاثر الحاصل من ذلك وقد يطلق على نفس تلك الاشياء مسامحة والاول هو المراد هنا وهذه الاشياء قد يعبر عنها بالاسباب لكونها مؤثرات فى مطلوبية الطهارة وقد يعبر عنها بالموجبات نظرا الى ترتب الوجوب عليها عند وجوب الغاية ويمكن ان يراد من الوجوب معناه اللغوى وهو الثبوت فيكون مرادفا للسبب وقد يعبر عنها بالنواقض باعتبار طروها على الطهارة واطلاق هذه العناوين على الاشياء المعهودة انما هو باعتبار اقتضائها فى حد ذاتها للآثار المذكورة على تقدير قابلية المحل فهى متساوية فى الصدق والمراد بالاحداث الموجبة للوضوء هى الاحداث المقتضية لخصوص الوضوء فيخرج ما يقتضيه مع الغسل وربما يناقش فى اطلاق السبب والموجب على النواقض لان مطلوبية الوضوء ووجوبه المقدمى مسببة عن مطلوبية الغايات لا عن وجود النواقض ويدفعها ان وجوب ذى المقدمة انما يقتضى وجوب ايجاد المقدمة على

تقدير فقدها فوجوب الصلوة لا يقتضى وجوب فعل الوضوء الا فى حق الفاقد لان طلبه من الواجد طلب تحصيل الحاصل فحدوث الحدث من المتطهر سبب لحصول التقدير وتنجز الطلب فلا منافاة بين كون وجوب الوضوء ومطلوبيته مسببا عن مطلوبية غايته وعن وجود الحدث لان السببان لبيانه مرتبة واحدة بل الحدث هو السبب القريب اذ لولاه لما وجبت اعادة الوضوء الا ان سببيته للوجوب مسببة عن وجوب الغاية اذ لولاه لما وجب الوضوء بحدوثه فكل منهما سبب لوجوب الوضوء على سبيل الحقيقة ولا يتفاوت الحال فى ذلك بين ان يكون الحدث قذارة معنوية مانعة من الدخول فى الصلوة او يكون الطهارة امرا وجوديا يجب تحصيلها مقدمة للصلوة لان الحدث على كل تقدير يؤثر فى ان يتولد من ذى المقدمة امر متعلق بالمكلف اما بازالة الحالة المانعة او بتحصيل الشرط بفعل الوضوء وبهذه الملاحظة يصح اطلاق السبب والموجب عليه نعم قضية حصرهم موجبات الوضوء واشباهه بالاشياء المعهودة انه لو وجد مكلف لم يصدر عنه شىء من تلك الاشياء كالمخلوق دفعة مثل آدم ع يجوز له الدخول فى الصلوة من دون وضوء الا ان كلماتهم كاطلاقات الاخبار منصرفة عن مثل الفرض لكونه مجرد فرض فلا يعلم ان مرادهم الحصر حتى بالنسبة الى هذا الفرد لكن مقتضى تفسيرهم للحدث بانه حالة مانعة من الصلوة جواز الدخول فى الصلوة فى الفرض المزبور لان الشىء لا يوصف بالمانعية الا ان يكون وجوده مؤثرا فى عدم الممنوع بان يكون مقتضى الوجود موجودا ومنعه المانع من التأثير فلا نها لعدم الحدث والا لكان عدم جواز الدخول فى الصلوة مسببا عن فقد المقتضى لا وجود المزاحم فالطهارة عن الحدث على هذا التقدير من الاعدام المقابلة للملكات نظير الطهارة المقابلة للخبث والطهارة المقابلة للقذارات الصورية وقد يقال ان الطهارة ايضا امر وجودى كالحدث فهما متضادان والمكلف الذى فرضنا وجوده دفعة لا يوصف بشىء منهما فلا يجوز له فعل الصلوة ونحوها من الامور المشروطة بالطهور ويجوز له فعل ما يكون الحدث مانعا منه كما لو نذر ان لا يدخل المسجد وهو محدث واستدل لذلك باطلاق قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقوله ص اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فانهما يعمان الشخص المفروض ومقتضى عمومهما له كون الطهارة امرا وجوديا واستدل ايضا بحكمهم ان من تيقن الحدث والطهارة وشك فى المتأخر منهما يتوضأ فلو كانت الطهارة امرا عدميا موافقا للاصل لكان حكم الشاك فى المتأخر من الحدث والطهارة فى بنائه على اصالة الطهارة وفى الجميع ما لا يخفى اما الاية فمع قطع النظر عما ورد فى تفسيرها من ان المراد بها القيام من النوم ففيها انها مخصوصة بما عدا المتطهر اذ لا يجب عليه الوضوء نصا واجماعا وكون الشخص المفروض غير متطهر اول الكلام مضافا الى انصرافها عن مثل الفرض وبهذا ظهر لك الجواب عن الرواية ايضا مع ان الطهور فيها اعم مما هو قسيم للحدث الاكبر مع انه لا مجال لتوهم كونه امرا وجوديا والا لوجب الغسل على من لم يحدث منه سببه فتأمل واما مسألة من تيقنهما وشك فى المتأخر فليست شاهدة للمدعى لان الاصل الذى يرجع اليه بعد تعارض الاصلين هو الاصل العملى المجعول للشاك وهو اصالة الطهارة فى المثال وقاعدة الاشتغال فيما نحن فيه لا الحالة الاصلية كما سيتضح لك فى محله ان شاء الله هذا ولكن الانصاف ان ما يشهد من الاخبار بكون اثر الوضوء امرا وجوديا اكثر مما يشهد بكون اثر الحدث كذلك كما يعضده مشروعية التجديد وقد ورد التعبير عنه فى الاخبار بانه نور على نور ووقع التعبير عن الاحداث فى النصوص والفتاوى بالنواقض ومقتضاها كون المنقوض امرا وجوديا والا لكان اطلاق النقض مسامحة بل كان الوضوء ناقضا للحدث وحيث لا يترتب على تنقيح المقام فائدة مهمة لا يهمنا الاطالة فى تحقيقه والله العالم بحقائق احكامه **وهى** اى الاحداث الموجبة للوضوء ستة خروج البول وما بحكمه من البلل المشتبه والغائط وهو معروف ومع الشك يرجع الى الاصل والريح المسماة لدى العرف بالضرطة والفسوة من الموضع المعتاد خروجها منه بمقتضى الخلقة الاصلية لنوع الانسان اى القبل والدبر اجماعا كتابا وسنة ولا يعتبر اعتياد خروجها منها فى خصوص الشخص بلا خلاف فيه ظاهرا كما يدل عليه اطلاق النصوص والفتاوى ومعاقد اجماعاتهم وعن جملة منهم التصريح بذلك ودعوى انصراف الاطلاقات عما يخرج من الموضع الطبيعى مع عدم الاعتياد مما لا ينبغى الالتفات اليها هذا اذا خرج شىء من الثلثة من مخرجه الطبيعى ولو خرج شىء منها من غير مخرجه الطبيعى فكالطبيعى نقض مطلقا وان لم يصر مخرجه معتادا فى قول محكى عن صريح الحلى والتذكرة وظاهر كل من اطلق الثلثة وتواه غير واحد من متأخرى المتأخرين ولو خرج الغائط مما دون المعدة دون ما فوقها نقض مطلقا فى قول محكى عن الشيخ والقاضى استنادا فى عدم ناقضية ما خرج مما فوقها بعدم تسميته غائطا ومرجعه الى قول الحلى لان ذكر الغائط بحسب الظاهر من باب المثال ومع التسمية فى بعض الفروض كلام فى الصغرى لا انه خلاف فى الحكم الشرعى ولو اتفق المخرج خلقة او لاجل انسداد الطبيعى فى غير الموضع المعتاد المتعارف للنوع نقض بعد صيرورته معتادا بلا خلاف يعتد به فيه ظاهرا بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه وكذا لو خرج الحدث من جرح ثم صار معتادا ولو لم ينسد الطبيعى على المشهور بخلاف ما لو لم يصر معتادا او عن بعض انه لا ينقض الا مع انسداد الطبيعى ولقد عجب فى الحدائق حيث اختار عدم ناقضية الخارج من غير السبيلين مطلقا ولو مع الانسداد فلا يكون

لما عدا النوم من النواقض انه في حق فاقد السبيلين وكيف كان فسند القول بناقضيتها على الاطلاق من دون فرق بين المخرج الطبيعي وغيره عموم قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ورواية زكريا بن آدم قال سئلت الرضا ع عن الناصور أ ينقض الوضوء قال انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح ورواية الفضل قال سئل المأمون الرضا ع عن محض الاسلام فكتب اليه في كتاب طويل ولا ينقض الوضوء الا غائط او بول او ريح او نوم او جنابة وفي صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال لا يوجب الوضوء الا من الغائط او بول او ضرطة تسمع صوتها او فسوة تجد ريحها ونوقش فيها اولاً بانصرافها الى المعتاد وثانياً بلزوم تقييدها بالاخبار المستفيضة الحاصرة للناقض فيما يخرج من طرفيك مثل صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر وابي عبد الله ما ينقض الوضوء فقالا ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر من الغائط او البول او مني او ريح والنوم حتى يذهب العقل وكل النوم يكره الا ان تكون تسمع الصوت وفي صحيحة اخرى لزرارة لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك او النوم وموثقة اديم بن الحر انه سمع ابا عبد الله ع يقول ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين الذين انعم الله عليك بهما وفي صحيحة ابن بزيع عن ابي الحسن الرضا ع في حديث طويل قال قال ابو جعفر ع لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الذين جعل الله لك او قال الذين انعم الله بهما عليك الى غير ذلك من الاخبار

ويمكن الخدشة في دعوى الانصراف اولاً بان مقتضاها الالتزام بعدم استفادة حكم ما عدا الافراد المتعارفة من حيث المخرج و كيفية الخروج ومقدار الخارج من تلك المطلقات فيجب ان يلتزم بعدم ناقضيتها في غير المتعارف بحسب النوع مطلقاً وان صار متعارفاً في خصوص شخص وهو في غاية الضعف مخالف للاجماع اللهم الا ان يتشبث في اثبات الناقضية في الافراد الغير المتعارفة في موارد الاجماع بالاجماع او الاخبار الخاصة ولكنه يتوجه عليه ح ان انعقاد الاجماع في هذه الموارد وكذا ورود الادلة الخاصة المطابقة للعمومات كاشف عن عدم مدخلية العوارض المشخصة في موضوع الحكم وان المراد منه في الادلة الشرعية مطلق طبيعة الحدث من دون ملاحظة خصوصية من الخصوصيات كما يفصح عن ذلك ملاحظة وجه الحكم في النصوص الخاصة وكيفية استدلال العلماء في فتاويهم وثانياً ان انصرافها عن الافراد الخارجة عن مخرج غير طبيعي انصراف بدوي منشأه ندرة الوجود وقد مر غير مرة ان الانصراف الناشئة عن ندرة الوجود او انس الذهن ببعض الافراد لبعض العوارض مما لا يلتفت اليه في صرف المطلقات نعم لمانع ان يمنع ظهور الاخبار المتقدمة في ارادة الاطلاق بادعاء ورودها في مقام بيان حكم آخر وهو حصر النواقض في هذه الاشياء لا كون هذه الاشياء ناقضة على الاطلاق فلا يجوز الاخذ باطلاقها من هذه الجهة لان من شرط التمسك بالاطلاق ان لا يكون مسوقاً لبيان حكم آخر ولكن يرد عليه ان المتأمل في الاخبار خصوصاً في صحيحة زرارة المتقدمة التي وقع التعرض فيها لبيان الريح الناقضة لا يكاد يرتاب في عدم انحصار المقصود بالروايات في بيان عدم ناقضية ما عدا المذكورات بل المراد منها بيان ناقضية هذه الاشياء وعدم ناقضية غيرها ولذا لم يناقش احد في اطلاقها من هذه الجهة هذا مع ان في اطلاق الاية مضافاً الى ما يستفاد من بعض الروايات الاتية غنى وكفاية واما الاخبار الحاصرة للناقض فيما يخرج من طرفيك فلا تصلح لتقييد المطلقات لان انحصار طريق الاشياء المعهودة عادة في السبيلين يمنع ظهور هذه الاخبار المقيدة في ارادة التقييد والتحرز عن نفس هذه الاشياء على تقدير خروجها من غير مخرجها المعتاد هذا مضافاً الى عدم ظهور هذه الاخبار في حد ذاتها في ارادة التخصيص اذ ليس المراد منها ان خروج الشيء من السبيلين من حيث هو سبب للنقض والا للزم تخصيص الاكثر بل المراد منها ان الشيء الذي صفته انه يخرج من السبيلين بمقتضى العادة ناقض والمراد منه الاشياء المعهودة ولا نتوهم ان مقتضى ما ذكرنا ناقضية الثلثة مطلقاً وان اصابته من خارج ولم تكن خرجت من نفسه لان اعتبار خروجها منه في الناقضية يفهم عرفاً من نسبة النقض اليها نظير قولنا البول ناقض للوضوء والمذي ليس بناقض ومما يؤيد عدم ظهور هذه الاخبار في ارادة التقييد عدم استفادة المشهور منها ذلك ولذا التزموا بناقضية الخارج من غير السبيلين بشرط الاعتياد واستدل لهم باطلاقات الادلة و عدم صلاحية المقيدات للتقييد لورود القيد مورد الغالب وح يتوجه عليهم سؤال الفرق بين الاعتياد وعدمه ولا يسمع منهم دعوى انصراف البول والغائط والريح المذكورة في الروايات الى الافراد الخارجة من مخرجها المتعارف لكل شخص بحسبه لانها مجازفة من القول فان المتبادر منها اما صرف هذه الطبائع من حيث هي او ما خرج منها من مخرجها المتعارف بحسب النوع واما الواسطة بين الامرين فلا تكاد تخطر في اذهان المخاطبين هذا كله مع ان في بعض تلك الاخبار المقيدة ما يدل على عموم الحكم وعدم اختصاصه بما يخرج من المخرج المتعارف مثل ما عن العلل وعيون الاخبار عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع قال انما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون سائر الاشياء لان الطرفين هما طريقا النجاسة وليس للانسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فامروا عند ما تصيبهم تلك النجاسة من انفسهم الحديث وعن محمد بن سنان في جواب العلل عن الرضا ع قال وعلة التخفيف في البول والغائط

لانه اكثر وادوم من الجنابة فرضي فيه بالوضوء لكثرته ومشقته ومجيئه بغير ارادة منهم ولا شهوة والجنابة لا تكون الا بالاستلذاذ منهم وظاهر هاتين الروايتين كون وجوب الوضوء من مقتضيات خروج تلك الطبائع من حيث هي وتخصيص الطرفين بالذكر لكونهما سبيلها بمقتضى العادة فالانصاف ان القول بناقضيتها مطلقاً مع انه احوط لا يخلو عن قوة ولا فرق فيها بين قليلها وكثيرها ولا بين خروجها بتدافع الطبيعة او باخراجها قهراً بالة ونحوها لما عرفت من انه يستفاد من مجموع الادلة خصوصاً الروايتين الاخيرتين دوران الحكم مدار خروج تلك الطبائع من حيث هي من دون مدخلية العرف والعادة في ذلك اصلاً فالمدار على صدق الاسم على ما خرج عرفاً لا غير ومما يدل على عدم الفرق بين القليل والكثير مضافاً الى ما عرفت رواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الرجل يكون في صلوته فيخرج منه حب القرع كيف يصنع قال ان كان خرج نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء ولم ينقض وضوءه وان خرج متلطخاً بالعذرة فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في صلوته قطع الصلوة واعاد الوضوء والصلوة ويدل عليه ايضاً ما يدل على ناقضية الرطوبة المشتبهة **تنبيه** لا عبرة في الريح بسماع الصوت واشتمام الريح لاطلاقات الادلة والتقييد بهما في صحيحة زرارة المتقدمة وغيرها لكونهما طريقاً عادياً للعلم بتحققها لا لمدخليتهما في الموضوع كما يشهد بذلك الاخبار المستفيضة ففي رواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع ان الشيطان ينفخ في دبر الانسان حتى يخيل اليه انه خرج منه الريح فلا ينقض وضوءه الا ريح يسمعها او يجد ريحها وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله انه قال للصادق ع اجد الريح في بطني حتى اظن انها قد خرجت فقال ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت او تجد الريح ثم قال ان ابليس يجلس بين اليتي الرجل فيحدث ليشككه وعن الفقه الرضوي ولا يجب عليك الاعادة الا من بول او مني او غائط او ريح تستيقنها فان شككت في ريح انها خرجت منك ام لم تخرج فلا تنقض من اجلها الا ان تسمع صوتها او تجد ريحها وان استيقنت انها خرجت منك فاعد الوضوء سمعته قبلها ام لم تسمع وشممت ريحها ام لم تشم الى غير ذلك من الاخبار وقد ورد التنصيص على عدم مدخلية الوصفين في الموضوع في رواية قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال وسئلته عن رجل يكون في الصلوة فيعلم ان ريحا قد خرجت فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها قال يعيد الوضوء والصلوة ولا يعتد بشيء مما صلى اذا علم ذلك يقيناً فما عن بعض المتأخرين من الاشكال في العموم نظراً الى التقييد في الصحيحة ولزوم حمل المطلق على المقيد في غير محله و

الرابع النوم المستولي على القلب الموجب لتعطيل الحواس عن الاحساس والظاهر ان هذا هو النوم الحقيقي واطلاقه على مبادئه مسامحة لصحة السلب عرفاً ويشهد بذلك اخبار الباب فان مقتضى اكثرها كون النوم مطلقاً من النواقض بل في بعضها التنصيص على الاطلاق واناطة الحكم على حقيقة النوم ففي رواية زيد الشحام قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الخفقة والخفقتين فقال ما ادري ما الخفقة والخفقتان ان الله تع يقول بل الانسان على نفسه بصيرة ان علياً كان يقول من وجد طعم النوم فانما اوجب عليه الوضوء وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج مثلها الا انه قال من وجد طعم النوم قائماً او قاعداً فقد وجب عليه الوضوء وابقاء هذه الروايات على اطلاقها موقوف على ان يكون النوم المحقق هو النوم الموجب لتعطيل الحواس وعليه يلتئم شتات الاخبار المختلفة الواردة لبيان معيار النوم الناقض ففي بعضها اذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء كما في مصححة ابن المغيرة واعتبر استيلاء النوم على القلب والحاستين قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن واذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء وفي موثقة ابن بكير عن ابي عبد الله ع الواردة في تفسير قوله تع اذا قمتم الى الصلوة بالقيام من النوم اعتبر غلبة النوم على السمع قال قلت ينقض النوم الوضوء فقال نعم اذا كان يغلب على السمع ولا يسمع والظاهر ان تخصيص السمع بالذكر في هذه الرواية للملازمة العادية بين ذهاب العقل وعدم السماع فلا منافاة بينها وبين الروايات السابقة كما انه لا منافاة بينها وبين ما قيد النوم الناقض بكونه الغالب على الحاستين السمع والبصر كخبر سعد عن ابي عبد الله ع قال اذنان وعينان تنام العينان ولا تنام الاذنان وذلك لا ينقض الوضوء فاذا نامت العينان والاذنان انتقض الوضوء اذ لا ينفك نوم الاذن عن نوم العين حتى يتحقق التنافي بين الروايتين ولا عدم الانفكاك واخصية نوم الاذن عن نوم العين نوقش في عبارة من اعتبر الامرين في تحديد النوم الناقض كالمصنف وغيره وفيه ان ذكر الامرين في عبارة العلماء بحسب الظاهر انما هو لمتابعة النصوص وذكرهما بالخصوص في بعض النصوص على الظاهر من باب المثال والمقصود بيان اعتبار ذهاب العقل وتعطيل الحواس عن الاحساس لا خصوص نوم العين ولا يبعد ان يكون وجه التخصيص كونهما اظهر الحواس في مقام التعريف والكشف عن النوم المستولي على القلب لان النائم ربما لا يعلم بزوال العقل او تعطيل بعض حواسه كالذوق واللمس والشم واما تعطيل السمع والبصر فكثيراً ما يستكشف بالقرائن الخارجية فلذا ذكرهما الاصحاب تبعاً للشارع طريقاً لمعرفة النوم الحقيقي الموجب لذهاب العقل ولا يعارض الاخبار المتقدمة خبر ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يخفق وهو في الصلوة فقال ان كان لا يحفظ حدثاً منه

ان كان فعليه الوضوء واعادة الصلوة وان كان يستيقن انه لم يحدث فليس عليه وضوء ولا اعادة الصلوة لان المراد منه على ما يقتضيه الجمع بينه وبين الاخبار السابقة ان كان بحيث ذهب شعوره على نحو لا يحس خروج الريح منه على تقدير تحققه نقض وان كان على نحو يدرك من نفسه على سبيل اليقين انه لم يحدث فليس عليه وضوء ومن المعلوم انه لا يستيقن بذلك من نفسه مع زوال شعوره ولا يبعد ان يكون التعبير بهذا النحو من العبارة لاجل التورية عن المخالفين القائلين بعدم كون النوم من النواقض نعم لولا احتمال كونه تقية لكان فيه اشعار بان حكمة ناقضية النوم كون النائم في معرض خروج النواقض منه من دون شعور لا لكون النوم في حد ذاته من النواقض كما يؤيده ما في ذيل رواية العلل المتقدمة من حيث انه بعد ان بين علة وجوب الوضوء مما خرج من السبيلين قال واما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شئ منه واسترخى فكان اغلب الاشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة وظاهرها كون الاسترخاء وكون النائم في معرض هذه الاشياء اثر في ايجاب الوضوء لا ان وجوبه عليه يدور مدار خروج الريح حتى يعارضها الاخبار المتقدمة وقد ظهر لك ان مناط الانتقاض على ما يستفاد من مجموع الاخبار انما هو حصول النوم الذي يذهب به العقل ويوجب تعطيل الحواس وتخصيص بعض اثاره بالذكر في بعض الروايات كغلبته على السمع او عدم احساسه ما يخرج منه من الريح انما هو لكونه من الامارات التي يستكشف بها حصول النوم لا لمدخليتها في موضوع الحكم فما استشكله بعض بالنسبة الى ناقضية نوم فاقد السمع مما لا وجه له مضافا الى شهادة مضمرة زرارة بصحة ما ادعيناه من ان تحقق النوم حقيقة هو المناط وان ما ذكر في الروايات لاجل كونها امارة عليه فانه قال بعد ان اجابه الامام ع بقوله واذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شئ ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجئ من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا وانما ينقضه بيقين اخر ولعمري ان المسئلة من الواضحات فلا ينبغي الاطناب فيها ولا فرق في ناقضية النوم بين حصوله قاعدا او قائما او مضطجعا لاطلاقات الادلة مضافا الى ورود التصريح بعدم الفرق بين الاحوال في غير واحد من الاخبار التي تقدم بعضها فما يظهر من بعض الاخبار من التفصيل لا بد من تاويله او حمله على التقية كرواية عمران انه سمع عبدا صالحا يقول من نام وهو جالس لم يتعمد النوم فلا وضوء عليه ورواية ابي بكر الحضرمي قال سئلت ابا عبد الله ع هل ينام الرجل وهو جالس فقال كان ابي يقول من نام وهو جالس مجتمع فليس عليه وضوء واذا نام مضطجعا فعليه الوضوء واما مضمرة سماعة عن الرجل يخفق رأسه وهو في الصلوة قائما او راكعا قال ليس عليه الوضوء فظاهرها ارادة النعاس لا النوم الحقيقي الذي يذهب بالعقل بل وكذا ما ارسله في الفقيه قال سئل موسى بن جعفر ع عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه الوضوء فقال لا وضوء عليه ما دام قاعدا ما لم ينفرج فانه لا يبعد دعوى ظهور قوله ما لم ينفرج في كونه كناية عن عدم ذهاب شعوره بحيث يميل كل عضو من اعضائه الى ما يقتضيه طباعها ثم على تقدير تسليم ظهور هذه الاخبار في التفصيل يجب رد علمها الى اهله لانها من الشواذ الموافقة للعامة المعارضة بما هو اقوى سندا ودلالة واعتضادا بعمل الطائفة بل اجماعهم وما عن الصدوق من العمل بهذه الاخبار مع عدم تحقق النسبة غير مجد في خروجها عن الشذوذ والله العالم وفي معناه اي النوم نقضا كل ما ازال العقل ولو باعتبار تصرفاته بالفعل كما في النائم من اغماء او جنون او سكر او غير ذلك وهذا هو الخامس من الاحداث الموجبة للوضوء بلا خلاف فيه ظاهرا وعن التهذيب اجماع المسلمين عليه وفي محكي المنتهى لا نعرف فيه خلافا بين اهل العلم وفي المدارك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب وعن الخصال ان من دين الامامية ان مذهب العقل ناقض وعن البحار ان اكثر الاصحاب نقلوا الاجماع عليه وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف في المسئلة حيث لم ينقل التصريح بالمخالفة عن احد وان تردد فيه بعض المتاخرين كصاحب الحدائق نظرا الى قصور الادلة التي تشبثوا بها لاثبات الحكم عن ذلك ولكن المتامل في كلماتهم لا يكاد يرتاب في ان تشبثهم بالادلة الخاصة في مقام الاستدلال انما هو لتطبيق الدليل على المدعى لا لاستفادتهم حكم المسئلة من هذه الادلة بحيث لو لم يكن لهم هذه الادلة لافتوا بخلافه فالانصاف انه قلما يوجد في الاحكام الشرعية مورد يمكن استكشاف قول الامام ع او وجود دليل معتبر من اتفاق الاصحاب مثل المقام كما انه قلما يمكن الاطلاع على الاجماع لكثرة ناقليه واعتضاد نقلهم بعدم نقل الخلاف كما فيما نحن فيه فاتفاق كلمة الاصحاب هو العمدة في المقام وربما استدل له بصحيحة معمر بن خلاد قال سئلت ابا الحسن ع عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فربما اغفى وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتد عليه قال اذا خفي عنه الصوت فقد وجب عليه الوضوء واورد عليه ان الاغفاء لغة بمعنى النوم فلا يتم الاستدلال به على المطلوب واجيب عنه بان قوله اذا خفي عنه الصوت فقد وجب عليه الوضوء مطلق فلا يتقيد بالمقدمة الخاصة واورد عليه بان الضمير في قوله عنه يرجع الى الرجل المحدث بالحدث المعهود اي الرجل الذي قد اغفى فيكون التقييد باقيا بحاله وقد يقال ان الاغفاء على

تقدير تسليم كونه حقيقة في النوم فالمراد منه في المقام على الظاهر هو الاغماء لانه هو الذي يقتضيه العلة والمرض الشديد وفيه ان عدم قدرته على الاضطجاع لعلة يشهد بارادته عدم التمكن من النوم فاخذه السنة ما دام مستندا بالوسائد والحاصل انه ليس في الرواية ظهور في ارادة الاغماء الحاصل من شدة المرض واستدل ايضا ببعض الاخبار المتقدمة الدالة على ناقضية النوم المزيل للعقل بدعوى ظهورها في اناطة الحكم بزوال العقل فاذا وجب الوضوء بالنوم يجب بالجنون والاغماء بالاولوية وفيه ما لا يخفى بعد ما عرفت من كون الاخبار المتقدمة مسوقة لتحديد النوم الناقض لا لبيان ان علة ناقضيته هي ذهاب العقل من حيث هو نعم في التعبير بقوله واذا ذهب النوم بالعقل وقوله والنوم حتى يذهب العقل اشعار بالعلية واما الدلالة فلا واستدل ايضا بقوله في رواية العلل المتقدمة واما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شئ منه واسترخى فكان اغلب الاشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة ولا ريب في جريان هذه العلة في كل مذهب للعقل وفيه ان كون النائم في معرض حدوث هذا الحدث منه علة لوجوب الوضوء عليه مطلقا من العلل التعبدية التي تتوقف على التوظيف وتعميم الشارع حكمه بالنسبة الى الموارد الخالية عن الحكمة المقتضية لثبوت الحكم فهذه العلل من قبيل بيان الحكم والمقتضيات لشرع الحكم لا العلة التامة ولذا لا يظن باحد ان يحكم بانتقاض وضوء من عرض له حالة استرخاء وفتور على وجه لا يحس بخروج الريح منه استنادا الى عموم العلة المنصوصة هذا مع ان كون غير النائم ممن ازيل عقله كالنائم في فتح كل شئ منه بحيث يغلب عليه خروج الريح غير معلوم او معلوم العدم واستدل ايضا بخبر دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلام ان الوضوء لا يجب الا من حدث وان المرء اذا توضأ صلى بوضوئه ذلك ما شاء من الصلوة ما لم يحدث او ينام او يجامع او يغمى عليه او يكن منه ما يجب منه اعادة الوضوء ونوقش فيه بعدم الاعتماد على الكتاب المذكور واجيب بانجبار الضعف بفتوى الاصحاب واجماعهم وفي كفاية اجماعهم في جبر سند الرواية ما لم يكن اعتمادهم عليها في الفتوى تامل و السادس من الاحداث الموجبة لخصوص الوضوء الاستحاضة القليلة خلافا للمحكي عن الاسكافي فاوجب بها غسلا في اليوم والليلة والعماني فلم يوجب بها شيئا وربما يوهمه كلام من لم يذكرها من النواقض وتفصيل الكلام فيها يأتي انشاء الله في محله ولا ينقض الطهارة مذي وهو ما يخرج عند الملاعبة والتقبيل ونحوهما كما عن الصحاح والقاموس ومجمع البحرين وفي مجمع البحرين ما نقل عن الهروي من انه ارق ما يكون من النطفة عند المماززة والتقبيل وما عن ابن الاثير من انه البلل اللزج الذي يخرج من الذكر عند ملاعبة النساء وفي مرسلة ابن رباط عن ابي عبد الله ع قال يخرج من الاحليل المني والمذي والودي والوذي فاما المني فهو الذي يسترخي له العظام ويفتر منه الجسد وفيه الغسل واما المذي فيخرج من الشهوة ولا شئ فيه واما الودي فهو الذي يخرج بعد البول واما الوذي فهو الذي يخرج من الادواء ولا شئ فيه ويدل على عدم ناقضية المذي مضافا الى الاخبار الحاصرة للنواقض والمرسلة المتقدمة اخبار مستفيضة بل كادت تكون متواترة وقضية تفسير المذي في المرسلة المتقدمة وفي كلمات اللغويين كالاصحاب بالماء الذي يخرج من شهوة ان موضوع هذه الاخبار الكثيرة هو هذا الماء الخارج من شهوة وفي بعضها التنصيص على عدم ناقضية ما يخرج منه بشهوة مثل ما رواه ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع ليس في المذي من الشهوة ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد وما عن الشيخ باسناده عن الحسن بن محبوب عن عمر بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة ولبست ثوابي وتطيبت فمرت بي وصيفة لي ففخذت لها فامذيت انا وامنت هي فدخلني من ذلك ضيق فسئلت ابا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال ليس عليك وضوء وما عن الاسكافي من التفصيل بين ما يخرج بشهوة وبين غيره ضعيف وان كان ربما يشهد له خبر ابي بصير قلت لابي عبد الله ع المذي يخرج من الرجل قال احد لك فيه حدا قال قلت نعم جعلت فداك قال فقال ان خرج منك على شهوة فتوضأ وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك وضوء وصحيح علي بن يقطين سئلت ابا الحسن ع عن المذي اينقض الوضوء قال ان كان من شهوة نقض وخبر الكاهلي سئلت ابا الحسن ع عن المذي اينقض الوضوء فقال ما كان منه من شهوة فتوضأ منه ولكنك خبير بقصور هذه الاخبار عن مكافئة ما تقدم من وجوه فهي محمولة على التقية كبعض الاخبار الامرة بالوضوء منه مطلقا كقول ابي الحسن ع في صحيحة يعقوب بن يقطين عن الرجل يمذي في الصلوة من شهوة او من غير شهوة قال المذي منه الوضوء وعن الشيخ انه حملها على التعجب لا الاخبار قال ويمكن حملها على التقية اقول ولعل حملها على الاستحباب اولى كما يشهد به صحيحة ابن بزيع عن ابي الحسن ع قال سئلته عن المذي فامرني بالوضوء منه ثم اعدت عليه سنة اخرى فامرني بالوضوء منه وقال ان عليا ع امر المقداد ان يسئل رسول الله ص واستحى ان يسئله فقال فيه الوضوء قلت وان لم اتوضأ قال لا بأس وفي الحدائق عن بعض فضلاء متاخري متاخرينا احتمال حمل مطلق الاخبار الواردة في المسئلة على مقيدها جمعا بين الاخبار فيجب الوضوء مما خرج بشهوة دون غيره وفيه بعد الغض عن الاخبار الصريحة الدالة على عدم ناقضية الخارج

السادس من النواقض

عن شهوة الزاجر على معارضاتها بمخالفتها للعامة وموافقتها للاخبار الحاصرة وكونها معمولا بها عند الاصحاب دون معارضاتها
ان ما احتمله جمعا بين الادلة ليس جمعا بل هو طرح للاخبار الكثيرة المعتبرة لعدم تحملها هذا النحو من التقييد اذ لو لم نقل بان المذى
حقيقة في خصوص الماء الذى لا ينفك عن الشهوة كما يساعد عليه كلمات من عرفت فلا شبهة في ان خروجه عن شهوة هو الفرد الغالب
فلا يجوز تنزيل المطلقات النافية للباس على ما عداه اذ من المستبعد جدا ارادة الافراد النادرة من المطلقات الواردة في مقام
البيان وكذا لا ينقض الطهارة ودى بالدال المهملة ولا وذى بالذال المعجمة اما الودى فهو ماء ثخين يخرج عقيب البول كما نص عليه
جملة من العلماء ويشهد عليه وعلى حكمه مرسلة ابن رباط المتقدمة ويدل عليه مضافا الى الاخبار الحاصرة والمرسلة المتقدمة جملة من
الاخبار التي تقدم بعضها ففي صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال ان سال من ذكرك شئ من مذى او ودى وانت في الصلوة فلا تغسله
ولا تقطع له الصلوة ولا تنقض له الوضوء وان بلغ عقبيك فان ذلك بمنزلة النخامة وكل شئ خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل
ومن البواسير وليس بشئ فلا تغسله من ثوبك الا ان تقذره الى غير ذلك من الاخبار وما وقع في بعض الاخبار من الوضوء منه كرواية
ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال ثلث يخرج من الاحليل وهو المنى وفيه الغسل والودى فمنه الوضوء لانه يخرج من دريرة البول قال
والمذى ليس فيه وضوء انما هو بمنزلة ما يخرج من الانف محمول على الاستحباب والتقية وعن الشيخ والعلامة حمله على من ترك الاستبراء
بعد البول وخرج منه شئ لانه يكون من بقية البول وفيه اشكال من جهة ان ترك الاستبراء يجعل البلل المشتبه بحكم البول لا المعلوم
انه ودى والتعليل بانه لا بد وان يخرج معه اجزاء بولية فيه منع وعلى تقديره لا اثر لها لاستهلاكها بالودى قبل خروجها فيما صدق
على الماء الخارج اسم الودى يحكم بطهارته وعدم ناقضيته لدوران الاحكام مدار الاسماء وكونه قبل الخروج بولا او دما او كملا فيا لشئ
منهما لا اثر له على ما يقتضيه القواعد الشرعية والله العالم واما الوذى بالذال المعجمة ففي المجمع انه ما يخرج عقيب انزال المنى وفي مرسلة ابن
رباط انه الذى يخرج من الادواء وعلى كل تقدير فلا شبهة في حكمه كما يدل عليه الاخبار الحاصرة وغيرها ولا دم ولو خرج من احد السبيلين
عدا الدماء الثلثة كما يدل عليه مضافا الى الاخبار الحاصرة الاخبار المستفيضة التي كادت تكون متواترة الواردة في الحجامة ودم الرعاف
والقرحة وغيرها ففي رواية ابي بصير قال سألته عن الرعاف والحجامة وكل دم سائل فقال ليس في هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك الذين
وفي خبر ابي هلال قال سألت اباعبد الله ع اينقض الرعاف والقيئ ونتف الابط الوضوء فقال وما تصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعيد لعن الله
المغيرة يجزيك من الرعاف والقيئ ان تغسله ولا تعيد الوضوء الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ولا يبعد ان يكون قول المغيرة لعنه الله هو
السبب في امره بالوضوء في خبر عبيد بن زرارة قال سألت اباعبد الله ع عن رجل اصابه دم سائل قال يتوضأ ويعيد قال وان لم يكن سائلا
توضأ وبنى قال ويصنع ذلك بين الصفا والمروة ويحتمل ان يكون مستحبا كما يؤيده ما روى من فعل على عليه السلم من انه توضأ بعد ان رعف
دما سائلا والله العالم ولا قيئ ولا نخامة ولا تقليم ظفر ولا حلق شعر ففي خبر زرارة عن ابي جعفر ع عن الرجل يقلم اظفاره ويجز شاربه
ويأخذ من شعر لحيته ورأسه هل ينقض ذلك وضوءه فقال يا زرارة كل هذه سنة والوضوء فريضة وليس شئ من السنة ينقض الفريضة
وان ذلك ليزيده تطهيرا وقد ورد التنصيص على حكم القيئ في رواية ابي هلال المتقدمة واما النخامة فيستفاد حكمها بالخصوص من كثير
من الاخبار الواردة في حكم المذى وقد تقدم بعضها ولا مس ذكر ولا دبر ولا قبل ظاهرا وباطنا من نفسه او من غيره محللا او محرما خلافا
للمحكى عن الصدوق من النقض بمس الرجل باطن دبره او احليله او فتحه وعن الاسكافي النقض بمس ما انضم اليه الثقبتان ومس ظاهر الفرج
من غيره بشهوة اذا كان محرما ومس باطن الفرجين محرما ومحللا ويدل عليه مضافا الى حصر النواقض في الاخبار المعتبرة المستفيضة التي
لا يكاد يرتاب المتامل فيها في كونها مسوقة لبيان عدم ناقضية مثل هذه الامور التي تشتت فيها اراء العامة بالمناسبات التي ادركها
ذوقهم الاخبار الخاصة المستفيضة ففي صحيحة زرارة عن الباقر ع ليس في القبلة ولا المباشرة ولا مس الفرج وضوء وخبر عبد الرحمن بن ابي
عبد الله عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل مس فرج امرأته قال ليس عليه شئ وان شاء غسل يده والقبلة لا يتوضأ منها وخبر سماعة
عن الصادق ع عن الرجل يمس ذكره او فرجه او اسفل من ذلك وهو قائم ثم يصلى يعيد وضوءه فقال لا بأس بذلك انما هو من جسده و
قضية العلة المنصوصة عدم الفرق بين ظاهره وباطنه وما في بعض الروايات من انتقاض الوضوء بشئ منها كخبر عمار عن الرجل يتوضأ
ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوءه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلوة قطع الصلوة ويتوضأ ويعيد الصلوة
وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة وفي خبر ابي بصير اذا قبل الرجل المرأة او مس فرجها اعاد الوضوء محمول على التقية والاستحباب
ولا لمس امرأة كما وقع التصريح به في بعض الاخبار المتقدمة ولا اكل ما مسته النار ولا انشاد الشعر وكلام الفحش والكذب والغيبة
وقتل البق والبرغوث والذباب ونتف الابط ولمس الكلب ومصافحة المجوسى ولا ما يخرج من السبيلين الا ان يخالطه شئ من النواقض

ولا بالارتداد ولو في اثناء الوضوء فلو تاب ع اتم وضوءه بماء طاهر من دون حصول المنافي صح وضوءه على تقدير قبول توبته كما يدل عليه مضافا
الى الاصل الاخبار الحاصرة ودعوى حبط عمله على وجه يجب عليه اعادة الوضوء ممنوعة بل هو كغيره من اعماله الماضية والله العالم ثم لا يخفى
عليك ان التعرض لذكر اغلب الاشياء المذكورة بالخصوص مع عدم وقوع الخلاف فيها بين الاعلام انما هو لورودها في النصوص فالتصريح
بذكرها للتنبيه على ذلك والله العالم

الفصل الثاني

من الفصول التي لها نحو تعلق بالوضوء في احكام الخلوة وهي ثلثة
الاول في كيفية التخلى ويجب فيه كما في غيره من الاحوال ستر العورة عن كل انسان مميز ما عدا الزوج والزوجة ومن بحكمهما بلا خلاف
فيه ظاهرا بل في الجواهر دعوى الاجماع بل ضرورة الدين عليه في الجملة وكذا يجب عليه حفظ النظر عن عورة من يجب عليه التستر عنه ومما يدل
على وجوب ستر العورة وحرمة النظر الى عورة الغير قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم الاية ولو بمعونة ما ورد
في تفسيره ففي مرسلة الصدوق عن الصادق ع انه سئل عن قول الله عز وجل قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك
ازكى لهم فقال كل ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج فهو من الزنا الا في هذا الموضع فانه للحفظ من ان ينظر اليه وعن تفسير النعماني
عن على ع في قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم معناه لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او
يمكنه من النظر الى فرجه ثم قال قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن اى ممن يلحقهن النظر كما جاء في حفظ الفرج فالنظر
سبب ايقاع الفعل من الزنا وغيره ويدل عليه ايضا السنة المستفيضة ففي حديث المناهى عن الصادق ع عن اباءه ع عن النبى ص قال
اذا اغتسل احدكم في فضاء من الارض فليحاذر على عورته وقال لا يدخل احدكم الحمام الا بمئزر ونهى من ان ينظر الرجل الى عورة اخيه
المسلم وقال من تامل عورة اخيه المسلم لعنه سبعون الف ملك ونهى المرأة من ان تنظر الى عورة المرأة وقال من نظر الى عورة اخيه المسلم
او عورة غير اهله متعمدا ادخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبحثون عن عورات الناس ولم يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله الا ان
يتوب وفي صحيحة حريز لا ينظر الرجل الى عورة اخيه المسلم الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وما وقع في بعض الاخبار من التعبير بلفظ الكراهة
كموثقة ابن ابى يعفور قال سألت اباعبد الله ع ايتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته او يصب عليه الماء او يرى هو عورة الناس فقال كان ابى ع يكره
ذلك من كل احد فلا ينافى ظهور ما عداها في الحرمة اذ كثيرا ما يستعمل الكراهة في الاخبار في غير معناها المصطلح وعلى تقدير ظهورها في المعنى
الاصطلاحى فليس على وجه يصلح قرينة لصرف سائر الاخبار عن ظواهرها بل من المستبعد جدا ان يكون المراد من النواهى الواردة في تفسير الاية
الكراهة كما لا يخفى وجهه على المتتبع في الاوامر والنواهى الواردة في الكتاب العزيز فما عن بعض متأخرى المتأخرين انه لو لم يكن مخافة خلاف
الاجماع لامكن القول بكراهة النظر دون التحريم جمعا ضعيف في الغاية وما ورد في تفسير حرمة عورة المؤمن على المؤمن باظهار عيوبه
واذاعة سره كما في رواية حذيفة بن منصور قلت لابى عبد الله ع شئ يقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس حيث يذهبون
انما عنى عورة المؤمن ان يزل زلة او يتكلم بشئ يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به يوما ما وفي صحيحة ابن سنان عن ابى عبد الله ع قال سألته
عن عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت اعنى سفليه فقال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره فلا ينافى الادلة المتقدمة اذ لا تدل
هذه الروايات على جواز النظر الى عورة الغير حتى تعارض الادلة المتقدمة لان مفادها ليس الا ان المراد من هذه الرواية هو هذا
المعنى لا انه يجوز النظر الى عورة الغير هذا مع ان مقتضى الجمع بين هذه الروايات وبين موثقة حنان حمل هذه الروايات على بيان
ما هو المقصد الاهم من الرواية المعروفة بين الناس وانه ليس المقصود منها خصوص ما يفهمه الناس قال حنان دخلت انا وابى وعمى
وجدى حماما بالمدينة فاذا رجل دخل بيت المسلخ فقال ممن القوم فقلنا من اهل العراق قال واى العراق قلنا كوفيون قال مرحبا
بكم يا اهل الكوفة انتم الشعار دون الدثار ثم قال ما يمنعكم من الازار فان رسول الله ص قال عورة المؤمن على المؤمن حرام الى
ان قال فسألنا عن الرجل فاذا هو على بن الحسين ع ثم ان مقتضى اطلاق النص والفتوى كظاهر الكتاب وجوب التستر وحفظ الفرج
عن كل ناظر عدا ما استثنى من الزوج والزوجة ونحوهما من دون فرق بين كون الناظر مسلما او كافرا صغيرا او كبيرا ذكرا او انثى
نعم لا يجب التستر عن غير المميز اذ لا يفهم من الامر بالتستر الا وجوب التستر عمن له ادراك وشعور ولذا لا يفهم من ذلك وجوب التستر
عن البهائم واما حرمة النظر الى عورة الغير فعن المشهور ان كل من يجب التستر عنه يحرم النظر الى عورته كما يدل عليه عموم النبوى المتقدم
من نظر الى عورة اخيه المسلم او عورة غير اهله متعمدا ادخله الله مع المنافقين وقوله ص لعلى ع يا على اياك ودخول الحمام بغير مئزر
ملعون ملعون الناظر والمنظور اليه وعن المحدث العاملى وظاهر الصدوق اختصاص حرمة النظر بعورة المسلمين دون الكفار لما رواه
في الفقيه عن الصادق ع انه قال انما اكره النظر الى عورة المسلم فاما النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار وحسنة
ابن ابى عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابى عبد الله ع قال النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار ويؤيدهما اختصاص

ما دل على المنع بعورة المسلم وعدم ما يدل على العموم عدا النبوي المتقدم قال شيخنا المرتضى ره وفي افادة النبوي للعموم كلام فضلا عن بقائه عليه مع الخبرين المذكورين لنعم العمدة في تأييد النبوي الشهرة وعدم نقل الخلاف فيه والا لكان العمل بالخبرين قويا انتهى ولا يخفى عليك ان طرح الخبرين بمجرد اعتضاد النبوي بالشهرة في غاية الاشكال اللهم الا ان يقال ان اعراض الاصحاب عنهما اسقطهما عن الحجية والله العالم ثم ان العورة التي يجب سترها عن الناظرين كما عن المشهور هي القبل والدبر والبيضتان كما يدل عليه مرسلة ابي يحيى الواسطي العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة وغيرها من الروايات التي سنتعرض لنقلها مع ما يتعلق بها من ذكر الخلاف الواقع في تحديد العورة في كتاب الصلوة ان شاء الله وما في بعض الروايات من ان العورة ما بين السرة والركبة محمول على الاستحباب ولا يخفى عليك ان وجوب الستر في هذا الباب انما هو للحفظ عن الناظرين فيسقط الامر بالستر بكل ما يحصل به الغرض ولو كان بوضع اليد او باستتاره في مكان مظلم لا يرى عورته او الاختفاء في حفيرة او الارتماس في الماء او البعد المفرط المانع من الرؤية الى غير ذلك من انحاء الحفظ وهذا بخلاف باب الصلوة فان الستر في حد ذاته شرط لصحة الصلوة فلا بد فيه من مراعاة منصرف الادلة والواجب من الستر ما يحصل به مسماه بحيث لا يعد في العرف مكشوف العورة فلا باس بالتفافها بساتر ملتصق بها حاكيا لحجمها على ما هي عليه ولا بالساتر الرقيق الذي يحكي شكل العورة من ورائه لو لم يكن من الرقة وسعة منافذه على وجه لا يعد في العرف حاجبا لما ورائه ولا اعتبار بالدقة العقلية كما في غيره من الاحكام الشرعية وانما المدار على الصدق العرفي ودعوى انصراف ما دل على وجوب الحفظ عن مثل الخرقة الملفوفة بالبشرة حاكية لحجم العورة غير مسموعة ثم ان وجوب الحفظ على المكلف موقوف على علمه بوجود الناظر بالفعل او بتجدده حال كونه مكشوف العورة كما لو دخل بلا مئزر في الحمامات التي يعلم عادة بدخول غيره فيها وفيما لو ظن بذلك اشكال من ان الاصل برائة الذمة عن التكليف كغيره من الشبهات الموضوعية ومن انه لو بني على اعمال هذا الاصل في مجاريه لوقع المكلف غالبا في مفسدة مخالفة الواقع وكذا الكلام في وجوب غض النظر في المواضع التي يعلم عادة بوقوع نظره على عورة الغير وفي المواضع التي يظن بذلك الوجهان احوطهما الثاني وان كان الاول هو الاقوى ويستحب ستر البدن والمراد بالستر هنا كما في المدارك جلوس المتخلي بحيث لا يراه احد بان يبعد عن الناس او يلج حفيرة او يدخل بناء ونحو ذلك ويدل على استحبابه كونه تاسيا بالنبي حيث انه صلى الله عليه وآله على ما روي لم ير على بول ولا غائط وروي عن الصادق ع في مدح لقمن ع انه لم يره احد على بول ولا غائط ولا اغتسال لشدة تستره وتحفظه في امره وروي عنه ع من اتى الغائط فليستتر ام استر بدنه بعبائه ونحوه كما يقتضيه مقابلة البدن بالعورة في عبارة المصنف ره فقد صرح شيخنا المرتضى ره بعدم عثوره على دليل استحبابه **اقول** يمكن استفادة استحبابه من المرسلة المعروفة في الكتب الدائرة على الالسن من ان الميسور لا يسقط بالمعسور فان الستر بالعباء ونحوه من المراتب الميسورة بنظر العرف وستتضح لك انه عدم قصور قاعدة الميسور عن شمول مثل الفرض بل لا يبعد دعوى استفادته من اطلاق الامر بالتستر في الرواية الاخيرة ودعوى انصرافها عن مثل الفرض قابلة للمنع ويحرم استقبال القبلة واستدبارها كما عن المشهور بل عن الخلاف والغنية دعوى الاجماع عليه واستدل له بعد نقل الاجماع المعتضد بالشهرة برواية الحسين بن زيد عن الصادق ع عن آبائه عليهم السلام ان النبي قال في حديث المناهي اذا دخلتم الغائط فتجنبوا القبلة وعن الفقيه انه قال نهى رسول الله ص عن استقبال القبلة ببول وغائط وخبر عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن جده عن علي ع قال قال النبي ص اذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولكن شرقوا او غربوا وفي مرفوعة عبد الحميد سئل الحسن بن علي ع ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها وعن الكافي والتهذيب والفقيه مثلها مرسلة الى ابي الحسن ع وعن المقنع انه رواها مرسلة عن الرضا ع وعن علي بن ابرهيم رفعه قال خرج ابو حنيفة من عند ابي عبد الله ع وابو الحسن موسى ع قائم وهو غلام فقال له ابو حنيفة يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم فقال ع اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا تستقبل القبلة بغائط ولا بول وارفع ثوبك وضع حيث شئت والمناقشة فيها بضعف السند بعد استفاضتها وعمل الاصحاب بها قديما وحديثا حتى لم ينقل عن احد طرحها راسا مما لا ينبغي الالتفات اليها واشتمال بعضها على بعض المكروهات كاستقبال الريح واستدبارها او ما لا يقول احد بظاهره كالامر بالتشريق والتغريب ان لم نقل بان ظاهره بقرينة المقابلة ارادة الميل الى جهة المشرق والمغرب لا خصوص جهتهما لا يوجب رفع اليد عن ظهور النهي عن استقبال القبلة واستدبارها في الحرمة اذ ما يصلح ان يكون قرينة لذلك ليس الا وحدة السياق وفي كفايتها بنفسها للصارفية تامل خصوصا في مثل المقام المعتضد ظهوره بالشهرة ونقل الاجماع والاخبار المستفيضة فما في المدارك من تقوية القول بالكراهة

نظرا الى ضعف الاسناد واشعار بعضها بالكراهة ضعيف ويستوي في ذلك الصحاري والابنية على المشهور كما في الجواهر دعواه نقلا وتحصيلا ويدل على المساواة وعدم اختصاص الحكم بالصحاري مضافا الى اطلاقات الادلة خصوص النبوي المتقدم اذا دخلت المخرج بل وكذا النبوي الاخر اذا دخلتم الغائط فان ظاهرهما ارادة الدخول في المكان الذي بني للتخلي فالتفصيل بين الصحاري والابنية بحرمة الاولى وكراهة الثانية كما عن ظاهر سلار او اباحة الثانية كما عن المفيد ضعيف وعن ابن الجنيد استحباب ترك الاستقبال في الصحراء ولم يذكر الاستدبار ولا الحكم في البنيان واستدل لهم بصحيحة ابن بزيع قال دخلت على ابي الحسن ع وفي منزله كنيف مستقبل القبلة وسمعته يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالا للقبلة وتعظيما لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له وفيه ان كون الكنيف مستقبل القبلة لا يدل الا على نفي حرمة مثل هذا البناء وعدم وجوب تغييره وهذا مسلم كما يشعر به قول المصنف ره ويجب الانحراف في موضع قد بني على ذلك فانه يستشعر منه عدم وجوب تغيير البناء نعم لو علم ان بناء الكنيف بهذا الوضع كان باذن الامام ع لامكن ان يقال بنافاته للحرمة اذ من المستبعد جدا ان يامرهم ببناء الكنيف على نحو يجب الجلوس عليه منحرفا الا ان هذا ينافي مطلق مرجوحيتها مع انها مما لا ينبغي الريب فيها فيستكشف بذلك انه لم يكن بامره ع فظهر لك ضعف الاستشهاد بهذه الصحيحة للتفصيل بين الابنية وغيرها نعم فيما سمعه الراوي من الامام ع اشعار بكون الترك مستحبا مطلقا لا واجبا لان المناسب في بيان لطف الواجب ذكر العقاب المتوعد على تركه مقتصرا عليه او مع ذكر الثواب الموعود على فعله كما في الصلوة دون الاقتصار على ذكر الثواب المقرر عند بيان المستحبات لكنه خبر بانه لا يرفع اليد عن ظواهر الاخبار بهذا الاشعار كما صرح به شيخ مشايخنا المرتضى ره **تنبيهات الاول** المراد بالاستقبال والاستدبار ما هو المتعارف في جميع ابواب الفقه وهو الاستقبال بالبدن والاستدبار به وعن بعض ان المدار على استقبال نفس العورة حتى لو جلس مستقبل القبلة وحرفها زال المنع نظرا الى ما في بعض الاخبار من النهي عن استقبال القبلة ببول او غائط وظاهرها كون المحظور مقابلة القبلة بنفس البول لا غير فلو توجه الى المشرق مثلا وبال الى طرف القبلة حرم دون ما اذا استقبل القبلة بمقاديم بدنه وحرف بوله الى سائر الجهات وفيه ان هذه الروايات وان كان ظاهرها ذلك في بادي الرأي الا انها لاجل جريها مجرى الغالب لا تصلح صارفة للاخبار الناهية عن الاستقبال الظاهرة في ارادة الاستقبال بمقاديم البدن عن ظاهرها خصوصا بملاحظة ما يستفاد من بعضها من ان المناط احترام القبلة وتعظيمها بترك مواجهتها بالعورة حال التخلي كما يكشف عن ذلك حرمة الاستدبار حال البول هذا مع ان النسبة بين هذه الروايات وبين تلك الاخبار العموم من وجه ولا تنافي بينهما فلو اغمض النظر عن جريها مجرى الغالب لاتجه العمل بظاهر الجميع اذ لا مقتضي للتقييد والتصرف في احد الظاهرين بارجاعه الى الاخر كما لا يخفى ولا فرق في حرمة الاستقبال والاستدبار بين كونه قائما او جالسا او نائما مضطجعا او مستلقيا بشهادة العرف بان استقبال القبلة عبارة عن كون المستقبل مواجها لها ويقابله الاستدبار واما القيام والقعود فليس بداخل في حقيقتهما **الثاني** مقتضى الاصل اختصاص الحكم بحالة البول والغوط وقد يدعى شموله لحالة الاستنجاء لرواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يريد ان يستنجي كيف يقعد قال كما يقعد للغائط وفي دلالتها على المدعى تامل لان الاستقبال والاستدبار ليسا من الكيفيات الطارية للجلوس التي تسبق الى الذهن من السؤال حتى ينزل الرواية عليها بل المتبادر منها ليس الا ارادة الكيفيات المعتبرة في نفس الجلوس من حيث هو كالاتكاء على اليسرى وغيره من الآداب وان لم نعلمها بالتفصيل **والحاصل** ان ظاهر الرواية هو السؤال عن كيفية الجلوس من حيث هو لا بالنسبة الى الامور الخارجة عن حقيقته ولذا انكر بعض الفحول دلالتها بعد الاغماض عن سندها وقال فيما حكي عنه ان المراد من ذلك الرد على العامة حيث يقعدون للاستنجاء نحوا آخر من زيادة التفريج وادخال الانملة انتهى **اقول** ولعله يشهد على ارادة ما ذكره هذا البعض ما في ذيل الرواية وانما عليه ان يغسل ما ظهر منه وليس عليه ان يغسل باطنه ويؤيده ايضا صحيحة ابرهيم بن ابي محمود عن الرضا ع قال في الاستنجاء يغسل ما ظهر منه على الشرج ولا يدخل فيه الانملة وجه التاييد اشعارها بكون ادخال الانملة وغسل الباطن الذي لا ينفك غالبا عن تغيير كيفية الجلوس كان معهودا لديهم والله العالم **الثالث** لو اشتبهت القبلة وترددت بين جهات معينة وجب الميل عنها الى الجهات الخارجة عن اطراف الشبهة لما عرفت تحقيقه في التخلي المردد بين الانائين من وجوب الاجتناب عن محتملات الشبهة المحصورة ودعوى انصراف الادلة الناهية عن استقبال القبلة واستدبارها الى صورة العلم بالقبلة غير مسموعة ولو ترددت بين الجهات مطلقا بحيث كل جهة تفرض احتمل كونها قبلة فالظاهر كونها من الشبهة الغير المحصورة التي قام النص والاجماع على عدم وجوب الاحتياط فيها كما تقدمت الاشارة اليه في مبحث الانائين وقد اشرنا في ذلك المبحث الى ما يظهر منه كون مثل الفرض من الشبهة الغير المحصورة فراجع وعلى هذا فلا يجب الفحص عن القبلة عند ارادة التخلي كغيرها من الشبهات

الموضوعية التي يرجع فيها الى عموم كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه ويؤيده طريقة المتشرعة حيث لم يجدهم يفحصون
عن القبلة عند ارادة التخلي وهل يجب التجنب عن الجهة التي يظن كونها قبلة بظن غير معتبر وجهان احوطهما ذلك نعم لو قلنا بانه من الشبهة
المحصورة لا يجوز الاقدام على شئ من محتملاته الا اذا استلزم الحرج فيرتفع البدء عن وجوب الاحتياط بعد الفحص والعجز عن احراز الواقع
بمقدار يندفع به الضرورة ولا بد ح من الاقتصار على المحتمل الذي كان احتمال كونه قبلة ابعد من سائر المحتملات كما تقرر تحقيقه في
الاصول **الرابع** ذكر غير واحد انه اذا تعارض الاستقبال والاستدبار قدم الاستدبار ولو عارضهما مقابلة ناظر محترم وجب تقديمهما
اقول وجه تقديم الاستدبار على الاستقبال شهادة العرف بكون الثاني اشد في توهين القبلة وهذا انما يتم لو علم ان مناط الحكم
هو تعظيم القبلة كما هو الظاهر والا يشكل الترجيح الا من باب الاحتياط واما تقديمهما على كشف العورة لدى الناظر فانما هو لدعوى
القطع بكون مراعاة الثاني اهم في نظر الشارع والله العالم **الثاني** من احكام الخلوة **في الاستنجاء** وهو في عرف الفقهاء
عبارة عن تطهير مخرج البول والغائط وقد يجب مقدمة للواجبات المشروطة بطهارة البدن كالصلوة ونحوها ويتعين فيه غسل مخرج
البول بالماء ولا يجزي غيره في تطهيره مطلقا مع القدرة وبدونها للاخبار المعتبرة المستفيضة التي كادت تكون متواترة منها الاخبار
الامرة بغسل الظاهر بالماء ومنها الامرة بصب الماء ومنها المصرحة بانه لا يجزي غيره كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال لا صلوة الا
بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار بذلك جرت السنة من رسول الله ص واما البول فلا بد من غسله وعن بريد بن معاوية عن ابي جعفر ع
انه قال يجزي من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزي من البول الا الماء وما يظهر من رواية سماعة قال قلت لابي الحسن موسى ع اني ابول ثم
اتمسح بالاحجار فيجيء مني البلل ما يفسد سراويلي قال ليس به باس وموثقة حنان قال سمعت رجلا سأل ابا عبد الله ع فقال اني ربما
بلت فلا اقدر على الماء ويشتد ذلك علي فقال اذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك وعن المحدث
الكاشاني الاستدلال بهاتين الروايتين لما اختاره من منع سراية النجاسة من المتنجسات الخالية من اعيان النجاسة وفيه ما لا يخفى بعد
اعراض الاصحاب عن ظاهرهما ومخالفتهما لاجماعهم المستفيض نقله هذا مع انه يعارضهما بالنسبة الى هذا الحكم في خصوص المورد صحيحة
عيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذاه قال يغسل ذكره
وفخذيه وكيف كان فقد ذكروا في توجيه الروايتين وجوها اقربها ما ذكرنا من حملهما على التقية كما يؤيده في الرواية الاولى بعض
القرائن الداخلية والخارجية التي لا تخفى على المتامل نعم حمل الرواية الثانية على ارادة مسح المواضع الطاهرة بالريق لتلبيس الامر
عند وجدان البلل محتمل وان كان بعيدا والله العالم ثم انه ربما يوهم عبارة المصنف ره حيث قيد عدم اجزاء غير الماء بالقدرة
ان غير الماء في حال الضرورة مجز في تطهير المحل ولكنه غير مراد جزما اذ لا فرق نصا وفتوى في اعتبار الغسل في تطهير المحل بين
الاضطرار والاختيار بل في المدارك والجواهر دعوى الاجماع عليه ولكن المصنف ره حيث حكم بوجوب غسل المخرج بالماء نظرا الى
كونه مقدمة للواجبات المشروطة بطهارة البدن قال لا يجزي غير الماء مع القدرة يعني في امتثال ما وجب فيه اشعارا بانه يجب استعمال
غير الماء في ازالة عين النجس عند الضرورة وان لم يحصل به التطهير وقد صرح بذلك في محكي المعتبر وهو احد القولين في المسئلة بل الظاهر
بعضهم انه هو المشهور وعن ظاهر المتاخرين انه لا يجب ازالة العين عند تعذر التطهير الحقيقي واستدل للمشهور بالمراسيل المعروفة
في الكتب الدائرة على الالسن المعمول بها عند الاصحاب وهو قولهم ع لا يسقط الميسور بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله والنبوي
اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم واستدل العلامة له بخبر عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع في الرجل يبول ولا يكون عنده
الماء فيمسح ذكره بالحائط قال ع كل شئ يابس زكي وعن الوسائل انه استشهد بخبر زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته
عن طهور المرأة في النفاس اذا طهرت وكانت لا تستطيع ان تستنجي بالماء انها ان استنجت اعتقرت هل لها رخصة ان تتوضأ من
خارج وتنشفه بقطن او خرقة قال نعم تنقي من داخل بقطن او خرقة ونوقش في الجميع اما في المراسيل فبان القاعدة المستفادة
منها تجري فيما لو كان المامور به ذا اجزاء اما خارجا او ذهنا كما في المطلق والمقيد على اشكال في الثاني كما تقرر في محله وليس التطهير
الذي هو شرط في الصلوة جزء لا ذهنا ولا خارجا لانه بمعنى النظافة وهي لا تتجزى واما خبر عبد الله بن بكير فاما محمول على التقية
او المراد منه كونه بمنزلة الزكي في عدم سراية النجاسة لا في حكم اخر من احكام الطاهر ولا دليل على وجوب جعل البدن بحكم الطاهر
بحيث لا يسري نجاسته نعم يجب عليه التحفظ حتى لا يتنجس به ثوبه وموضع اخر من بدنه واما رواية محمد بن مسلم فظاهرها غسل ظاهر
الفرج وتنشيف داخله والداخل لا يجب غسله حتى يكون الامر بالتنشيف في حال الضرورة دليلا على وجوبه في تلك الحالة بدلا
عن الغسل وبما ذكرنا من المناقشة في ادلة المثبتين ظهر ان مستند القول بعدم الوجوب وهو الاصل بعد تضعيف ادلة الوجوب

ولكن الانصاف ان منع دلالة الادلة المتقدمة على المدعى فيما عدا قاعدة الميسور في محله واما القاعدة فالظاهر عدم قصورها
عن شمول مثل المقام لان الملاك في جريانها كما تقرر في محله كون مجريها ذا مراتب بنظر العرف لا ذا اجزاء فاذا تعلق الامر بالمرتبة
العالية وتعذر تلك المرتبة يجب الاتيان بما دونها من المراتب لقولهم الميسور لا يسقط بالمعسور ومن المعلوم ان الطهارة الخبثية
التي هي شرط في الصلوة يريد منها الشارع مفهوما معا يراعيها بايدينا من معناها اللغوي وهي النظافة غاية الامر ان الشارع
اعتبر في حصول المرتبة العالية منها التي جعلها شرطا في صحة الصلوة شرائط لم يكن ينالها عقولنا لو لم يبينها الشارع فبيانه
للشرائط والكيفيات المخصوصة كاشف عن عدم حصول المرتبة الكاملة من الطهارة التي اعتبرها شرطا للصلوة ونحوها الا بها وهذا
لا يقتضي خروج ما عداها من المراتب عن صدق النظافة عليها عرفا وانما يقتضي عدم اجزاء ما عداها من المراتب العرفية في مقام
امتثال الاوامر الشرعية مطلقا لولا قاعدة الميسور ولازمه سقوط التكليف عند تعذر الشرائط واما بعد تصريح الشارع
بان الميسور لا يسقط بالمعسور فيستفاد منه عدم سقوط التكليف بالتعذر وان اعتبار هذه الشرائط والكيفيات المخصوصة
مخصوص بحال التمكن وبالجملة صدق النظافة عرفا على ازالة العين في الجملة ولو باتصافها بالناقصة مما لا تامل فيه وهذا المقدار
كاف في جريان القاعدة نعم في كون تقليل عين النجاسة من مراتب النظافة عرفا تامل كما ان صدقها على ازالة المتنجسات عن
البدن مع بقاء اثرها لا يخلو عن اشكال اذ لا فرق بين الحال والمحل بنظر العرف في النجاسة الحكمية ولا يتعقل العرف للحال
قذارة زائدة على المحل حتى يحصل بازالة الحال مرتبة من النظافة لم تكن قبلها ولا يكون ازالة عين المتنجس الا كتقليل عين النجس
بل ليس القذارة فيها الا من حيث الاثر وهي اشبه شئ بالقذارات المعنوية الحاصلة من الاحداث التي لا يتعقل العرف فيها تركبا
ولا ترتبا وكذا يشكل التمسك بها في ايجاب غسل بعض الثوب والبدن اذا تعذر غسل الجميع لامكان منع كون غسل البعض من مراتب
الكل نعم يصح التمسك في مثله بقوله ع اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم وقوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله فتامل وقد يقال
بامكان الاستدلال لوجوب ازالة العين عند التعذر باطلاق ما دل على ان حد الاستنجاء النقاء كما في حسنة ابن المغيرة قال قلت
هل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة بناء على عموم الاستنجاء للبول وحصول النقاء بازالة العين بدعوى ان غاية ما يستفاد من
الاخبار الامرة بغسل البول بالماء تقييد الاطلاق في الغسل بالماء بازالة الاثر مع القدرة فيبقى صورة العجز داخلا في اطلاق
كفاية النقاء وفيه منع امكان ذلك ولو بعد تسليم المقدمتين لان الوجوب المستفاد من الاوامر المقيدة غيري بل شرطي محض وقد تقرر
في محله ان هذا النحو من الوجوب لا يتقيد بالقدرة اذا كان دليله مطلقا لكون الامر فيه بمنزلة الاخبار عن كونه شرطا في حصول ذي المقدمة
او جزء له ومن المعلوم عدم اقتضاء الشرطية والجزئية اختصاصها بحال القدرة غاية الامر سقوط التكليف بالمشروط عند تعذر الشرط
لا انتفاء الشرطية هذا مع ان الظاهر ان السائل انما اراد من سؤاله معرفة حد الاستنجاء الذي يستعقب طهارة المحل ولا تعرض
فيها من حيث الحكم التكليفي اصلا فدعوى كون النقاء حدا للبول في حال الضرورة يلزمها الالتزام بطهارة المحل كما في الاستنجاء
من الغائط وهو خلاف الاجماع كما تقدم نقله عن المدارك والجواهر والعجب من شيخنا المرتضى ره حيث اقتصر في رد هذا الاستدلال على
منع الشمول اولا واستلزامه خروج الحد عن ظاهره ثانيا وظاهره الاعتناء بهذا الاستدلال لولا هذين المحذورين مع انه رحمه الله هو
المؤسس في هدم هذا البنيان وقد بالغ في اصوله في تضعيفه بما لا مزيد عليه واعلم انه قد اختلفت الاخبار وكلمات الاصحاب في اقل ما يجزي
من الماء في تطهير مخرج البول فعن ابي الصلاح ان اقل ما يجزي ما ازال العين عن راس الفرج وعن الحلي اقل ما يجزي من الماء لغسله ما
يكون جاريا ويسمى غسلا والظاهر اتحاد كلامي ابي الصلاح والحلي كما فهمه العلامة في محكي المختلف ونسب اليه الميل الى قولهما في مختلفه ومنتهاه
ونقله عن ظاهر ابن البراج ايضا وعن الاكثر بل المشهور اعتبار مثلي ما يستفاد من رواية نشيط بن صالح عن ابي عبد الله ع قال سألته كم يجزي من
الماء في الاستنجاء من البول فقال مثلا ما على الحشفة من البلل وعن الشهيد في البيان ان الاختلاف بين الاصحاب انما هو في التعبير قال
فيما حكي عنه ويجب غسل البول بالماء خاصة واقله مثلاه مع زوال العين والاختلاف هنا في مجرد العبارة انتهى وغرضه بحسب الظاهر ان
طهارة المخرج موقوفة على حصول مسمى الغسل الذي لا يتحقق شرعا وعرفا الا على تقدير قاهرية الماء واستهلاك البول وهذا مما لا بد
منه جزما اذ لا يلتزم احد بطهارة المحل من دون حصول مسمى الغسل والاستهلاك واقل ما يتحقق به ذلك كون الماء ضعف البول ان
ازيل معه العين والمناقشة فيه بامكان حصول الاستهلاك بما دون الضعف ليس لتفاوت بين ما يحصل به الاستهلاك وبين المثلين
بنظر العرف بينا حتى يكشف اختلاف التعبير عن اختلاف مرادهم ولا يبعد ان يكون مقصوده بيان اتحاد الغرض من هذين التعبيرين
لا عدم الاختلاف في المسئلة دائما فلا ينافي ذلك ما حكي عنه في الذكرى من الجزم باعتبار الغسل مرتين اذ من الجائز ان يلتزم في كل غسلة

يكون الماء ضعف ما على المحل من النداوة تحقيقاً للغلبة المعتبرة في مهية الغسل وكيف كان فسند الاكثر في الروايات المتقدمة ونوقش فيها بضعف السند لاشتماله على مروك بن عبيد وهو غير معروف الحال **وفيه** انه لا ينبغي الالتفات الى قصور السند في مثل هذه الروايات المشهورة المعمول بها عند الاصحاب بحيث عبروا بمتنها في فتاويهم هذا مع انه في محكي الخلاصة نقل عن الكشي انه حكى عن محمد بن مسعود انه قال سألت علي بن الحسن عن مروك بن عبيد بن سالم بن ابي حفصة فقال ثقة شيخ صدوق والمراد من البلل على ما يتبادر منه عرفاً هي الاجزاء اللطيفة المائية المعبر عنها بالرطوبة عرفاً لا نفس الرطوبة التي هي من مقولة الاعراض كما توهمه بعض وزعم وجهاً لوجوب رفع اليد عن ظاهر الروايات بل المراد منه في خصوص المقام ما يعم القطرة المتخلفة على المخرج عقيب البول لا خصوص الاجزاء اللطيفة لا لمجرد تعذر اجراء الماء على المحل بمثلي تلك الاجزاء المعلوم اعتباره في حصول التطهير وصدق مسمى الغسل بل لظهور البلل في مثل المقام في ارادة ما يتعارف بقائه على المحل في الغالب والحاصل انه لو القي مثل هذه العبارة على من لم يكن ذهنه مشوباً بالشبهات لا يتخيل منها الا ارادة المتكلم مثلي الباقي على الحشفة من البول وكيف كان فلا اشكال في مفادها من هذه الجهة الا انه يعارضها ظاهر رواية اخرى لنشيط بن صالح عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال يجزي من البول ان تغسله بمثله الا انها ضعيفة سنداً بالارسال ودلالة بعدم معلومية معارضتها للاولى الا على تقدير ارادة مثل البلل الكائن على المخرج ومن المعلوم عدم تحقق الغسل مع اشتراط غلبة المطهر واعتبار الجريان في مفهوم الغسل الممتنع حصوله في مثل الفرض ولذا ارتكب الشيخ قده البعيد في تاويلها بارجاع الضمير الى البول الخارج هكذا قيل ولكن منع تحقق مسمى الغسل المعتبر شرعاً لو اريد منه القطرة العالقة على المحل كما هو الظاهر لا يخلو عن تامل اذ ليس المراد بالمثل ما يماثله حقيقة بل هو كناية عن كفاية اقل ما يمكن تحقق مسمى الغسل به في الخارج فاريد منه ما يماثله مسامحة وقوله ع تغسله قرينة على هذا التصرف لان عدم امكان الغسل بمثله الحقيقي سبب لطرح الرواية واظهر من هذه الرواية في ارادة مثل القطرة العالقة على المحل ما في الوسائل عن الكليني انه قال وروي انه يجزي ان يغسل بمثله من الماء اذا كان على راس الحشفة وغيره وعلى ما ذكرنا فلا منافاة بين رواية المثل والمثلين لان المثل المسامحي الذي يتحقق به مسمى الغسل لا يكون اقل من مثلي البلل عادة وربما يقال في توجيه الرواية حذراً من طرحها وجوه في غاية الضعف والسقوط اقويها احتمال وقوع الاشتباه في الكتابة وهذا الاحتمال وان كان قوياً في حد ذاته ويعضده اتحاد راوي الروايتين والمروي عنه ولكنه خلاف الاصل لا يلتفت اليه على تقدير سلامة الرواية عن المعارض وما يصلح لمعارضتها ليس الا الرواية الاولى وقد عرفت امكان الجمع بينهما بنحو من المسامحة التي يساعد عليها العرف ويشهد له اعتبار مسمى الغسل في تطهير المحل كما يدل عليه نفس هذه الروايات فضلاً عن الادلة الخارجية نعم لو قلنا بان المتبادر من رواية المثلين ارادة الغسلتين لتحقق المعارضة بين الروايتين ولكنه ممنوع جداً ولو لم ندع ظهورها في ارادة غسلة واحدة بقرينة ما هو المغروس في الاذهان من اشتراط قاهرية الماء واكثريته من القذر التي لا تتحقق الا بايصال المثلين دفعة والانصاف انه لولا تصريح الامام ع بكفاية المثلين لا شكل علينا الاذعان ببقاء اسم الماء بعد امتزاجه بنصفه من البول حتى يؤثر جزئه في تطهير المحل وعلى تقدير تسليم ظهورها في ارادة الغسلتين فلا يكافئ هذا الظهور ظهور الرواية الاولى في كفاية الغسلة والعجب من الزم بكفاية المثلين واعتبر الغسلتين وانكر اشتراط اكثرية الماء في التطهير بعد فرض حصول الجريان الذي يتوقف عليه صدق الغسل **وفيه** ان المعتبر في التطهير انما هو الغسل بالماء فلو لم يكن لنا دليل على اشتراط غلبة المطهر لكفانا اعتبار كون الغسل بالماء في اثباتها ضرورة ان اطلاق الماء على الماء المتنجس بما يساويه من البول ليس اولى من صدق البول عليه مع انه لا شبهة في ان حصول التطهير يتوقف على بقاء الماء على صفة الاطلاق الى ان يتحقق الغسل فان كان ولا بد من القول باعتبار التعدد فلا بد من ان يلتزم بارادة المثل المسامحي في هذه الرواية ايضاً حتى يمكن حصول الغسلتين بالماء المطلق بالمثلين او يلتزم باهمال الرواية وكونها مسوقة لبيان ما يجزي في كل غسلة لا لبيان ما يجزي من البول على الاطلاق وكلاهما خلاف الظاهر خصوصاً الاخير منهما فالاقوى كفاية الغسلة الواحدة بالنظر الى ظاهر هذه الرواية فضلاً عما يقتضيه الجمع بين الروايتين **ويدل** عليه ايضاً موثقة يونس بن يعقوب قلت لابي عبد الله ع الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين وظاهرها بقرينة السؤال كونها مسوقة لبيان تمام ما هو الواجب عليه فتركه التعرض دليل على عدم اعتبار التعدد في الغسل خصوصاً مع تصريحه بالتكرار في الوضوء مع كونه مستحباً ويدل عليه ايضاً حسنة ابن المغيرة قال قلت له هل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة بناء على شمولها للاستنجاء بالبول ولكن الانصاف انصرافها عنه خصوصاً بقرينة ما بعد حيث قال قلت فانه ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها ويؤيده اطلاق صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال اذا انقطعت درة البول فصب الماء ولا يعارض هذه الادلة ما في صحيحة البزنطي قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو

ما او اصاب الجسد بول من الخارج لا البول الخارج من الجسد وعلى تقدير العموم يجب تخصيصها بالاخبار المتقدمة هذا ولكن الانصاف ان القول بالغسلتين ايضاً لا يخلو عن قوة لقوة احتمال ارادة الغسلتين من المثلين ولو بنحو من المسامحة وعدم الوثوق بالمراد من المثل في الرواية الثانية وعدم الاطمينان بكون الموثقة في مقام بيان تمام ما هو الواجب عليه مفصلاً فيشكل مع ذلك رفع اليد عن استصحاب النجاسة فالاحتياط في مثل المقام مما لا ينبغي تركه وان كان الاقوى خلافه والافضل بل الاولى ان يغسل ثلاثاً لخبر زرارة قال كان يستنجي من البول ثلث مرات ومن الغائط بالمدر والخرق وعن صاحب المنتقى ان ضمير كان عائد الى ابي جعفر ع والله العالم ثم ان الظاهر عدم اختصاص الحكم بالذكر بل يعم الانثى والخنثى بل كل من بال ولو من غير المخرج المعتاد لعموم قاعدة الاشتراك وعدم استفادة مدخلية خصوصية الحشفة في موضوع الحكم من قوله ع مثلا ما على الحشفة بعد اطلاق كلام السائل عما يجزي من الماء في الاستنجاء من البول بل الظاهر ان تخصيصها بالذكر بملاحظة حال السائل والا فالمقصود بيان كفاية مثلي ما على المخرج هذا مع خلو المرسلة عن ذكر الحشفة وقد عرفت دلالتها على المطلوب بل لا ينبغي الارتياب في عدم ارادة الخصوصية في موثقة يونس لان السائل سأله عن الوضوء الذي افترضه الله على عامة العباد لمن جاء من الغائط او بال فلا يناسبه بيان حكم الرجال فقط فالاقوى كفاية الغسلة في الاستنجاء من البول مطلقاً وسبيل الاحتياط غير خفي **و**يجب في الجملة ولو تخييراً غسل ما ظهر من مخرج الغائط اذا تلوث بالنجاسة عند خروجها بالماء حتى يزول العين والاثر ولا يجب غسل الباطن بلا خلاف فيه ظاهراً كما يدل عليه مضافاً الى الاصل ما في ذيل رواية عمار المتقدمة في مسئلة استقبال القبلة حيث قال ع انما عليه ان يغسل ما ظهر منه وليس عليه ان يغسل باطنه وصحيحة ابرهيم بن ابي محمود عن الرضا ع في الاستنجاء يغسل ما ظهر منه على الشرج ولا يدخل الانملة وكذا لا يجب غسل الظاهر ايضاً ما لم يتلوث بالنجاسة واحتمال وجوب الغسل تعبداً كما عن ظاهر المنتهى لاطلاقات الامر بالغسل ضعيف في الغاية لان الاوامر المطلقة منزلة على الغالب كما يدل عليه مضافاً الى الفهم العرفي الناشي من مناسبة الحكم وموضوعه اعني وجوب الغسل ونجاسة موضع النجو بمقتضى العادة جعل النقاء واذهاب الغائط حداً للاستنجاء في حسنة ابن المغيرة وموثقة يونس بن يعقوب المتقدمتين ثم ان في المقام اشكالاً وهو انه صرح غير واحد من الاعلام كالمصنف وغيره بل عن المشهور انه يجب في الاستنجاء بالماء ازالة العين والاثر مع انه ليس في شيء من اخبار الباب من ذكر الاثر اثر فلذا ضاق الامر على المتاخرين واختلف كلماتهم في تفسيره فمنهم من فسره بالاجزاء اللطيفة وعلل وجوب ازالتها بكونها عذرة وعورض ببعضهم بعدم وجوب ازالتها في الاستجمار وهذا ينافي كونها عذرة واجيب بالعفو عنها في الاستجمار للتسهيل ومنافاة وجوب ازالتها للحكمة المقتضية لتشريعه وفيه انه ان اريد انها نجس وعفي عنها في الصلوة ونحوها ففيه ما لا يخفى من مخالفته للنصوص وفتاوى الاصحاب وان اريد طهارتها من العفو عنها ففيه انه لا يظن باحد ان يلتزم بورود التخصيص على دليل نجاسة العذرة كيف وقد صرحوا بوجوب ازالة العين مطلقاً في الاستجمار وسموا ما يبقى بالاثر وربما عللوا عدم وجوب ازالته بعدم كونه عذرة عرفاً ومنهم من فسره باللون وفيه انه من الاعراض ولا يصدق عليه اسم العذرة فلا يجب ازالته وما يقال من ان وجود اللون كاشف عن بقاء العين لاستحالة انتقال العرض ففيه بعد الاغماض عما فيه ربما ينافي تأثر المحل بالمجاورة ونحوها ان مدار الاحكام الشرعية على الصدق العرفي لا على التدقيقات الفلسفية ومنهم من فسره بالرائحة **وفيه** مضافاً الى ما عرفت ما لا يخفى بعد ورود النص وتصريح جملة منهم بانه لا اعتبار بالرائحة المجردة الباقية في محل النجاسة او اليد ففي حسنة ابن المغيرة بعد ان حد الاستنجاء بالنقاء قال قلت ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها وعن بعض تفسيره بالنجاسة الحكمية الباقية بعد ازالة العين فيكون اشارة الى اعتبار تعدد الغسل وفساده غير خفي بعد الالتفات الى ان الامر بهذا المعنى امر تعبدي شرعي لا يصح جعله حداً للغسل مع انه نقل عن المنتهى دعوى الاجماع على عدم اعتبار التعدد في الاستنجاء من الغائط والذي ينبغي ان يقال في تفسير الاثر وبيان الفارق بين الماء والاحجار مع ان الحد في كل منهما النقاء فلم صار ازالة الاثر بالماء شرطاً دون الاحجار هو انه لا ريب في انه اذا ازيل عين العذرة عن المحل بالمسح يبقى بعد زوال العين وحصول الجفاف بالمسح اثر في المحل لا يزول الا بالمبالغة التامة من صفته انه لو باشره بيده الرطبة لاحس فيه لزوجة ولصوقة وهذا الاثر الباقي لا يسمى عذرة عرفاً ولا ازالته في الاستجمار جزماً ويجب ازالته في الاستنجاء بالماء كما يستفاد ذلك من تحديد بعضهم النقاء في الاستنجاء بالماء بالصرير وخشونة المحل واما الفرق بينهما مع كون النقاء حداً للتطهير في كليهما فانما نشأ من الاختلاف في الصدق فان المتبادر العرفي من النقاء بالماء ازالة العين والاثر وبغير الماء خصوص العين واما الاثر الباقي فهو وان كان بالتدقيق العقلي من اجزاء العين الا انه بعد زوال العين يرتفع عنه الاسم فيطهر بعد الاستجمار تبعاً للمحل واما في الاستنجاء بالماء فيجب ازالته تبعاً للحال بحكم العرف حيث يرونه عند الغسل بالماء من بقية العذرة وعند استعمال الحجر لا يرونه شيئاً كما لا يخفى على من اختبره من نفسه عند ازادة ازالة ما في يده من القذارات الصورية بالماء

اوبالمسح على الحائط واذا تعدّى الغائط المخرج لم يجز الا الماء والمراد بالمخرج مخرج النجو كما عن المبسوط والتنبيه وكتب الفاضلين و
الشهيد والمحقق الثانى او حواشى الدرر كما عن الشهيد الثانى وابى العباس ونسبه فى الحدائق الى الاصحاب والشرح كما عن السرائر
بتجريك الزاء حلقة الدبر ويدل على عدم اجزاء غير الماء فى التطهير اذا تعدّى الغائط المخرج مضافا الى عدم الخلاف فيه كما عن الانتصار
بل الاجماع عليه كما عن الغنية والتذكرة وعن المعتبر انه مذهب اهل العلم الخبر العامى المروى فى المعتبر والمنتهى عن الجمهور عن على ع انكم
كنتم تبعرون بعرا واليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار وقوله يكفى احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة والروايتان
وان كانتا عاميتين الا ان الاستدلال الخاصة بهما كاف فى اعتبارهما خصوصا مع اعتضادهما بالاجماعات المحكية فيقيد بهما اطلاق
اخبار الاستجمار ودعوى انصرافهما فى ذاتهما الى صورة عدم التعدى مضافا الى منعها بعد صدق اسم الاستنجاء يتوجه عليها انه لو سلّم
الاقتصار فى الحكم بطهارة ماء الاستنجاء على هذا المنصرف مع ان جماعة منهم كالشهيدين وغيرهما على ما حكى عنهم صرّحوا بما يقتضيه
اطلاق جزمهم من عدم الفرق هناك بين صورة التعدى وعدمه مستندين فى ذلك الى الاطلاق بل يلزمهما ايضا عدم كون النقاء
حدا فى المتعدى مطلقا مع انه خلاف ظاهر كلماتهم كما لا يخفى بقى فى المقام اشكال وهو ان المخرج الذى هو معقد اجماعاتهم على
ما فسروه اخص بحسب الظاهر من محل العادة فيشكل جعلها جابرة للرواية الثانية التى هى ظاهرة الدلالة فى التقييد واما الرواية
الاولى فهى مع ضعف سندها مطعونة فى دلالتها ايضا بظهورها فى الاستحباب بل تعيّنها فيه لعدم وجوب الاتباع الذى هو عبارة
اخرى عن الجمع بين الطهارتين اجماعا فتقييد المطلقات بالروايتين مشكل ولكن الانصاف عدم الوثوق بارادة المجمعين من المخرج
فى معقد اجماعهم ما هو اخص من محل العادة بل ولا ارادة اكثر المفسرين من تفسيرهم ما يناف فى ذلك نعم لا يبعد دعوى الجزم بارادة
الجميع من تفاسيرهم خروج غير المتعارف عن تحت موضوع الحكم وكيف كان فان جوّزنا الاعتماد على الرواية المقيدة بالمعتاد لاجل
الانجبار بما ذكر او استكشفنا من كلماتهم الاجماع على خروج غير المتعارف من موضوع جواز الاستجمار يجب تقييد المطلقات بها و
الا يتعيّن المصير الى الحكم بكفاية الاحجار الا مع التفاحش المخرج عن حد الاستنجاء الملتزم معه بنجاسة الماء كما قواه جماعة تبعا للمحقق
الاردبيلى واما تخصيص الحكم بما هو اخص من الافراد المتعارفة كما يظهر من بعض فغير ممكن فلا يلتفت الى تفسير من فسر المخرج بما يستلزم
ذلك لان اخراج الافراد المتعارفة من تحت المطلقات الكثيرة الواردة فى مقام الحاجة فى مثل هذا الحكم العام البلوى كما ترى بل الانصاف
ان حمل الروايتين على تقدير صحة سندهما على الكراهة اولى من تقييد المطلقات بها حتى بالنسبة الى الافراد الخارجة من محل العادة التى
يصدق عليها اسم الاستنجاء ويلتزم فيها بطهارة ماء فضلا عن الافراد المتعارفة لدلالة الاخبار الكثيرة المستفيضة الواردة
فى شان نزول قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين على ان الناس كانوا يستنجون بالاحجار والكرسف ولم يكن استعمال
الماء فى الاستنجاء مشروعا لديهم الى ان اكل رجل من الانصار طعاما فلان بطنه فاستنجى بالماء فانزل الله تبارك وتعالى الاية فى
حقه فجرت السنة فى الاستنجاء بالماء فدعاه رسول الله ص وبشره بذلك وقد كان الرجل خائفا من عمله حين دعاه رسول الله ص فلو
قيدنا اخبار الاستجمار بالافراد المتعارفة لوجب الالتزام بنسخ الحكم الثابت فى اول الشريعة بالنسبة الى الافراد الخارجة من العادة
وهو من ابعد التصرفات لا يصار اليه اللهم الا ان ينعقد الاجماع عليه وفيه تامل والله العالم ولو شك فى التعدى بنى على عدمه لا
الحاكم على استصحاب النجاسة وقد ظهر لك انه اذا لم يتعد مجموع ما خرج عن الحد المتعارف بمقتضى الغالب لو لم نقل مطلقا كما عن الاردبيلى
وجماعة كان مخيرا بين الماء وبين الاحجار المزيلة للعين كما يدل عليه الاخبار المتظافرة بل ربما يدعى كونه فى الجملة من ضروريات الدين ففى
صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار وفى صحيحته الاخرى جرت السنة فى اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان ولا تغسله الى
غير ذلك ولكن الظاهر ان الماء افضل كما يشعر به بل يدل عليه غير واحد من الاخبار الواردة فى سبب نزول الاية وغيرها ففى بعضها كان
الناس يستنجون بالكرسف والاحجار ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم فامر به رسول الله ص وصنعه فانزل الله تعالى فى كتابه ان الله
يحب التوابين ويحب المتطهرين وعن هشام بن الحكم عن ابى عبد الله ع قال قال رسول الله ص يا معشر الانصار ان الله قد احسن الثناء
عليكم فماذا تصنعون قالوا نستنجى بالماء والجمع بين الاحجار والماء بتقديم الاول منهما اكمل بل افضل كما يدل عليه مرسلة احمد بن محمد بن
عيسى جرت السنة بثلاثة احجار ابكار ويتبع بالماء ويدل عليه ايضا ما رواه الجمهور عن على ع انكم كنتم تبعرون بعرا واليوم تثلطون
ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار ولا يجزى اقل من ثلاثة احجار وان حصل النقاء بما دون الثلث كما عن المشهور للاخبار المستفيضة المروية
عن الفريقين منها خبر عامى روى عن سلمان ره قال نهانا رسول الله ص ان نستنجى باقل من ثلثة احجار وبمضمونه خبران عاميان
احدهما لا يكفى احدكم دون ثلاثة احجار والاخر لا يستنجى احدكم بدون ثلاثة احجار ونظيره ايضا نبوى بان احدهما اذا جلس احدكم

لحاجة فليمسح ثلاث مسحات والاخر واستطب بثلاثة احجار او ثلثة اعواد او ثلثة حثيات من تراب وفى صحيحة زرارة ويجزيك من
الاستنجاء ثلاثة احجار بذلك جرت السنة من رسول الله ص وظاهرها كون الثلاثة اقل المجزى وفى صحيحته الاخرى جرت السنة فى اثر
الغائط بثلثة احجار ان تمسح العجان ولا تغسله وفى رواية العجلى يجزى من الغائط المسح بالاحجار وظاهرها ارادة الافراد المتعددة
من الجمع واقلها الثلث ودعوى ظهورها فى ارادة الجنس قابلة للمنع وكيف كان فهذه الاخبار كما تريها ظاهرة فى المدعى ولا يصلح
لمعارضتها عدا ما يتراءى من حسنة ابن المغيرة فانه قال قلت هل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة وموثقة يونس فى الوضوء الذى
افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط الخ وفيهما مضافا الى دعوى ظهورهما بشهادة
القرائن الكثيرة المستفادة منهما على ما ادعاها شيخنا المرتضى ره فى الاستنجاء بالماء وان كان فى شهادتها على الاختصاص تامل
بل منع الا ان عمومهما قابل للتخصيص بهذه الاخبار كما ان اطلاق نفى الحد فى الحسنة وكفاية اذهاب الغائط فى الموثقة قابل للتقييد
مضافا الى دعوى ورودهما مورد الغالب من عدم حصول العلم بالنقاء قبل استعمال الثلثة غالبا فتنزل الروايتان على ما لا ينافى
اعتبار الثلثة التى لا تنفك عنها الافراد الغالبة ودعوى خروج المقيدات مخرج الغالب من عدم حصول العلم بالنقاء بما دون الثلث
كما يؤيدها استبعاد التعبد بالمسح بعد النقاء مدفوعة اولا بان هذه الدعوى فى المقيدات لها وجه لو كانت الثلثة كافية فى النقاء
غالبا والغلبة فى حصوله بها بالخصوص ممنوعة وانما المسلم عدم حصول النقاء غالبا بما دونها لا حصوله بخصوص الثلاثة وهذا لا
يوجب الا الوهن فى المطلقات لا فى المقيدات المشتملة على لفظ الثلثة بالخصوص وثانيا انه لا يجوز دفع اليد عن ظاهر المقيد بمجرد احتمال
ورود القيد مورد الغالب المتعارف وانما يخل فى التمسك بالاطلاق ضرورة انه لا يجوز اهمال الخصوصية المستفادة من ظاهر الكلام
بمجرد احتمال عدم كونها قيدا فيما تعلق به غرض المتكلم فى الواقع بل لا بد فى اهمالها من الجزم بذلك وليس المقام من قبيل ما اذا احتف
الكلام بما يصلح ان يكون قرينة لارادة خلاف الظاهر حتى يمنعه من ان ينعقد له ظهور اذ على تقديره جرى القيد مجرى العادة لا يراد من
اللفظ الا ظاهره الا ان ظاهره ليس مما تعلق به الغرض فى الواقع فيجوز اهمالها ولكنه بعد احرازه بالعلم كما لا يخفى وجهه وما ذكرناه مؤيدا
لذلك ففيه مع انه مجرد استبعاد لا يغنى به فى الاحكام التعبدية يدفعه التعبد بمثله فى كثير من نظائر المقام كتكرار الغسلات بعد زوال
العين فيما يحتاج الى التعدد ومسح باطن النعل على الارض اذا لم يكن عليه نجاسة عينية وتعفير اناء الولوغ بالتراب الى غير ذلك من الامور
التعبدية التى يستكشف منها ان الملاك فى الطهارة الشرعية امر اخر وراء ما يتوهمه العرف فلا يمكن الغاء الخصوصيات المستفادة
من ظواهر الادلة بمجرد الاستبعادات والاعتبارات اللهم الا ان يكون الاستبعادات مانعة من استفادة ارادة الخصوصية بمقتضى
الفهم العرفى وفيه تامل هذا كله مع ان مقتضى الاستصحاب بقاء النجاسة حتى يعلم المزيل فظهر لك ان القول المشهود مع انه احوط لا يخلو
عن قوة وهل يجب على هذا القول امرار كل حجر على موضع النجاسة بحيث يتكرر بالاحجار مسح مجموع الموضع ام يكفى توزيع الاحجار الثلثة على اجزاء
الموضع وجهان بل قولان نسب ثانيهما الى الاكثر منهم المصنف فى المعتبر بل عن الذخيرة هو المعروف من مذهب الاصحاب وان نسبة عدم الكفاية
الى بعض الفقهاء فى كلام مثل العلامة المراد به اهل الخلاف كما يشهد المدارسة وهو عجيب بعد تصريح مثل المصنف فى الكتاب بذلك بل
عن المفاتيح وشرحها ان المشهور هو القول بعدم الكفاية وكيف كان فمستند القائلين بالكفاية اطلاق كفاية ثلاثة احجار فى النصوص المستفيضة
وانتفاء ما يدل على اشتراط مباشرة كل حجر موضع النجاسة وفيه ان المتبادر من الامر بالمسح بثلاثة احجار انما هو ارادة تكرار المسحات
بتعدد الاحجار وظاهره ارادة الاستيعاب بكل مسحة نظير ما لو امر بالمسح بحجر واحد ويؤيده بل يدل عليه قوله ع فى صحيحة زرارة جرت السنة
فى اثر الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان فان ظاهرها اتحاد متعلق المسح فى الثلث وفى النبوى اذا جلس احدكم لحاجة فليمسح ثلاث
مسحات وظاهره كظاهر الامر بالغسلات ارادة مسح الموضع ثلثا وعلى تقدير الشك فالمرجع انما هو استصحاب النجاسة الى ان يعلم
المزيل فما اختاره المصنف فى الكتاب هو الاقوى كما صرّح به غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم نعم لو قيل بكفاية الاستيعاب العرفى
فى كل مسحة وعدم وجوب الاستيعاب الحقيقى فى كل واحدة منها لكان وجيها بالنظر الى منصرف الادلة بمقتضى الفهم العرفى ولعل القول
بكفاية التوزيع نشأ من ذلك حيث راوا عدم مساعدة العرف على استفادة ارادة الاستيعاب الحقيقى من الادلة فظنوا ان المناط استعمال
ثلاثة احجار مطلقا وان لم يتكرر به المسحات بالنسبة الى موضع النجو ولو عرفا وكيف كان فالقول باعتبار تكرر المسحات بالنسبة الى
مجموع الموضع لو لم يكن اقوى فلا ريب فى انه احوط والله العالم ويكفى معه ازالة العين دون الاثر الذى لا يصدق عليه اسم العذرة
عرفا وقد عرفت فيما سبق عدم منافاة بقاء الاثر لصدق النقاء الذى حد به الاستجمار كالاستنجاء بالماء واذا لم ينق بالثلاثة فلا
من الزيادة حتى ينقى بلا خلاف فيه كما يدل عليه مضافا الى الاصل والاجماع حسنة ابن المغيرة وموثقة يونس بالتقريب المتقدم و

توهم ان مقتضى اطلاق الاخبار المعتبرة الدالة على كفاية ثلاثة احجار حصول الطهارة بها ولو لم يذهب عين الغائط مدفوع بان ذهاب عين الغائط من الشرائط المغروسة في الاذهان المانعة من ظهور مثل هذه الاخبار في ارادة الاطلاق ولذا لا يتوهم احد تخصيص ما يدل على نجاسة العذرة بهذه الادلة بحيث يفهم منها طهارة العذرة لو فرض بقائها في المحل بعد استعمال الثلثة احجار مقدارا معتدا به على وجه يصدق عليه اسمها عرفا بل لا يفهم منها الا ان لهذا العدد المعين ايضا كالنقاء مدخلية في الحكم وانه لا يحصل الطهارة بدونها فلو نقي بدونها اكملها وجوبا والذي يقتضيه الاصل مضافا الى ظواهر النصوص وفتاوى جملة من الاصحاب كصريح اخرين انه لا يكفي استعمال الحجر الواحد من ثلث جهات ضرورة ان الواحد لا يكون ثلثا وقيل يكفي لاعتبارات ضعيفة عمدتها دعوى القطع بعدم مدخلية صفة الانفصال في التطهير وانما المناط تعدد المسحات والعهدة على مدعيه ليت شعري كيف يحصل القطع بذلك مع معروفية الخلاف في المسئلة التعبدية التي ربما التزم القائل بالكفاية باعتبار تعدد المسحات تعبدا وعدم كفاية النقاء لو حصل بالمسحة الاولى او الثانية كما صرح به في الدروس هذا مع ان ارتكاب التاويل في بعض الاخبار كاد ان يكون متعذرا مثل مرفوعة احمد بن محمد عن ابي عبد الله ع قال جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة احجار ابكار ويتبع بالماء فانها كادت ان تكون صريحة في ارادة الاحجار المنفصلة وعدم كفاية المسحات الثلاث بحجر واحد اللهم الا ان يحمل هذه الرواية على الاستحباب بشهادة ذيلها عليه مضافا الى ما في سندها من الضعف وكيف كان فالقول بعدم الكفاية مع كونه احوط لا يخلو عن قوة نعم لا يبعد الالتزام بكفاية اطراف الصخرة العظيمة والخرقة الطويلة التي يعد اطرافها بنظر العرف بمنزلة الاشياء المستقلة المنفردة ولذا قال في المدارك فالمتجه تفريعا على المشهور من وجوب الاكمال مع النقاء بالاقل عدم الاجزاء ومع ذلك فينبغي القطع باجزاء الخرقة الطويلة اذا استعملت بالجهات الثلاث تمسكا بالعموم انتهى ولكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه خصوصا مع تصريح مثل المصنف في محكي المعتبر بعدم الكفاية والله العالم ثم لو استظهرنا من المرسلة المتقدمة الوجوب اشترطنا البكارة في الاحجار فمقتضاها ان لا يستعمل الحجر المستعمل ولو في استنجاء آخر بل بالنسبة الى شخص آخر سواء انفعل بالاستعمال وبقي اثره ام ازيل ام لم ينفعل اصلا الا ان يقال ان البكارة لا تزول عرفا ما لم يتأثر من الاستعمال وعدم جواز استعمال غير المتأثر في نفس هذا الاستنجاء انما هو لاعتبار العدد لا لاشتراط البكارة بل لا يبعد دعوى انصرافها الى ما عليه اثر الاستعمال بالفعل فانه لا يظن باهل العرف ان يفهموا من هذه الرواية عدم جواز استعمال الحجر المستعمل في الازمنة السابقة بعد كسر موضع انفعاله او غسله بل ربما يدعى ان المتبادر من البكر في المقام الطاهر فيدل الرواية لفظا وفحوى على عدم جواز الاستنجاء بالمتنجس ولا الاعيان النجسة كما استدل لهما بها في المدارك ولكن الانصاف ان تبادر الطاهر من البكر ممنوع بل المتبادر منه ليس الا الحجر الغير المتأثر بالاستعمال ولكنك عرفت امكان دعوى انصرافه الى ما بقي الاثر فيه بالفعل نعم لا يبعد ان يقال ان المنساق الى الذهن في مورد الرواية انما هو ارادة البكارة بالنظر الى نفس هذا الاستنجاء لا مطلقا لبعد اعتبار مثل هذا الشرط تعبدا فلا يلتفت الذهن اليه فيكون التوصيف بالابكار لدفع توهم كفاية المسحات بحجر واحد ولو من جهات ثلث فيتأكد بذلك ظهور الاحجار في ارادة الافراد المستقلة المنفردة وكيف كان فالاقوى جواز استعمال الحجر المستعمل في استنجاء آخر فضلا عن ان يكون من شخص آخر لكن بشرط تطهيره او الاستنجاء بالموضع الطاهر منه لاطلاقات الادلة وعدم ما يصلح لتقييدها عدا المرسلة المتقدمة التي عرفت المناقشة في دلالتها على الوجوب وعدم وضوح المراد منها بحيث يصلح دليلا لاثبات مثل هذا الحكم التعبدي الذي يستبعده الذهن في مقابل الاطلاقات الكثيرة الواردة في مقام الحاجة ولذا لم يلتزم الاصحاب بعدم جواز استعمال الحجر المستعمل مطلقا بل اجازوا استعماله بعد التطهير قال في محكي المعتبر مرادنا بالمنع من الحجر المستعمل من الاستنجاء بموضع النجاسة منه اما لو كسر واستعمل المحل الطاهر منه جاز وكذا لو ازيلت النجاسة عنه بغسل او غيره انتهى وحكي عن جل المتاخرين التصريح بذلك بل عن المصابيح دعوى الاجماع عليه ولا يجوز الاستنجاء بالموضع المتنجس من الحجر المستعمل ولا بغيره من المتنجسات ولا بالاعيان النجسة اجماعا منقولا مستفيضا بل متواترا كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم في المقام ونظائره فانه لا يكاد يرتاب في ان من القواعد المسلمة عندهم التي صرحوا بالاجماع عليها في كل مقام هي ان النجس لا يكون مطهرا وقد عرفت في مبحث الغسالة انها هي عمدة ما استدل به القائلون بطهارة الغسالة زعما منهم منافاة نجاسة الغسالة لهذه القاعدة المسلمة وقد عرفت عدم المنافاة بينهما وكيف كان فيدل عليه مضافا الى الاجماع ان ملاقاة النجس او المتنجس سبب لتنجيس المحل فلا تطهره وما يتوهم من ان نجاسة المحل مانعة من اكتساب النجاسة ثانيا بملاقاة النجس فلا امتناع في ان يرتفع نجاسته بها كتطهير الماء النجس كرا بنجس على قول يدفعه ان نجاسة المحل مانعة من تأثره بالسبب الطاري بمثل الاثر الموجود واما لو كان للسبب الطاري اثر يخصه فيتأثر منه المحل قطعا كما لو ولغ الكلب في اناء متنجس وفيما نحن فيه يشتد

نجاسة المحل

نجاسة المحل بحيث لا يزيلها الا الماء لكن هذا الوجه انما يتاتى فيما لو باشر النجس برطوبة مسرية واما لو استعمله بعد النقاء لا للعدد كما اذا حصل النقاء بحجرين وكان النجس ثالث الثلاثة التي اوجبنا استعمالها في الاستنجاء فلا يتم هذا الوجه كما لا يخفى فالعمدة ح هو الاجماع واعلم انه لا فرق بين الاحجار وغيرها من الاجسام الطاهرة القالعة للنجاسة عدا ما استثني في جواز الاستجمار بها على المشهور بل عن الخلاف والغنية الاجماع عليه والتعبير بخصوص الاحجار في اغلب النصوص والفتاوى لغلبتها وشيوع الاستنجاء بها لا لمدخلية خصوصها في موضوع الحكم كما يدل عليه ملاحظة اخبار الباب الدالة على جواز استعمال الكرسف والخرق والمدر والعود ونحوها فان المتامل في مجموع هذه الاخبار لا يكاد يرتاب ولو بملاحظة الشهرة ونقل الاجماع في ان ذكر هذه الاشياء في الروايات ليس لاجل اعتبارها بالخصوص ففي رواية زرارة قال سمعت ابا جعفر يقول كان الحسين بن علي ع يتمسح من الغائط بالكرسف وفي رواية الاخرى مضمرة كان يستنجي من البول ثلاث مرات ومن الغائط بالمدر والخرق والخزف بالزاء المعجمة والفاء كما عن بعض نسخ التهذيب وفي خبر ليث المرادي عن الصادق ع قال سئلته عن استنجاء الرجل بالعظم او البعرة او العود فقال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله ص فقال لا يصلح بشيء من ذلك وظاهر هذه الرواية بقرينة التفصيل بين العظم والروث وبين غيرهما والتعليل فيهما بكونهما طعام الجن انما هو جواز الاستنجاء بكل جسم صالح للاستنجاء مما عداهما وربما يستدل للعموم بحسنة ابن المغيرة وموثقة يونس وفيه ان الحسنة مسوقة لبيان حد الاستنجاء لا لبيان ما يستنجي به فلا يصح التشبث باطلاقها من هذه الجهة واما الموثقة فالانصاف صحة الاستدلال بها لكونها بحسب الظاهر مسوقة لبيان ما هو الواجب على من رجع من الغائط وهو غسل ذكره واذهاب الغائط الذي يمكن حصوله بكل جسم قالع للنجاسة فلا يرفع اليد عن اطلاقها الا فيما ثبت عدم جواز استعماله كالمتنجسات والاعيان النجسة وكذا لا يجوز استعمال العظم ولا الروث بلا خلاف فيهما ظاهرا بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليهما للاخبار المستفيضة منها رواية ليث المتقدمة وعن مجالس الصدوق ان النبي ص نهى ان يستنجي بالروث والرمة اي العظم البالي وعن كتاب دعائم الاسلام انهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكل طعام و عن الفقيه ان وفد الجان جاؤا الى رسول الله ص فقالوا يا رسول الله ص متعنا فاعطاهم الروث والعظم فلذلك لا ينبغي ان يستنجي بهما ويؤيدها اخبار مستفيضة مروية من طرق العامة ولكنه لا يخفى ما في جميع اخبار الباب من قصور السند او ضعف الدلالة بحيث لا تصلح دليلا الا لاثبات الكراهة ولذا تردد العلامة فيها في محكي التذكرة وفي الوسائل الحكم بالكراهة ولعل الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة كافية في جبرها وقصور دلالتها والله العالم ولا المطعوم ضرورة ان الله تعالى لا يرضى لعباده ان يكفروا بانعمه الى حد يستعملون ما خلقه الله للاكل في الاستنجاء فانه كاد ان يكون هذا النحو من التحقير والاستخفاف بنعم الله العظام كفرا كما يفصح عن ذلك قضية قوم ضربهم الله مثلا حيث صدر منهم ما صدر فاذاقهم الله طعم ما صنعوا جزاء بما كانوا يصنعون رزقنا الله شكر نعمه واعاذنا من الكفران والطغيان بمحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ولكن الانصاف ان الالتزام بحرمة الاستنجاء ببعض المطعومات التي ربما يطرح في الارض ولا يعتد بذلك في العرف والعادة استخفافا بنعم الله نعم مشكل جدا اللهم الا ان يتشبث لاثبات حرمته بالاجماعات المحكية المستفيضة ورواية دعائم الاسلام المتقدمة وفحوى النهي عن العظم والروث الذين هما طعام الجن مع اعتضاد بعضها ببعض وانجبار ضعفه بالآخر والله العالم وكذا لا يجوز الاستنجاء بكل شيء محترم شرعا كما هو ظاهر ولا صيقلا يزلق عن النجاسة ولو استعمل ذلك لم يطهر لان صيقله وملاسته يمنعه من قلع النجاسة وحصول النقاء الذي هو شرط في التطهير نعم لو اتفق قلع النجاسة به لا مانع منه وهذا بخلاف الاستنجاء بالعظم والروث والمطعوم وسائر الاجسام المحترمة فان النهي عن استعمالها شرعي فلو استعملها جهلا او نسيانا او عصيانا ما طهر على الاظهر نعم لو كان مستند التعدي عن الاجسام المنصوصة الى غيرها الاجماع لوجب الاقتصار على ما عدا مثل هذه الاشياء التي وقع الخلاف فيها ولكنك عرفت ان الاخبار هي العمدة في ذلك لكن في بعض الاخبار العامية بعد ان نهى النبي ص ان يستنجي بروث او عظم قال انهما لا يطهران وحيث لا يكون مثل هذه الروايات حجة عندنا لا يهمنا التعرض لتنقيح مفاده وتحقيق ما يقتضيه الجمع بينه وبين غيره من الاخبار فالاولى ما عرفت والله العالم **الثالث** في سنن الخلوة وهي مندوبات ومكروهات فالمندوبات امور منها التستر عن الناس بالبعد منهم او الدخول في بيت ونحوه كما عرفته فيما سبق ومنها ارتياد موضع مناسب للبول فانه من فقه الرجل كما في رواية السكوني ومرسلة سليمان الجعفري وفي خبر ابن مسكان عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص اشد الناس توقيا عن البول كان اذا اراد البول يعمد الى مكان مرتفع من الارض والى مكان من الامكنة يكون فيه التراب الكثير كراهة ان ينضح عليه البول ومنها تغطية الرأس اتفاقا كما عن المعتبر والذكرى وغيرهما لما روي عن المفيد في المقنعة انه قال ان تغطية الرأس ان كان مكشوفا عند التخلي سنة من سنن المرسلين ويظهر من غير واحد من الاخبار استحباب التقنع وهو بحسب الظاهر اخص من التغطية ولا منافاة بينهما لاحتمال استحبابهما معا ويحتمل كونهما من قبيل تعدد المطلوب بان يكون الثاني افضل فردي المستحب وكيف كان

فقد مر

فغي مرسلة علي بن اسباط عمن رواه عن ابي عبد الله ؏ انه كان يعمله اذا دخل الكنيف يقنع رأسه ويقول سرا في نفسه بسم الله وبالله الحديث و عن المجالس في رواية ابي ذر عن رسول الله ص في وصيته له قال يا اباذر استحي من الله فاني والذي نفسي بيده لاظل حين اذهب الى الغائط متقنعا بثوبي استحياء من الملكين الذين معي ومنها التسمية عند الدخول كما يدل عليه خبر علي بن اسباط وغيره ويستحب الاستعاذة بعدها بالماثور وكذا التسمية عند الخروج ففي صحيحة معاوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله ؏ يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم فاذا خرجت فقل بسم الله الحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى وفي مرفوعة سعد بن عبد الله الى الصادق ؏ من كثر عليه السهو في الصلوة فليقل اذا دخل الخلاء بسم الله وبالله اعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم ومنها تقديم الرجل اليسرى عند الدخول واليمنى عند الخروج كما نص عليه جماعة بل في المدارك انه مشهور بين الاصحاب بل عن الغنية الاجماع وكفى به دليلا لاثبات الحكم الاستحبابي بناء على جواز المسامحة في دليله كما هو المختار ومنها الاستبراء من البول على المشهور بل في الجواهر لا خلاف فيه بين المتاخرين وعن ظاهر الغنية والوسيلة والاستبصار الوجوب وهو ضعيف لعدم الدليل عليه بل ليس في شيء من اخبار الاستبراء ما يشعر بوجوبه فضلا عن الدلالة فانها مسوقة لبيان ما هو الاصلح بحال السائل بحيث لا يبالي بالبلل الخارج بعد الاستبراء عقيب البول بل لولا فتوى الاصحاب باستحبابه لامكن المناقشة فيه ايضا لولا استحباب الاحتياط والتورع في الدين ومما يدل على عدم وجوبه مضافا الى الاصل خلو اخبار الاستنجاء عن التعرض لذكره بل ينفي وجوبه اطلاق الامر بصب الماء في صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله ؏ قال اذا انقطعت درة البول فصب الماء واما كيفية الاستبراء ففيها خلاف وسيأتي تفصيلها ان شاء الله عند تعرض المصنف ره لذكرها في باب الجنابة والظاهر اختصاص الاستبراء بالرجل لفقد موضوعه الذي يستفاد من الاخبار بالنسبة الى المرأة وقيل بثبوته للانثى وانها تستبرئ عرضا وعن المنتهى ان الرجل والمرأة سواء والله العالم ومنها ان لا ينقطع الاستجمار الا على وتر لرواية عيسى بن عبد الله عن ابيه عن جده عن علي ؏ قال قال رسول الله ص اذا استنجى احدكم فليوتر بها وترا اذا لم يكن الماء ومنها الدعاء بالماثور عند الاستنجاء ففي رواية عبد الرحمن بن كثير في حكاية وضوء امير المؤمنين ؏ قال ثم استنجى وقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي وحرمني على النار وعند الفراغ بما رواه ابو بصير عن احدهما ؏ اذا فرغت فقل الحمد لله الذي عافاني من البلاء واماط عني الاذى ومنها البدأة في الاستنجاء بالمقعدة لموثقة عمار عن ابي عبد الله ؏ قال سألته عن الرجل اذا اراد ان يستنجي بالماء يبدأ بالمقعدة او بالاحليل قال بالمقعدة ثم بالاحليل ومنها تقديم الرجل اليمنى عند الخروج كما عرفت وجهه مع ما فيه من المسامحة ومنها الدعاء بعده بما رواه ابن القداح عن ابي عبد الله ؏ عن ابائه عن علي ؏ انه كان اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه يا لها نعمة يقولها ثلثا وارسل عن النبي ص انه اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي واذا خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها ويستحب لمن دخل الخلاء تذكر ما يوجب الاعتبار والتواضع والزهد وترك الحرام ففي مرسلة الصدوق كان علي ؏ يقول ما من عبد الا وبه ملك موكل يلوي عنقه حتى ينظر الى حدثه ثم يقول له الملك يا ابن آدم هذا رزقك فانظر من اين اخذته والى ما صار فينبغي للعبد عند ذلك ان يقول اللهم ارزقني الحلال وجنبني الحرام وفي رواية السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه ؏ قال سألته عن الغائط فقال تصغيرا لابن آدم لكي لا يتكبر وهو يحمل غائطه معه وفي رواية العيص قال شهدت ابا عبد الله عليه السلام وسأله عمرو بن عبيد فقال ما بال الرجل اذا اراد ان يقضي حاجته انما ينظر الى سفله وما يخرج من ثم فقال ؏ انه ليس احد يريد ذلك الا وكل الله عز وجل ملكا يأخذ بعنقه ليريه ما يخرج منه احلال او حرام الى غير ذلك من الاخبار

مكروهات التخلي

واما المكروهات فهي ايضا امور منها الجلوس في الشوارع جمع شارع وهو الطريق الاعظم كما في المجمع ومحكي الصحاح والمشارع وهو موارد الماء كشطوط الانهار وتحت الاشجار المثمرة للنهي عنها في جملة من الاخبار فمنها صحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبد الله ؏ قال قال رجل لعلي بن الحسين ؏ اين يتوضأ الغرباء قال تتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن فقيل له اين مواضع اللعن قال ابواب الدور والظاهر ان مواطن النزال وشفير بئر الماء والتخلي على القبر او بين القبور ونحوها من مواضع اللعن المنصوص عليه في الصحيحة وقوله ؏ ابواب الدور من باب المثال وكيف كان فيدل على كراهة الجلوس في جميع هذه الموارد وقوع التصريح بها في جملة من الاخبار ففي مرفوعة علي بن ابراهيم قال خرج ابو حنيفة من عند ابي عبد الله ؏ وابو الحسن موسى ؏ قائم وهو غلام فقال له ابو حنيفة يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم فقال اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا تستقبل القبلة بغائط ولا بول وارفع ثوبك وضع حيث شئت وفي رواية السكوني عن ابي جعفر ؏ عن ابائه قال نهى رسول الله ص ان يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها او نهر يستعذب او تحت شجرة فيها ثمرتها وفي رواية الاحتجاج عن ابي الحسن موسى ؏ ان ابا حنيفة قال له وهو صبي يا غلام اين يضع الغريب

في بلدكم هذه قال يتوارى خلف الجدار ويتوقى اعين الجار وشطوط الانهار ومساقط الثمار ولا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ثم يضع حيث يشاء وفي وصية النبي ص لعلي ؏ قال وكره البول على شط نهر جار وكره ان يحدث انسان تحت شجرة او نخلة قد اثمرت وكره ان يحدث الرجل وهو قائم الى غير ذلك من الاخبار وظاهر غير واحد منها اختصاص كراهة البول تحت الشجرة بما اذا كانت الثمرة فيها بالفعل ولعل وجه الاختصاص في هذه الاخبار كون الكراهة حينئذ اشد فلا ينافي كراهته مطلقا كما هو مقتضى اطلاق بعض النصوص والفتاوى وظاهر النواهي الواردة في هذه الاخبار حرمة التخلي في هذه المواضع ولكنه يتعين صرفها بقرينة الشهرة ونقل الاجماع مضافا الى ما فيها من الاشعار بكونها مسوقة لبيان الآداب والسنن لا العزائم بل لعله هو المتبادر الى الذهن من صحيحة عاصم كما يؤيده التعبير في بعضها بلفظ الكراهة ويؤيده ايضا خلو مرفوعة علي بن ابراهيم ورواية الاحتجاج عن جملة من الامور التي تعلق بها النهي في سائر الاخبار ويؤيده ايضا ظهور حكمة النواهي ومناسبتها للكراهة دون التحريم والله العالم ومما يدل على كراهة التخلي على القبر وبين القبور رواية ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ؏ قال ثلثة يتخوف منها الجنون التغوط بين القبور والمشي في خف واحد والرجل ينام وحده وخبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر ؏ قال من تخلى على قبر او بال قائما او بال في ماء قائما او مشى في حذاء واحد او شرب قائما او خلا في بيت وحده او بات على غمر فاصابه شيء من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء الله واسرع ما يكون الشيطان الى الانسان وهو على بعض هذه الحالات ويكره ايضا استقبال قرص الشمس والقمر بفرجه ففي رواية السكوني عن ابي عبد الله ؏ عن ابيه عن ابائه ؏ قال نهى رسول الله ص ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وهو يبول وفي رواية اخرى عن ابي عبد الله ؏ قال قال رسول الله ص لا يبولن احدكم وفرجه باد للقمر يستقبل به وفي حديث المناهي قال ونهى ان يبول الرجل وفرجه باد للشمس والقمر وعن الكليني انه قال وروي ايضا لا تستقبل الشمس ولا القمر وظاهر المصنف وغيره اختصاص الكراهة بالاستقبال دون الاستدبار ولكنه روي في الفقيه مرسلا لا تستقبل الهلال ولا تستدبره يعني في التخلي وصريحها كراهة الاستدبار ايضا ولكنه نقل عن شرح الارشاد للفخر دعوى الاجماع على عدم كراهة الاستدبار والامر سهل والله العالم ويكره ايضا استقبال الريح بالبول للخبر المروي عن الخصال عن علي ؏ ولا يستقبل ببوله الريح ولا يكره استدبار الريح بالبول عند انفراده لعدم الدليل عليها واما اذا كان مع الغائط فالظاهر كراهة الاستدبار ايضا كالاستقبال لرواية عبد الحميد المسؤول فيها عن حد الغائط لا تستقبل الريح ولا تستدبرها وفي مرفوعة محمد بن يحيى قال سئل ابو الحسن ؏ ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها وهاتان الروايتان صريحتان في كراهة الاستدبار ولكن المسؤول عنه فيهما حد الغائط فلا تعمان خصوص البول عند انفراده والله العالم ويكره البول في الارض الصلبة وما يحكيها تحاميا في التوقي من البول لما روي من ان رسول الله ص كان اشد الناس توقيا من البول كان اذا اراد البول يعمد الى مكان مرتفع من الارض او الى مكان من الامكنة يكون فيه التراب الكثير كراهة ان ينضح عليه البول ولا ينافي كراهة البول في الارض الصلبة ما تقدم من استحباب ارتياد موضع البول ولو لاجل التأسي ويكره البول في ثقوب الحيوان لما روي عن النبي ص انه نهى ان يبال في الجحر وفي الماء جاريا كان او واقفا ويدل على الاول مرسلة مسمع عن ابي عبد الله ؏ قال امير المؤمنين ؏ انه نهى ان يبول الرجل في الماء الجاري الا من ضرورة وقال ان للماء اهلا وعن الخصال بسنده عن امير المؤمنين ؏ لا يبولن الرجل من سطح في الهواء ولا يبولن في ماء جار فان فعل شيئا من ذلك فاصابه شيء فلا يلومن الا نفسه فان للماء اهلا وللهواء اهلا ويدل على كراهة البول في الماء الواقف الاخبار المستفيضة الناهية عنه بل يستفاد من بعضها كون الكراهة فيه اشد منها في الماء الجاري كصحيحة ابن مسلم لا بأس بان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الراكد فان مقتضى الجمع بين الروايات حمل نفي البأس على خفة الكراهة وعليها يحمل نفي البأس عن البول في الماء الجاري في خبر ابي بكير لا بأس بالبول في الماء الجاري وفي رواية ابن مصعب عن ابي عبد الله ؏ في الرجل يبول في الماء الجاري قال لا بأس به اذا كان جاريا ويحتمل ان يكون المراد من نفي البأس في هذه الاخبار عدم تنجسه بالبول بخلاف الراكد فانه يتنجس ولو في الجملة حتى فيما اذا كان كثيرا فان فتح هذا الباب يوجب تغيره ولو بعد حين باعتبار تواردا البول عليه وعن اكثر الاصحاب الحاق الغائط بالبول ولعله لفحوى ما يستفاد من تعليل كراهة البول في بعض الاخبار بان للماء اهلا ويكره الاكل والشرب حال التخلي كما عن بعض وما دام في بيت الخلاء كما عن آخرين واستدل له بما ارسله في الفقيه عن ابي جعفر ؏ انه دخل الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فغسلها ودفعها الى مملوك معه فقال تكون معك لآكلها اذا خرجت فلما خرج قال للمملوك اين اللقمة فقال اكلتها يا ابن رسول الله ؏ فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فانت حر وانا اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة وروى هذه القصة ايضا عن الحسين بن علي عليهما السلام ولعلها اتفقت بالنسبة اليهما صلوات الله عليهما وتقريب الاستدلال بها ان تأخير الاكل وترك المبادرة مع ما فيه من الثواب الجزيل

يدل على كراهته في بيت الخلاء وفي دلالته على الكراهة في خصوص المورد فضلاً عن مطلق الاكل والشرب نظر من وجوه نعم ربما يساعدها
الاعتبار ولكنه لا اعتبار به في الاحكام التعبدية فالعمدة في اثبات كراهته اشتهارها بين الاصحاب ولعلهم عثروا على دليل لم يصل الينا
والامر سهل والله العالم والسواك لمرسل عن الكاظم ع السواك على الخلاء يورث البخر ويكره البول قائماً لما في رواية السكوني البول قائماً
من غير علة من الجفاء ويكره ان يطمح الرجل ببوله في الهواء من سطح او مرتفع لان النبي صلى الله عليه وآله نهى عنه في رواية السكوني ومرسلة
ابن ابي عمير ورواية مسمع والاستنجاء باليمين ففي رواية السكوني ان الاستنجاء باليمين من الجفاء وفي مرسلة يونس عن ابي عبد الله ع
قال نهى رسول الله ص ان يستنجي الرجل بيمينه وروي مرسلاً انه لا بأس اذا كانت اليسار معتلة وكذا يكره مس الذكر باليمين وقت البول
لما روي عن ابي جعفر ع انه قال اذا بال الرجل لا يمس ذكره بيمينه ويكره الاستنجاء باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله سبحانه لرواية ابي
بصير عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من نقش خاتمه اسم الله فليحوله من اليد التي يستنجي بها في المتوضى وعن الصدوق
في الخصال انه رواه عن علي ع في حديث الاربعمائة وعن الكليني انه قال وروي انه اذا اراد ان يستنجي من الخلاء فليحوله من اليد التي
يستنجي بها ولا يعارضها رواية وهب بن وهب عن ابي عبد الله ع قال كان نقش خاتم ابي العزة لله جميعاً وكان في يساره يستنجي بها وكان
كان نقش خاتم امير المؤمنين ع الملك لله وكان في يده اليسرى يستنجي بها لان وهباً على ما قيل عامي خبيث بل من اكذب البرية كما يؤيده
هذه الرواية وعلى تقدير صدورها عن الامام ع منزلة على بعض الوجوه المخالفة للظاهر وكيف كان فربما يظهر من غير واحد من الاصحاب
كراهة استصحابه عند التخلي مطلقاً وكذا استصحاب خاتم عليه شيء من القرآن مثل رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل
يجامع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم فيه ذكر الله او الشيء من القرآن ايصلح ذلك قال لا وفي رواية ابي ايوب قلت لابي عبد الله ع
ادخل الخلاء وفي يدي خاتم فيه اسم الله تعالى قال لا ولا تجامع فيه ويمكن الجمع بينهما بتنزيل الاطلاق مثل هاتين الروايتين على ما كان
متعارفاً في تلك الازمنة من التختم باليسار كما يشهد بهذا الجمع رواية الحسين بن خالد عن ابي الحسن الثاني ع قال قلت له انا روينا
في الحديث ان رسول الله ص كان يستنجي وخاتمه في اصبعه وكذلك كان يفعل امير المؤمنين ع وكان نقش خاتم رسول الله محمد رسول الله قال صدقوا
قلت فينبغي لنا ان نفعل قال ان اولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى وانتم تتختمون في اليسرى ولكنه لا يمكن الالتزام بهذا الجمع بالنسبة
الى بعض الاخبار المطلقة فانه صريح في الاطلاق مثل رواية عمار عن ابي عبد الله ع انه قال لا يمس الجنب درهماً ولا ديناراً عليه اسم الله تعالى
ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى ولا يجامع وهو عليه ولا يدخل المخرج وهو عليه وفي رواية ابان بن عثمان عن ابي القسم عن ابي
عبد الله ع قال قلت له الرجل يريد الخلاء وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى فقال ما احب ذلك قال فيكون اسم محمد ص قال لا بأس وعن الشيخ انه
حمل نفي البأس على ادخال الخلاء دون ان يستنجي فالاولى والاظهر هو القول بكراهة الاستصحاب مطلقاً وكونه في اليد التي يستنجي بها اشد
كراهة ولا ينافيه ما يستفاد من رواية الحسين وغيره من استصحاب النبي ص والائمة عليهم السلام بل مداومتهم عليه لامكان كونه من الخصائص
وكون حكمة الكراهة خوفاً للتلويث سهواً او خطأً او مسامحة وهي غير مقتضية للكراهة في حقهم ومما يؤيد هذا الجمع ما رواه في الوسائل
عن المجالس والعيون عن الحسين بن خالد الصيرفي قال قلت لابي الحسن علي بن موسى الرضا ع الرجل يستنجي وخاتمه في اصبعه ونقشه لا
اله الا الله فقال اكره ذلك له فقلت جعلت فداك اوليس كان رسول الله ص وكل واحد من آبائك يفعل ذلك وخاتمه في اصبعه قال بلى
ولكن اولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى فاتقوا الله وانظروا لانفسكم فان ذيل الرواية كالصريح في النهي عن مقايسة حالنا بحالهم
ووجوب الانتهاء بالنواهي الصادرة عنهم من دون التفات الى المعالم التي لم يتضح لنا وجهها ولو قيل باختصاص كراهة الاستصحاب
بما اذا احتمل تلوثه بالنجس ولو بعيداً غير بعيد بالنظر الى ما يقتضيه الجمع بين الاخبار فعلى هذا ليس الحكم بالنسبة اليهم صلوات الله
عليهم من الخصائص الا ان الاطمينان والوثوق في حق غيرهم ربما لا يحصل فلذا اطلق النهي عن الاستصحاب والله العالم **تتمة**
ان القول بالكراهة انما هو فيما اذا لم يتلوث بالاستنجاء والا يحرم لقضاء الضرورة بان ما لا يجوز مسه الا بطهور لا يجوز تلويثه
بالنجس ثم انه نسب الى المشهور الحاق اسم الانبياء والائمة صلوات الله عليهم اجمعين باسم الله في كراهة الاستنجاء باليد التي فيها
الخاتم الذي فيه اسمائهم وهو حسن من حيث الاعتبار ولا ينافيه رواية ابان بن عثمان على ما ذكره الشيخ في توجيهها من ارادة نفي البأس
من استصحاب اسم محمد من دون ان يستنجي والله العالم **ويكره الكلام** حال التخلي ففي رواية صفوان عن ابي الحسن الرضا ع انه قال
نهى رسول الله ص ان يجيب الرجل آخر وهو على الغائط او يكلمه وفي رواية ابي بصير لا تتكلم على الخلاء فانه من تكلم على الخلاء لم تقض له
حاجة والانصاف ان استفادة كراهة ما عدا كلام الآدميين بحيث يعم الذكر والدعاء والقرآن ونحوها من هاتين الروايتين
مشكلة لولا المسامحة لان الرواية الاولى موردها كلام الآدميين بل التكلم مع الغير والثانية منصرفة اليه اللهم الا ان يستظهر من

الرواية الثانية ولو بمعونة فهم الاصحاب العموم حيث افتوا بكراهة الكلام مطلقاً الا بذكر الله تعالى وآية الكرسي وحكاية الاذان
وغيرها من الاشياء التي ورد فيها النص بالخصوص او اضطر الى التكلم لاجل حاجة يتضرر بفوتها لادلة نفي الحرج والضرر الحاكمة على
العمومات المثبتة للتكليف ومما يدل على عدم كراهة الذكر بل استحبابه صحيحة ابي حمزة عن الصادق ع قال مكتوب في التوراة التي لم تغير
ان موسى ع سأل ربه فقال الهي انه يأتي علي مجالس اعزك واجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكري حسن على كل حال ونحوها
اخبار اخر ولا يخفى عليك ان الذكر يعم التسبيح والتحميد بل مطلق المناجاة مع الله جل ذكره ويدل على استحباب التحميد بالخصوص
بعد العطسة رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابيه ع قال كان ابي يقول اذا عطس احدكم على الخلاء فيحمد الله في نفسه ويدل على عدم
كراهة قراءة آية الكرسي رواية عمر بن يزيد قال سألت عن الصادق عليه السلام عن التسبيح في المخرج وقراءة القرآن فقال لم يرخص في
الكنيف اكثر من آية الكرسي وآية الحمد لله رب العالمين وما في صحيحة الحلبي عن الصادق ع قال سألته اتقرأ النفساء والحائض والجنب
والرجل يتغوط ويقرأ القرآن فقال يقرؤن ما شاؤا محمول على الجواز الغير المنافي للكراهة كما في حق الحائض والنفساء فلا ينافي
الرواية ويدل على استحباب حكاية الاذان صحيحة ابن مسلم عن الباقر ع يا ابن مسلم لا تدع ذكر الله تعالى على كل حال ولو سمعت
المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وقل كما يقول ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع ان سمعت الاذان
وانت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك الحال لان ذكر الله حسن على كل حال وفي رواية سليمان
قال قلت لابي الحسن موسى ع لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط
فقال لان ذلك يزيد في الرزق وظاهر الروايات بل كاد ان يكون صريحها استحباب حكاية الاذان بجميع فصوله فما عن بعض من تبديل
الحيعلات بالحوقلات مما لم يعرف وجهه **الفصل الثالث في كيفية الوضوء** وفروضه خمسة ولم يعد المصنف
الترتيب والموالاة كما في النافع نظراً الى كونهما كالمباشرة من شروط الفروض وكيفياتها وليس لها وجود مستقل ممتاز عنها حتى يعد
في عرضها فروضاً مستقلة **الاول من الفروض النية** وهي اجمالاً مما لا شبهة في وجوبها وتوقف صحة الوضوء عليها ولكن تفصيل المقال
وتحقيقه يحتاج الى بسط الكلام في طي المراحل **المرحلة الاولى** في ان النية واجبة في الوضوء بمعنى ان المكلف لا يخرج من عهدة التكليف
به بمجرد تحقق افعاله في الخارج كيفما اتفق كالطهارة الخبثية بل لا بد في سقوط الامر به من اتيانه بقصد امتثال الامر المتعلق به كما هو
الشأن في جميع العبادات بالمعنى الاخص ويدل على وجوب النية فيه وكونه من العبادات التي يتوقف حصولها عليها الاجماع بقسميه
بل عليه ضرورة المذهب وما عن الاسكافي من الاستحباب محمول على الصورة المخطرة او شاذ مطروح ويمكن الاستدلال له مضافاً
الى ذلك بصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال انما الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وان المؤمن
لا ينجسه شيء انما يكفيه مثل الدهن فانها صريحة في ان المقصود به الاطاعة وهي لا تتحقق الا مع القصد كما ستعرف وقد اشتهر الاستدلال
على ذلك قبل الاجماع بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما
نوى وقوله ع لا عمل الا بنية وهذه الادلة على تقدير تمامية الاستدلال بها تدل على ان الاصل والقاعدة في الواجبات كونها تعبدية
الا ان يدل دليل على خلاف ذلك فلنصرف عنان الكلام في تأسيس الاصل والقاعدة وانقانه حتى نعول عليه في جميع ابواب الفقه
ليعلم اولاً ان الكلام في وجوب النية في الوضوء وغيره من الواجبات يؤل الى التكلم في ان الواجب هل هو تعبدي حتى يتوقف سقوط
الامر به على اتيانه بعنوان الاطاعة ام توصلي لم يتعلق غرض الآمر في امره الا بتحقق ذات المأمور به في الخارج فمتى وجدت في الخارج
يسقط الامر واما بعد تسليم كونه تعبدياً وان المقصود ايجاده بعنوان الاطاعة مطلقاً فلا وقع للتكلم في اعتبار النية وعدمه اذ لا
شبهة عقلاً وعرفاً في ان الاطاعة لا تتحقق الا باتيان المأمور به بداعي الامر ضرورة ان الفعل لا يتصف بكونه اطاعة للمولى الا
اذا كانت الاطاعة مقصودة للفاعل فالتكلم في وجوب النية بعد الفراغ عن كونه عبادة مستغنى عنه وبما ذكرنا ظهر ما في كلام
صاحب الحدائق حيث قال لا ريب في وجوب النية في الوضوء بل في جل العبادات والوجه فيه انه لما كان الفعل من حيث هو ممكن
الوقوع على انحاء شتى ولا يعقل انصرافه الى شيء منها الا بالقصد الى ذلك الشيء بخصوصه ولا يترتب عليه اثر الا بذلك ثم اطنب بذكر
بعض الامثلة والشواهد والمؤيدات الغير النقية عن النظر ومحصل الجميع ان الفعل لا يسند الى الفاعل الا بالعنوان المقصود
ثم قال وبما ذكرنا ثبت ما ادعيناه من ضرورية النية في جميع الاعمال وعدم احتياجها الى تكلف واعمال ووجوبها في جميع العبادات
المترتب صحتها عليها فانما الاعمال كالاشباح والقصود لها كالارواح هذا وجملة من اصحابنا رضوان الله عليهم لما حكموا بوجوب
النية وفسروها بالمعنى الشرعي اشكل عليهم الاستدلال على الوجوب انتهى توضيح ما فيه انه ان اراد ان القصد له مدخلية في حصول

في النية

العناوين المنتزعة من نفس الفعل من حيث هو المؤثرة في تعلق القصد بايجاده كالتبريد والتسخين والغسل وغير ذلك من الامثلة التي استشهد بها فهو واضح البطلان وان اراد ان الفعل لا يسند الى الفاعل المختار بان يكون فعلا اختياريا له الا بالعناوين المقصودة والا يوجد الفعل بجميع عناوينه قهرا بمجرد حصوله في الخارج الا انه لا يقال ان الفاعل فعله باختياره الا بالعنوان الذي قصده وبهذا العنوان يترتب عليه اثاره المتوقفة على الاختيار كاستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب واتصافه بالحسن والقبح من حيث كونه عملا للفاعل فهو حق صريح ولكنه لا يجدي في حل ما اشكل على الاصحاب لا استدلال عليه لان الشان اولا في اثبات ان كون الفعل بعنوانه الواقع في حيز الطلب اختياريا الذي هو من شرائط الاطاعة من مقومات المطلوب وانه لا يسقط الطلب الا بحصوله عن قصد وارادة فانا لا نرى فرقا بين ان يقول الشارع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الخ او يقول اغسلوا اثوابكم من ابوال ما لا يؤكل لحمه فاثبات ان الاول لا يسقط طلبه الا مع القصد دون الثاني يحتاج الى اقامة برهان زائد على هذه العبارة المشتركة بين التكليفين وثانيا ان هذا المقدار من القصد الموجب لصيرورة الفعل بعنوانه الواقع في حيز الطلب اختياريا لا يكفي في وقوعه عبادة كما ستعرف وان اراد ان الفعل لا يسند حقيقة الى الفاعل الا بعنوانه المقصود فالغسل لا يضاف حقيقة الى الفاعل الا اذا قصده فيدل على وجوبه نفس الخطاب الدال على وجوب الغسل عليه لكن علم من الخارج سقوط الطلب في التوصليات بمجرد حصول المتعلق وان لم يسند الى الفاعل فهو الفارق بين المقامين ففيه بعد التسليم ان قصد ايجاد الفعل بعنوانه الذي تعلق به الطلب بل ولو بعنوان كونه مطلوبا مع قصور اللفظ عن ايجاب ايجاده بهذا العنوان كما ستعرف في محله انه غير قصد القربة والاطاعة المعتبرة في ماهية العبادات فقصد ايجاد الفعل بعنوان كونه غسلا مثلا او كونه هو الغسل الواجب لغرض من الاغراض غير داعي القربة والامتثال يجعله فعلا اختياريا صادرا عن المكلف بعنوانه المقصود لكنه لا يصح وقوعه عبادة ما لم يقصد بفعله الامتثال والتقرب فالنية المبحوث عنها في باب الوضوء ونحوه هي هذه النية المعتبرة في العبادات لا النية الموجبة لصيرورة الفعل فعلا اختياريا مستندا الى المكلف وما افاده قده بمعزل عن اثباته نعم لو دل دليل على انه يشترط في صحة المامور به حصوله في الخارج بعنوان كونه اطاعة اتجه الاستدلال لا لاعتبار قصد العنوان بما ذكره لكنك عرفت انه على هذا التقدير لا حاجة الى تجشم الاستدلال له بالمقدمات البعيدة بعد شهادة العرف والعقل بكون القصد من مقومات مفهوم الاطاعة وانها عبارة اخرى عن ايجاد الشيء بقصد الامتثال **وكيف كان** فلنشرع فيما نحن بصدده **فنقول** اذا تعلق امر الشارع بفعل شيء فهل الاصل والقاعدة الاولية او الثانوية التعبدية يقتضي اشتراط اتيان المامور به بعنوان الاطاعة في سقوط الامر او يقتضي سقوطه بمجرد ايجاد المامور به في الخارج ولو لم يكن بداعي امتثال الامر **وجهان** بل قولان مما يمكن ان يستدل به للاول **امور الاول** ان المتبادر من امر المولى عبده بشيء ايجاب ايجاده لاجل انه امره فحصول الاجزاء بمجرد تحققه في الخارج لا بداعي الامر خلاف ظاهر الامر وفيه ان دعوى استفادته من مدلول الخطاب فاسدة جدا اما اولا فلان المادة في الطلبات موضوعة لمعانيها الواقعية والطلب انما تعلق بايجادها بعناوينها المخصوصة بها الواقعة في حيز الطلب واما كونها بعنوان الاطاعة والامتثال فهو تقييد آخر في الواجب لا يستفاد من المادة ولا من الهيئة فكيف يصح اسناده الى ظاهر الدليل **وثانيا** ان الاستفادة من نفس ذلك الخطاب غير معقولة لان مرتبة الاطاعة متاخرة عن الطلب لتاخرها عن موضوعه فلا يعقل اخذها قيدا للكلام فضلا عن اعتبارها عنوانا للموضوع فلو فرض اعتبارها في الواجب فلا بد من ان يكون بدليل آخر وبما ذكرنا ظهر ما في عكس هذا التوهم وهو الاستدلال باطلاق الكلام لنفي اعتبار قصد الاطاعة واثبات ان الاصل في الواجب كونه توصليا توضيح ما فيه ان الاستدلال باطلاق الكلام فرع صلاحيته للتقييد حتى يكون ترك القيد دليلا على عدم ارادته وقد عرفت امتناع اخذه قيدا في الخطاب فلا يصح التمسك بالاطلاق **الامر الثاني** حكم العقل بوجوب اطاعة الواجبات وهي عبارة عن اتيان المامور به بقصد الامتثال وفيه ان حكم العقل بوجوب الاطاعة فرع بقاء الوجوب وعدم سقوط الامر بحصول ذات الواجب في الخارج وهذا مبني على كون الاطاعة من حيث هي مقصودة للامر في اوامره وكونها بهذه الصفة مما لا يدركه العقل وانما يحكم بوجوبها توصلا الى اسقاط التكليف بايجاد المكلف به على نحو تعلق به غرض الامر ولذا لو علم بحصول غرضه في الخارج ولو من غير هذا الشخص كما في التوصليات لا يحكم بوجوب الاطاعة لا لكونه تخصيصا في الحكم العقلي اعني وجوب الاطاعة بغير التوصليات بل لكون حكم العقل بالوجوب مقدميا فيرتفع عند حصول ذي المقدمة والمفروض عدم دلالة الخطاب على وجوبها عدا المادة وعدم نهوض دليل آخر على اعتبار عنوان الاطاعة في قوام ماهية الواجب الواقعي الذي تعلق غرض الامر بتحققه في الخارج على ما سيتضح تصويره في الواجبات التعبدية فالاصل عدم وجوبه واعتباره في ماهية الواجب ولا نعني بالاصل اصالة الاطلاق حتى يتوجه علينا فساده في حد ذاته

كما عرفت وفرضا اهمال الدليل ثانيا بل المقصود اصالة براءة الذمة عن وجوب اتيان الواجب بهذا العنوان كغيره من الشرائط والاجزاء التي يشك في اعتبارها في الواجب لان المناط في جريان اصل البراءة هو الشك في ايجاب الشارع امرا يكون بيانه وظيفة له سواء كان الواجب نفسيا او غيريا على ما تقرر في محله وهذا المناط محقق فيما نحن فيه لان تعلق غرض الامر في اوامره بامتثال الاوامر على نحو يكون الاطاعة والامتثال فيها مقصودة بالذات لا لاجل الوصلة الى تحصيل الغرض امر لا طريق لنا اليه الا من قبله فالعقاب عليه من دون بيان غرضه قبيح ولا ينافي هذا ما ذكرنا سابقا من عدم امكان اخذه قيدا في الخطاب الذي دل على وجوب المامور به اذ لا تنافي بين الامرين فعليه بيان مقصوده من امره بخطاب آخر كما هو الشان في جميع الواجبات التعبدية التي استكشفنا شرطية الاطاعة فيها في حصول الغرض من دليل مستقل كالاجماع والضرورة توضيح المقام انه اذا امر المولى عبده بشراء اللحم فربما يتعلق غرضه بتحصيل اللحم واحضاره عنده ليصرفه في حوائجه وربما يقصد بذلك اطاعة العبد اما تمرينا او لاغراض اخر مما في نفس المولى فان كان من هذا القبيل يجب عليه اعلامه حتى لا يقتصر في رفع اليد عن الاوامر بحصول متعلقاتها في الخارج ولو من دون قصد الاطاعة والا يقبح عقابه لو اقتصر في رفع اليد عنها بذلك معتذرا بجهله بالمقصود والحاصل انه كما يقبح العقاب على التكاليف الا بعد بيانها كذلك يقبح العقاب على تفويت الغرض الباعث على التكليف لو كانت معرفته محتاجة الى بيان زائد مغاير لبيان اصل التكاليف **وتوهم** عدم الحاجة الى بيان زائد فيما نحن فيه بعد استقلال العقل بوجوب الاطاعة **مدفوع** بما عرفت من ان حكم العقل بوجوب الاطاعة للتوصل الى حصول ذات المامور به الموجب لارتفاع الطلب وسقوط التكليف فلا يعقل بقاؤه بعد حصول الواجب في الخارج بل ولا مع الشك فيه ما لم يكن اصل موضوعي يحرز به بقاء الامر اذ لا يعقل ان يحكم العقل بوجوب ايجاد شيء بقصد الامتثال ما لم يحرز كونه بالفعل مامورا به **ان قلت** لا يجوز رفع اليد عن الاطاعة التي استقل العقل بوجوبها بمجرد احتمال سقوط الامر وحصول الغرض بل لا بد من القطع بالفراغ لقاعدة الشغل فما نحن فيه من قبيل الشبهات المصداقية التي يجب فيها الاحتياط **قلت** ان اريد بذلك اعمال القاعدة بالنسبة الى وجوب الاطاعة الذي هو حكم عقلي فقد عرفت ان بقاءه على تقدير حصول المامور به بل ومع الشك فيه الموجب للشك في بقاء الطلب غير معقول ما لم يحرز موضوعه ولو بالاصل وان اريد اعمالها في متعلقه بدعوى انه متى ثبت تعلق التكليف بشيء لا يجوز رفع اليد عنه ما لم يحصل القطع بحصول المكلف به على نحو تعلق به غرض الامر لان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ففيه انه لا شك ولا شبهة في سقوط التكليف وارتفاع الطلب على تقدير اتحاد غرضه من اوامره فيما يكون بيانه وافيا ببيانه واحتمال تعلق غرضه بامر يقصر عن افادته ما بينه من التكاليف المستلزم لبقاء الامر مدفوع بالاصل **ان قلت** مقتضى الاصل بقاء التكليف وعدم سقوط الطلب بمجرد حصول متعلقه في الخارج كيفما اتفق فاستصحاب التكليف حاكم على قاعدة البراءة **قلت** الشك في بقاء التكليف مسبب عن الشك في تعلق الطلب النفس الامري والتكليف الواقعي بما يقصر عن افادته الخطاب الشرعي وهو منفي بالاصل والقاعدة فلا يبقى معهما مجال لاستصحاب التكليف كما لا يخفى على المتامل **ثم** ان في المقام توهمات اخر مقتضية لوجوب الاحتياط وكون الاصل في الواجبات التعبدية كلزوم تحصيل القطع بحصول غرض المولى اما لكون الغرض عنوانا في الواجبات او لكون القطع بحصوله من وجوه الاطاعة وسياتي بعض الكلام فيه وفي غيره من التوهمات التي لا اختصاص لها بالمقام بل لو تمت لعمت الاجزاء والشرائط المشكوكة مطلقا وتمام الكلام فيها موكول الى محله والمقصد الاهم في المقام اثبات عدم الفرق بين هذا الشرط وبين غيره من الشرائط المعتبرة في الواجبات التي يرجع فيها مع الشك الى البراءة كما تقرر في محله وسياتي لذلك مزيد توضيح في الفروع الاتية ان شاء الله **الامر الثالث** مما يستدل به للقول بان الاصل في الواجبات التعبدية الادلة السمعية من الكتاب والسنة مثل قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله ع انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى وقوله ع لا عمل الا بالنية ويرد على الجميع اجمالا انه لو كان مفادها كما تخيله المستدل للزم فيها تخصيص الاكثر المستهجن لان الواجبات التوصلية في الشرعيات اكثر من التعبديات بمراتب مع ان سياقها يابى عن التخصيص وتفصيل الجواب اما عن اية الاطاعة فبانها مسوقة للارشاد الى ما يستقل به العقل وليس الطلب فيها مولويا حتى يصلح لتقييد الواجبات الواقعية بالاطاعة لان الطلب المولوي انما يتعلق بالموارد القابلة لان يتعلق بها تكليف شرعي والاطاعة ليست منها لانه متى اوجب الشارع شيئا فقد وجبت اطاعته قهرا بحكم العقل والا لم يجب اطاعته في الامر بالاطاعة ايضا كامره بغير ذلك الشيء وليس له الترخيص في ترك اطاعة امره بذلك الشيء مع بقاء ذلك الشيء على وجوبه لرجوعه الى التناقض فوجوب الاطاعة وحرمة المعصية كطريقية العلم وزوجية الاربعة وغيرها من لوازم الماهيات لا يتعلق بها جعل مستقل وانما تجعل بنفسها بجعل متعلقاتها فليس امره بالاطاعة الا تاكيدا لما كان العقل حاكما به لولا هذا الامر وقد عرفت ان حكم العقل

بوجوب الاطاعة لا يكفي في افادة كون النية شرطا في الواجبات هذا ولكن لقائل ان يقول ان هذا فيما اذا لم يقصد من الامر بالاطاعة الا البعث والتحريك على الخروج من عهدة تلك الاوامر على حسب ما كان العقل حاكما بوجوبه واما لو اريد به الوجوب الغيري وبيان كون المقصود بتلك الاوامر ايجاد متعلقاتها بعنوان الاطاعة كما هو مقصود المستدل فليس وجوبها الا شرعيا مولويا كما تقدمت الاشارة اليه في صدر المبحث **بل** وكذا لو اريد اثبات وجوبها لذاتها لا لكونها وصلة الى حصول المامور به بان تكون نفس الاطاعة من حيث هي محبوبة للمولى ومتعلقا لاوامره ايضا كذلك فيجب ح على المكلف مهما امكن حفظا لاوامر المولى عن السقوط بلا حصول عنوان الاطاعة مقدمة لامتثال الامر بالاطاعة فلو قصر في ذلك الى ان تحقق ذات المامور به استحق المؤاخذة بمخالفة الامر بالاطاعة دون الامر المتعلق بذات الشيء الذي سقط بحصول متعلقه **فالاولى** في الجواب عن الاية هو ما اشرنا اليه من ان المتبادر منها كونها ارشادا الى ما يستقل به العقل نظير قول الوعاظ اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولو سلم ظهورها في الطلب المولوي فالمتبادر منها هو المعنى الثاني اي كونها مطلوبة بالذات لا بالغير فان الاصل في الواجبات كونها نفسية لا غيرية وهو خلاف مقصد المستدل واما قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فهي ظاهرة في ارادة التوحيد ونفي الشرك كما يشهد به كلمات جماعة من المفسرين على ما حكاه عنهم شيخنا المرتضى ره ويؤيده كون الاية مسوقة في عداد الآيات المسوقة لبيان احوال الكفار والمشركين فالمراد بالعبادة في الاية كغيره من الموارد التي تعلق الامر بها هو الاعتراف والتدين بالعبودية لله بلا شريك فاللام اما بمعنى الباء كما في قوله تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين كما يشهد لذلك عطف اقامة الصلوة وايتاء الزكوة فان المتسابق الى الذهن ارادة تعلق الامر بهما لا كونهما غايتين لسائر الاوامر فيكون الحصر اضافيا كما في قوله تعالى قل انما امرت ان اعبد الله ولا اشرك به او انها للغاية ولكنها اجنبية عما اراده المستدل ولو سلم ظهورها في ارادة العبادة بالمعنى المصطلح التي هي اثر التدين بالعبودية وكونها بهذا المعنى غاية لجميع الاوامر كما اراده المستدل فهو ايضا لا يجديه في اثبات مطلبه لان جعل العبادة بهذا المعنى غاية لجميع الاوامر لا يدل على ان الغرض تعلق في الجميع بايجادها بداعي الامر لصدق الغاية على الواجبات التوصلية التي وجب مقدمة للعبادة هذا مع ان كون العبادة عن اخلاص غاية للامر كما هو مفاد الاية غير كونها شرطا لصحة المامور به كما هو المدعى اللهم الا ان يقال ان قصر الغرض على ذلك كما هو ظاهر الاية يستلزم الاشتراط لانه اذا لم يكن المقصود بالطلب الا ايجاد المطلوب بوجه خاص يكون ايجاده لا بهذا الوجه مخالفا للمامور به الواقعي الذي تعلق به الغرض من الامر فلا يصح **واما** الاخبار ففيها انه يتعذر تطبيقها على ما اراده المستدل فضلا عن ظهورها فيه قال شيخنا المرتضى ره **واما** الاخبار فحملها على ظاهرها ممتنع وعلى نفي الصحة بمعنى ترتب الاثر موجب للتخصيص المخل للكلام بالمخل الآن براد من النية مطلق قصد الفعل فيراد من الروايات ان الفعل الغير المقصود لا يعد من اعمال الفاعل لانه صادر من غير قصده وارادته فان من اكرم رجلا لا يقصد انه زيد لم يكن اكرام زيد بهذا العنوان من افعاله الاختيارية فالعمل عمل من حيث العنوان المقصود دون غيره من العناوين الغير المقصودة لكن هذا المقدار لا ينفع فيما نحن فيه لانا نطالب بدليل وجوب كون الوضوء بعنوانه الخاص عملا اختياريا للمكلف لم لا يكفي كغسل الثوب بحصوله من المكلف ولو من دون قصد لعنوانه بان يقصد الفعل لعنوان آخر فيتبعه حصول هذا العنوان من دون قصد فدعوى بقاء هذه الاخبار على ظواهرها من ارادة الحقيقة والتمسك بها فيما نحن فيه خطأ فاحش مع ان ارادة ظاهرها يشبه الاخبار عن الواضحات مع ان في بعض تلك الروايات ما يمنع من ذلك مثل قوله ع لا قول الا بالعمل ولا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة السنة وفي آخر لا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة فالاظهر في هذه الاخبار حمل النبويين منها على ارادة نفي الجزاء على الاعمال الا بحسب النية فالعمل لا يكون عملا للعبد يكتب له او عليه الا بحسب نيته فاذا لم يكن له نية فيه لم يكتب اصلا واذا نوى كتب على حسب ما نواه حسنا او سيئا واما قوله ع لا عمل الا بنية فالظاهر منه ارادة العمل الصالح وهي العبادة المنبعثة عن اعتقاد النفع فيه **انتهى** كلامه رفع مقامه **اقول** الظاهر ان مراده ره من العنوان الخاص هو العنوان الذي وقع في حيز الامر من حيث كونه مامورا به والا فقد عرفت فيما سبق ان اقامة البرهان على ارادة كون الغسل مثلا بعنوان كونه غسلا اختياريا ايضا لا ينفع المستدل في اثبات مدعاه فليتامل **المرحلة الثانية** في بيان حقيقة النية وهي لغة وعرفا بل وشرعا ارادة الشيء والعزم عليه والقصد اليه عن الصحاح نويت كذا اذا عزمت عليه وفي المجمع النية هي القصد والعزم على الفعل وهذا اجمالا لا اشكال فيه بل ولا خلاف ظاهرا في ذلك **واما** ما نسب الى المشهور من ان النية عندهم هي الصورة المخطرة بالبال وانها حديث نفسي ممتد وانها عندهم مركبة لا بسيطة فهو على الظاهر اشتباه نشأ من الغفلة عن مرادهم فان مقصودهم بحسب الظاهر ان النية عبارة عن الارادة التفصيلية المنبعثة عن تصور الفعل وغايته فالصورة المخطرة مقدمة للنية لا نفسها كما يشهد لذلك ما في كلماتهم من تفسيرها بانها ارادة تفعل بالقلب واما الامر المغروس في الذهن الباعث في النفس الموجب لاتصاف مجموع العمل بكونه

في بيان حقيقة النية

علا اختياريا المعبر عنه في لسان المتاخرين بالداعي الى الفعل فلا يسمى نية عندهم بل لا يصدق الارادة والقصد عليه حقيقة لديهم بل هو من آثار النية السابقة واحكامها ويعبرون استدامته الى آخر العمل حتى يتصف تمام العمل بكونه اختياريا صادرا من قصد وارادة ويعبرون عنها بالاستدامة الحكمية واما المتاخرون الذين خالفوهم في ذلك فذهبوا الى ان النية اعم من تلك الارادة التفصيلية ومن ذلك الامر المركوز في الذهن فان هذا الامر الباقي ايضا من سنخ الارادة وقد صرح المحقق الطوسي قده في التجريد بذلك حيث قال والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق من تلك لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى آخرها انتهى **وتوضيح** محل الخلاف انهم بعد اتفاقهم ظاهرا على ما يشهد به حكم العقل والعقلاء في ان حدوث النية الباعثة على الفعل لا بد وان تكون منبعثة عن تصور الفعل وغايته اختلفوا في ان النية هل هي هذه الارادة التفصيلية ام هي اعم منها ومما يبقى مركوزا في الذهن مؤثرا في اتصاف اجزاء العمل بكون كل منها عملا اختياريا كالمجموع قال شيخنا المرتضى ره بعد تحريره محل النزاع كما حررناه ويمكن ان يجعل خلافهم بعد اتفاقهم على كون النية هي الارادة التفصيلية الموقعة على الاخطار في ان المعتبر مقارنة تلك الارادة لنفس المامور به او يكفي مقارنتها لما يتعلق به مما يعد معه فعلا واحدا والاظهر في كلماتهم جعل محل الخلاف هو الاول انتهى **اقول** وجه الاظهرية ظاهر **وكيف** كان فالاقوى ما اختاره المتاخرون لعدم الدليل على اعتبار اقتران المامور به بالارادة التفصيلية المتصلة به بعد صدق الاطاعة والعبادة عقلا وعرفا على فاقدتها ويشهد بذلك حكم العقلاء قاطبة بكون العبد الذي لم يلتفت الى امر المولى بشراء اللحم فقام من مقامه ولبس ثيابه ومشى الى السوق واشترى اللحم بداعي امر المولى مطيعا ولو لم يلتفت تفصيلا الى الامر حال ايجاده الفعل المامور به **قال** في الحدائق حاكيا عن بعض المحققين من متاخري المتاخرين انه لما كانت النية عبارة عن القصد الى الفعل بعد تصور الداعي له والحامل عليه والضرورة قاضية كما نجده في سائر افعالنا بانه قد يعرض لنا مع الاشتغال بالفعل الغفلة عن ذلك القصد والداعي في اثناء الفعل بحيث انا لو رجعنا الى وجداننا لرأينا النفس باقية على ذلك القصد الاول ومع ذلك لا نحكم على انفسنا ولا يحكم علينا غيرنا بان ما فعلنا وقت الذهول والغفلة بغير نية وقصد بل من المعلوم انه لو كان ذلك القصد والداعي السابقين كان الحكم للعبادة كذلك اذ ليس العبادة الا كغيرها من الافعال الاختيارية للمكلف والنية ليست للعبادة الا عبارة عما ذكرنا ثم قال انه كما يجوز صدور الفعل بالارادة لغرض مع الذهول في اثنائه عن تصور الفعل والغرض مفصلا فكذلك يمكن صدوره بالارادة لغرض مع الذهول عنها مفصلا في ابتداء الفعل ايضا اذا تصور الفعل والغرض في زمان سابق عليه وذلك باعث على صدور الفعل في هذا الزمان والضرورة حاكمة ايضا بوقوع هذا الغرض عند ملاحظة حال الافعال فح يجوز ان يصدر الوضوء لغرض الامتثال والقربة باعتبار تصوره وتصور ذلك الغرض في الزمان السابق فيلزم ان يكون ذلك الوضوء ايضا صحيحا لما عرفت من عدم لزوم شيء على المكلف زائدا على هذا المعنى فبطل القول بمقارنة النية لاول الافعال **انتهى** كلامه المحكي عن بعض المحققين وفي حاشية النسخة الموجودة عندي انه هو المحقق الفيلسوف الشيرازي في شرحه على اصول الكافي انتهى ولا تتوهم ان اعتبار هذا القيد في ماهية الاطاعة في الشرعيات لعله لدليل تعبدي شرعي كقيد الاخلاص مثلا فلا يتم الاستدلال للمدعى بما تشبثنا به من صدق الاطاعة عرفا اذ لم يظهر من احد من القائلين به دعواه بل لم يستندوا في ذلك الا الى كون النية عبارة عن ذلك وهي من مقومات الاطاعة عقلا وعرفا هذا مع ان هذا الاحتمال مدفوع بالاصل وغيره كما ستوضح لك في بعض التفاصيل التي التزموا باعتبارها في النية انه **المرحلة الثالثة** في تعيين المنوي يجب ان يقصد ايقاع الفعل الخاص الذي تعلق به الامر امتثالا للامر المتعلق به وهذا لا يتحقق الا بعد تصور الفعل بجميع قيوده التي لها مدخلية في تعلق الطلب به اذ لو لم يتصوره كذلك لا متنع وقوعه امتثالا للامر المتعلق به مثلا لو امر بغسل الثوب للصلوة واراد امتثال هذا الامر يجب عليه ايقاع الغسل بعنوان كونه مقدمة للصلوة بداعي الامر المتعلق به واما قصد مطلق الغسل فلا ينفع في حصول الامتثال لان مطلق الغسل لم يتعلق به امر حتى يقع امتثالا له وما تعلق به الامر ليس الا الغسل بعنوان المقدمية وهو لم يقع بهذا العنوان لما وقع عن قصد غير مامور به وما هو المامور به غير مقصود والحاصل انه لا بد في حصول الامتثال من اتيان الفعل على الوجه الذي تعلق به الامر لا غير وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال والخلاف في تشخيص بعض القيود التي لها مدخلية في تعلق الطلب فانها على اقسام **منها** ما يكون محققا لنفس العنوان المامور به كالقيود المنوعة للطبيعة كما لو كلف باحضار حيوان ناطق او بشرب ماء الورد وهذا القسم من القيود مما لا تامل في وجوب قصده **ومنها** ما ليس من مقومات الماهية بل هي من عوارضها التي بها يمتاز الفرد المامور به عن غيره سواء لم يكن ذلك الغير مامورا به اصلا او كان ولكن لم يكن بهذا الامر وهذا كتقييد الصلوة بكونها ظهرا او عصرا او صبحا او نافلتها او النوافل المبتدئة او الصلوات المبتدعة فان لكل منها خصوصيات بها اختلفت احكامها وتعددت اوامرها وهذا

في تعيين المنوي

القسم ايضا مما لا اشبهة فيه فى لزوم تصور القيد اجمالا وتميز المقيد عما عداه اذا كان هذا القيد الذى فرضناه مأخوذا فى عناوين الادلة الشرعية على سبيل التقييد كالامثلة المتقدمة بخلاف ما لو لم يوخذ قيدا فى عناوين الادلة كما سيتضح وجهه انشاء الله ووجه الحاجة الى تصور القيد فى القسم المزبور ما اشرنا اليه من وجوب تشخيص المأمور به فى حصول الامتثال لان مطلق الصلوة فى المثال المفروض ليس موضوعا للوجوب لانها قد تقع مندوبة ولو بالنسبة الى غير هذا المكلف او بالنسبة اليه فى غير هذا الوقت بل قد تقع محرمة فالوجوب انما تعلق بالصلوة المقيدة التى هى المشتملة على المصلحة الوجوبية دون غيرها فهى المأمور بها وهى التى تدعو الغاية الحاصلة من فعل المأمور به الى فعلها دون فعل مطلق الصلوة وما يتوهم من ان المحوج الى قصد القيد هو اشتراك العنوان بين فردين مأمور بهما فعلا ليتميز امتثال احد الامرين عن الاخر فلا حاجة الى هذا القصد الا فى صورة تنجز الامرين دون ما لو لم يتنجز فى حقه الا احدهما او لم يكن الاخر مأمورا به راسا مدفوع بما بيناه فى وجه الحاجة من ان المحوج الى المميز هو لزوم تصور الفعل على الوجه الذى به صار متعلقا للامر اذ تصوره وقصده على غير ذلك الوجه لا يصح معه كون الداعى الى فعله هو القرب الحاصل من امتثال هذا الامر ولكن خبير بان ما ذكرناه وجها لوجوب تصور القيد انما يتم فيما لو انحصر تعيين موضوع الامر بذلك واما لو امكن تشخيصه بوجه اخر كما لو كان احد الفردين واجبا والاخر مستحبا كفى بقصد الصبح ونافلته او لم يكن الاخر مأمورا به اصلا فنوى ايجاد الصلوة الواجبة او ما وجب فى حقه فعلا فقد قصد الاتيان بالفرد المأمور به وان لم يلتفت الى كونه صبحا او مع الجهل بعنوانه او التردد بينه وبين غيره لما عرفت من ان وجه الحاجة الى تصور القيد تميز المأمور به عن غيره وهو حاصل فى الفرض كما ان قصد كونه ظهرا ممن وجب عليه الظهر او نافلته مغن عن قصد الوجوب والاستحباب قال فى الذكرى لو نوى فريضة الوقت اجزء عن نية الظهر او العصر لحصول التعيين اذ لا مشارك لها هذا اذا كان فى الوقت المختص اما فى المشترك فيحتمل المنع لاشتراك الوقت ووجه الاجزاء ان قضية الترتيب تجعل الوقت مختصا بالاول ولو صلى الظهر ثم نوى فريضة الوقت اجزء وان كان فى المشترك انتهى **ومنها** ما لا يكون اعتباره تقييدا فى عناوين الادلة بمعنى ان القيد الملحوظ فى نظر الامر ليس مما اخذ قيدا للفعل بان يكون من قيوده المعتبرة كما اذا امر باكرام رجل او بعتق رقبة او صوم يوم فان تخصيص الحكم بفرد ما ليس لاجل كون الطبيعة الحاصلة فى ضمنه قسما خاصا من مطلق الطبيعة وقد تعلق الغرض بايجاده بالخصوص حتى يعتبر تميزه عما عداه بل لان الغرض لم يتعلق الا بايجاد الطبيعة من حيث هى فى ضمن مصداق من مصاديقها فمتى تحققت الطبيعة فى ضمن شئ من مصاديقها فقد حصلت المهية المأمور بها فمتى قصد ايجاد الطبيعة فى الخارج امتثالا للامر فقد قصد الاتيان بعين الطبيعة المأمور بها فلا يعتبر فى مثل الفرض الالتفات الى كون المأتى به فردا من الطبيعة بل يكفى فى حصول الامتثال تصور نفس المهية وارادة ايجادها فى الخارج التى هى ملزوم لارادة ايجاد الفرد المأمور به **اذا عرفت** ان هذا النحو من الخصوصية ليس من عوارض المهية المتنوعة بها بل هى من لواحق وجودها ظهر لك انه لا يعقل ان يتعدد الامر بالطبيعة بملاحظتها وتعدده او فى ان القيود المنوعة للطبيعة ككون الصلوة ظهرا او عصرا ونافلة او فريضة لما كانت سببا لاختصاص موضوع الامر بقسم منها لا يمنع تعلق الامر الالزامى بقسم منها من تعلقه بالقسم الاخر وهذا بخلاف الخصوصية التى نتكلم فيها فان ملاحظتها قيدا فى المأمور به مانعة من تعلق امر اخر بفرد اخر فان معنى اعتبار خصوصية الفرد قيدا ان فردا من الطبيعة لا ازيد هو الواجب وهذا يناقض الامر بايجادها فى ضمن فرد آخر فلو امر بفرد اخر للزم ان لا تكون خصوصية تحققها فى ضمن فرد قيدا فى المطلوب فمآل الامرين الى امر واحد بفردين من تلك الطبيعة لانه بعد ان فرضنا ان الامر الاول تعلق بصرف الطبيعة من حيث هى بلحاظ وجودها فى ضمن فرد ما ولم يلاحظ فيها جهة تقييد اصلا فان تعلق بها امر ثانيا فان لم يلاحظ فى الامر الثانى ايضا الا ايجادها فى ضمن فرد ما فلا بد من ان يكون الامر الثانى تاكيدا للاول وان اريد منه ايجادها فى ضمن فرد آخر فالمحصل من الامرين وجوب ايجاد تلك الطبيعة المتحدة بالذات فى ضمن فردين فلا يتوقف امتثال شئ من الامرين الا على تصور نفس المهية وايجادها بداعى الامر وهذا بخلاف القيود المنوعة كما عرفت سابقا نعم يعقل تعلق امر آخر من غير سنخ الطلب الموجود بان يكون الاول الزاميا والاخر ندبيا اذ لا يمنع مراعاة الخصوصية الا من تعلق طلب من سنخ الموجود لا من سنخ آخر فلو كان لفعل كالذكر فى السجود مثلا مصلحة مقتضية لمحبوبيته على الاطلاق او المحبوبية ايجاده فى ضمن افراد متعددة لكن على وجه لا يرضى الامر بترك الجميع بل على وجه لا يرضى بتركه راسا او انه بلحاظ هذه المصلحة يرضى بترك الجميع لكن فيه مصلحة اخرى مقتضية لايجاب فرد منه لا ازيد فح يتعلق بذلك الفعل حكمان احدهما الوجوب بلحاظ تحققه فى ضمن فرد ما والاخر الاستحباب بلحاظ تحققه فى ضمن ما زاد على القدر الواجب فح فما ياتى به المكلف اولا لا يقع الا واجبا وما ياتى به ثانيا لا يقع الا مندوبا ولو كان ندبيا فى الحصول لان الطبيعة اذا عرض لها صفة الوجوب بلحاظ وجودها فى ضمن فرد ما فاول ما تتحقق تلك الطبيعة فى ضمن فرد يقع ذلك الفرد مصداقا للواجب ان نوى بفعله امتثال الامر الاستحبابى لان القصد لا يغير الشئ عما هو عليه

من صفة الوجوب نعم ربما يكون مثل هذا القصد مفسدا للعمل اذا كان عبادة بناء على ان قصد الخلاف مضر كما سيأتى الكلام فيه لكنه على تقدير صحته كما هو المفروض لا يعقل ان يتصف الا بالوجوب وما ياتى به ثانيا لا يقع الا ندبا لزوال صفة الوجوب بحصول الواجب فلم يبق فيها بعد حصول مقدار الواجب فى الخارج الا الرجحان الغير المانع من النقيض ولو كان مما يمكن ايجادهما دفعة كالوامر باعطاء درهم وجوبا ثم امره باعطاء درهم آخر ندبا فاوجدهما بفعل واحد وفى زمان واحد لا يتصف ما اوقعه الا بصفة الوجوب لا ان ما اتى به افضل فردى الواجب لاشتماله على مصلحة كلا الامرين ولو اوجدهما تدريجا فكالصورة السابقة كما لا يخفى وقد ظهر مما قررنا لك ان اشتراك الفعل فى هذا القسم بين الوجوب والاستحباب انما هو بالقوة لا بالفعل لانه ما دام معروضا للوجوب لا يتصف بالاستحباب وما دام متصفا بالاستحباب لا وجوب له فلو نوى بفعله امتثال الامر المنجز فى حقه المتوجه اليه فعلا اجزئه عن قصد الوجوب والاستحباب كما ان قصد القيد فى القسم السابق كان مجزيا عن ذلك فلا يتوجه ما اورده فى التذكرة بقوله اما الفرضية والندبية فلا بد من التعرض لهما عندنا لان الظهر يقع على وجهى الفرض والندب كصلوة الصبى ومن اعادها للجماعة فلا يتخصص لاحدهما الا بالقصد اذ ليس لما تنجز فى حقه طلبه فعلا الا وجه واحد وان كان ذاته قابلة للوجوه باعتبار اختلاف احوال المكلف دون المهية الواقعة فى حيز الطلب هذا مع انه لا حاجة الى تشخيص مثل هذه الوجوه الغير المنوعة للطبيعة لان المعتبر فى باب الاطاعة انما هو تعيين المهية الواقعة فى حيز الطلب وايجادها بداعى امتثال الامر وهذا المعنى لا يتوقف حصوله فى هذا القسم على تصور الوجوب او الاستحباب نعم قد يقع الحاجة الى تصورهما فى القسم السابق اذا تعذر معرفة الفعل المقيد الواقع فى حيز الامر لجهالة القيد فيجعل فى مثل هذا المورد عنوان الوجوب معرفا اجماليا للقيود المعتبرة **واما** الخصوصيات الملحوظة فى هذا القسم الموجبة لقصر الحكم على بعض محصلات الطبيعة فلا يجب تصورها فى حصول الاطاعة الا بناء على القول بوجوب معرفة وجه الوجوب لو فسرناه بالمصالح والمفاسد المقتضية للحكم وستعرف ضعفه انشاء الله وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكره شيخنا المرتضى ره فى توجيه مذهب المشهور القائلين بوجوب قصد الوجه فى هذا القسم من لزوم تصور الفعل بجميع خصوصياته وقصد الوجه معرف لها وكاشف عنها ثم اورد عليهم بكفاية قصد امتثال الامر المتوجه اليه فعلا عن ذلك لا يخلو من نظر واعترض شارح الروضة على ما حكى عنه على القائل باعتبار قصد الوجوب والندب مستدلا عليه بوجوب ايقاع الفعل على وجهه انه ان اريد وجوب ايقاع الفعل على وجوهه وصفاته وخواصه التى تعلق الامر بالفعل مقيدا بها فهو مسلم لكن الوجوب والندب ليسا من ذلك وان اريد ايقاعه على وجوه الامر فغير مسلم بل لا محصل له توضيح الاعتراض ان الوجوب والاستحباب من مراتب الطلب فلا يعقل جعلهما من مميزات المطلوب واوصافه لتاخر رتبتهما عنه والواجب على العبد تشخيص المطلوب لا تعيين مراتب الطلب فقصد الوجوب والاستحباب لا يرجع الى محصل واجيب عنه بان القائل باعتباره لا يقول به لكونهما من العوارض المشخصة للفعل حتى يتوجه عليه الاعتراض بل يجعلهما معرفا لها وكاشفا عنها ولكنك عرفت اختصاص الحاجة الى التميز بالقسم السابق مع ان القائل باعتبار قصد الوجه يقول به مطلقا فالاعتراض متوجه عليه بالنسبة الى القسم الاخير جزما نعم له دفعه فى القسم السابق بما ذكر فى الجواب لكن يتوجه عليه ايضا كفاية تصور القيد فى حصول التميز والاستغناء به عن قصد الوجه فلا ينحصر التعيين بذلك كما انه لو بنينا على لزوم تصور الخصوصيات الملحوظة فى نفس المولى الموجبة لقصر الحكم على بعض الافراد فى القسم الاخير لقلنا بكفاية قصد امتثال الامر المنجز عليه فعلا فى ذلك من دون حاجة الى تصور خصوص الوجوب والاستحباب فلاحظ وتدبر وقد ظهر مما قررنا انه لا يعتبر فى حصول الاطاعة الا تصور كون المأتى به مطلوبا واما تصور كونه على سبيل الحتم والالزام ام على نحو الاستحباب فلا فليس على العبد بعد علمه بجنس الطلب للتكلف باحراز الخصوصيتين بالاجتهاد او التقليد خلافا فالصريح بعض وظاهر اخرين من عدم كفاية ذلك فى الامتثال بل يجب عليه الاستعلام بتقليد او اجتهاد ولكنك عرفت ان الاقوى خلافه وانه لا يعتبر الا احراز كونه مطلوبا فلا يضره الجهل بالخصوصيتين بل لو نوى الوجوب فى المندوب والعكس جهلا صح العمل اذا قصد بفعله امتثال الامر المتعلق به الذى يعتقد انه امر استحبابى لان هذا الاعتقاد لم يؤثر فى خروج الفعل عن كونه ماتيا به بداعى الطلب المتعلق به الذى هو مناط حصول الاطاعة نعم لو لم يقصد بفعله الا امتثال الطلب الا بكونه استحبابيا ففى الصحة اشكال من حيث ان ما نواه غير موجود والموجود غير منوى لكن الاقوى فيه ايضا الصحة كما سياتى تحقيقه انشاء الله وقد ظهر ايضا انه لا وجه لاعتبار ملاحظة الوجوب والندب ووجههما غاية للفعل لانه ان اريد الوجوب والندب الشرعيان ومن وجههما سبب ايجاب الشارع وندبه فقد عرفت انه لا يجب على المطيع الا ايجاد المهية المأمور بها بداعى الامر ولا يتوقف ذلك على احراز مراتب الطلب ولا على احراز سببه بل يكفى فى حصوله علمه بجنس الطلب وايجاده بداعى كونه مأمورا به على سبيل الاجمال هذا مع ان القربة المعلوم اعتبارها غاية فى حصول الاطاعة فى الشرعيات التى هى عبادة عن ايجاد الفعل الذى يحصل به القرب بعنوان كونه كان خالصا مخلصا لله تعالى مغنية عن

قصد الوجه لما اشرنا اليه اجمالا وستعرف تفصيله من ان مناط وقوع الفعل عبادة كونه مقربا اى محبوبا لله تعم وما تيا به بداعى كونه كك
وان معرفة الوجه وقصده على القول باعتباره او قصد جنس الطلب كما هو المختار انما هو لكونه وجها ظاهرا يمتاز به المقرب عن غيره فقصد
ايجاده بعنوان كونه مقربا بداعى كونه كذلك مغن عن قصد وجهه كما ان قصد امتثال الطلب الحتمى او الاستحبابى او جنس الطلب مغن عن
قصد القربة لكونه اخص منها فلا وجه لاعتبارهما معا غاية فى مرتبة واحدة وقد حكى هذا الاعتراض عن بعض تحقيقات الشهيد ره
وان اريد الوجوب والندب العقليان ومن وجههما المصالح والمفاسد الكامنة فى الافعال او غيره ذلك مما ذكروه ففيه انه لا دليل
على اعتباره فى الغاية بل الادلة على خلافه فكيف واكثر العوام لا يعلمون ذلك بل بعض الخواص يعتقدون عدم وجوب كون الفعل الواجب
واجبا عقليا بل يزعمون انه يكفى فى التكليف حسن التكليف ولا يتوقف على حسن المكلف به والحاصل انه لبين على المطيع فى مقام الاطاعة
الا تصور الفعل الخاص الواقع فى حيز الطلب والقصد الى فعله طاعة لله تعم وهذا مما يحصل على مذهب العدلية والاشاعرة المنكرين
للوجوب العقلى والزائد على ذلك الذى يختص تحققه بمذهب العدلية لا دليل على اعتباره **واما** ما نسب الى العدلية وصرح به المحقق
الطوسى فيما حكى عنه من انه يشترط فى استحقاق الثواب على الواجب والمندوب الاتيان به لوجوبه او ندبه او وجههما فالمظنون قويا
بل يكاد يلحق بالمقطوع به ان محط نظرهم بيان اشتراط كون العمل لله تعم فى استحقاق الثواب بان يكون امتثالا لامره تعم او بداعى
شكره او غيره من المصالح الموجبة للامر احترازا عما لو اتى بالفعل لاغراض اخر غير امتثال الامر او الجهات المقتضية له فلا يستحق
بعمله الاجر والثواب كما هو واضح واما تخصيص القول بالعدلية فلانتفاء اصل الاستحقاق على مذهب غيرهم لا لعدم اشتراط قصد
امتثال الامر لديهم فى حصول الاطاعة واما تصريحهم بوجوب جعل خصوص الوجوب والندب غاية لا جنس الطلب فلاجل ان الجنس
لا ينفك عن احدى الخصوصيتين لا لاجل ان للخصوصية مدخلية فى استحقاق الثواب فلا يستحقه لو نوى بفعله امتثال جنس الطلب
المستلزم اطلاقه انتفاء حسن الاحتياط عند التعذر عن معرفة نوع الطلب مع انه لا يظن باحد منهم ان يلتزم بذلك نعم نسب الى ظاهر
السيد ابى المكارم بن زهرة الالتزام بذلك وان كان فى تحقق النسبة تامل كما يظهر وجهه بمراجعة عبارته المحكية عن الغنية وكيف كان
فان عنوا بما ادعوه ما بيناه فهو والا فعليهم اقامة البينة على مدعاهم وانى لهم بها فهذا دليل على عدم ارادتهم الا ما وجهنا به كلامهم
لانه ح يندرج فى القضايا التى قياساتها معها ضرورة انه ان لم يعمل لله تعم لا يستحق منه شيئا وهذا بخلاف ما لو اتى به بداعى امره
فيستحق بذلك اجر المطيعين او بداعى الشكر ان كان وجه وجوبه الشكر فيستحق اجر الشاكرين لا اجر المطيعين وسقوط الامر بعد حصول
الغرض قهرى وان لم يقصد به الاطاعة كما فى التوصليات فتدبر وقد تلخص مما فصلناه ان النية المعتبرة فى العبادات كيفيتها ان
ينوى بفعله الخاص التقرب الى الله تعالى ولا يعتبر قصد الوجوب والندب وانما المعتبر هو قصد القربة التى هى عبارة عن كون العمل
خالصا لله تعم بان يكون اتيا بالفعل امتثالا لامره او موافقة لطاعته او انقيادا لحكمه او اجابة لدعوته او اداء لشكره او تعظيما
لجلاله ولو اتى بالفعل طلبا للزلفة عنده او نيل ثوابه او الخلاص من عقابه او غيرها من الاغراض وان كانت دنيوية فضلا عن الاخروية
مما لا يتوصل اليها الا بالاتيان بالفعل طاعة لله تعم صح اذ لا منافاة بين هذه الاغراض وبين الاخلاص المعتبر فى صحة العمل اذ ليس
غاية تلك الامور فى عرض الاطاعة حتى يخرج الفعل بسببها من الاخلاص بل هى مترتبة عليها فلا تعارضها نعم لو لم يقصد بعمله الا هذه
الامور من دون توسيط طاعة الله تعم يفسد العمل جزما **توضيح** (١) المقام ان الداعى الى اطاعة الله تعالى والتقرب اليه بامتثال
اوامره والتجنب عن نواهيه يختلف باختلاف درجات المطيعين والمتقربين فان منهم من لا يدعوه الى التقرب الا اهلية المطاع
لان يعبد او كون العبادة محبوبة لديهم او ما شابههما مما لا يبعث المطيع على الاطاعة والتقرب الا ما فى نفس المطاع من الاهلية
ونحوها لا الفائدة العائدة الى نفسه وهذه المرتبة اعلى مراتب المقربين وارفع درجات المطيعين لان غايتها اشرف الغايات
ولا ينبغى دعويها الا لمن ادعاها بقوله صلوات الله عليه ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا فى جنتك بل وجدتك اهلا للعبادة
فعبدتك ومعناه انه لا يقصد بعمله الا اهلية المطاع ان الباعث على الفعل اولا وبالذات ليس الا هى لا انه لا يخاف من عقاب الله تعم
ولا يرجو ثوابه ولا يريده بعبادته كما لا يخفى **ومنهم** من يقصد بطاعته التقرب الى الله تعالى من حيث انه فى حد ذاته كمال له وهذه
اعلى الغايات واشرفها لمن يطيع الله تعم لتحصيل الفوائد والغايات لان هذه الفائدة اعظم الفوائد واشرفها والعكوف لديها اخر
منازل السالكين وغاية امال العارفين **ومنهم** من يقصد بطاعته الفوز بالثواب والتخلص عن العقاب ودونهم فى الرتبة من نوى
بطاعته الوصول الى الملاذ الدنيوية التى هى من قبيل الخواص المترتبة على فعلها طاعة لله تعالى كما ورد فى صلوة الليل من انها
تدر الرزق وفى صلوة الحاجات وغيرها من الادعية المأثورة للاغراض الدنيوية وهذه اخس المراتب وادناها الا ان صاحبها ليس

الا كالفقير المعدم الذى لا يقصد بمشيه الى حضرة السلطان وقربه منه الا التناول من فضل طعامه لا لاجل ان طعامه له شرافة
وفضل بل لنفس الطعام من حيث ذاته من دون فرق بين ان يصل اليه من السلطان او من غيره فهذا الشخص ممن لم يذق طعم الكمالات
الحقيقية ولم يستأنس الا بالشهوات الجسمانية فلا يليق به الا الفوز بما نواه وبين هذه المراتب ايضا مراتب لا تحصى والكل مشتركة فى
صحة العمل بها وكونه مسقطا للامر اما فيما عدا قصد الفوز بالثواب والتخلص من العقاب وما دونها فى الرتبة فلا كلام فيه واما فيه وان
كان ظاهر بعض الاستشكال فى صحته الا انك عرفت انه لا اشكال فيها ايضا لان ترتب ثمرة على الاطاعة بالفعل لا يخرج الاطاعة
من كونها غاية للعمل حتى يعارضها فى الاخلاص وان ابيت الا عن ذلك فنقول كفانا فى صحة من نوى باطاعته الثواب والامن من العقاب
بل وغيرهما من الحوائج الدنيوية الايات والاخبار المتكاثرة التى لا يحوم حولها الحد والحصر الدالة على الصحة وكفاك فى ذلك اخبار التسامح
ومشروعية صلوة الحاجات والادعية المأثورة فى طلب الاولاد وغيره بل ما فيهما من الوعد والوعيد المعلوم سوقها للترغيب للناس بالطاعة
والتحذير عن المعاصى وبعد الغض عن جميع ذلك نقول كيف يمكن تكليف البخيل الذى يحب المال حبا شديدا بانه يجب عليك ان تدفع خمس
مالك حبا لله لا خوفا من عقابه وهل هذا الا التكليف بغير المقدور ولعل القائل بالفساد انما اراد ما لو قصد بفعله هذه الامور
من دون توسيط الطاعة كما سبق منا بيانه والله العالم **المرحلة الرابعة** فى انه هل يعتبر فى حصول الاطاعة الجزم بالنية ام يصح
العبادة مع التردد وتفصيل القول فى هذا المقام ان التردد تارة فى الامر واخرى فى المأمور به وبعبارة اخرى الشك اما فى التكليف او
فى المكلف به مع العلم بالتكليف وعلى اى تقدير اما انه متمكن من تحصيل المعرفة التفصيلية والجزم بالنية حال العمل ام لا اما على الثانى
فلا اشكال بل لا كلام ظاهرا الا ما عن ظاهر بعض فى حسن الفعل وحصول الاطاعة باتيان المحتمل وعدم توقفها على الجزم حال الفعل
والا للزم عدم مشروعية الاحتياط فى العبادات راسا وفساده ظاهر **واما** على الاول فان كان الشك فى التكليف فمنشأه اما الاشتباه
فى الامور الخارجية او الجهل بالحكم الشرعى اما الاول فهو كما اذا شك فى وجوب الغسل عليه للشك فى طرو الجنابة وكالشك فى وجوب
الوضوء عليه للشك فى حدوث ما يوجبه وهذا القسم مما لا ينبغى التامل فى حصول الاطاعة وصحة العمل لو اتى به لاحتمال الوجوب لان
الاطاعة فى التكاليف المحتملة لا تعقل الا بان ياتى بالفعل بداعى الاحتمال واشتراط حصولها باذعان المكلف نفسه فى الموضوع الذى
يقطع بسببه بتنجز الخطاب فى حقه مما لا يساعد عليه العقل وبناء العقلاء واما ما كان منشأ التردد والاشتباه الجهل بالحكم الشرعى
فربما يظهر من غير واحد وجوب الفحص عن الحكم الشرعى بمراجعة الادلة او تقليد المجتهد وبطلان العبادة بدونه بل ربما يظهر من
العبارة المحكية عن السيد الرضى وتقرير اخيه السيد المرتضى قدس سرهما كون بطلان العبادة على تقدير الجهل باحكامها اجماعيا وقد اشتهر
بينهم بطلان عبادة تارك طريقى الاجتهاد والتقليد والذى يقتضيه التحقيق صحة عمل المحتاط التارك للطريقين كما لا يبعد شيوع القول
بها بين المتاخرين لان العلم بالاحكام ليس شرطا شرعيا فى العبادات كالوضوء للصلوة حتى تبطل بالاخلال وانما وجب تحصيله مقدمة
للخروج عن عهدتها ولا يتوقف قصد الاطاعة المعتبر فى صحة العبادات على احراز التكليف بل يكفى فيه احتماله فان المراد بقصد الاطاعة
الذى نقول باشتراطه انما هو الاتيان بالمأمور به بقصد امتثال الامر والخروج عن عهدة التكليف بان يكون بعنوان كونه كذلك صادرا
عن اختيار المكلف ولا يتوقف ذلك على احراز الامر بل يكفى فيه احتماله فان الاتى بالفعل احتياطا لا يقصد بفعله الا امتثال الامر المحتمل
والخروج عن عهدة التكليف على تقدير ثبوته فالباعث له على الفعل ليس الا ارادة الامتثال وان شئت قلت انه لا يعتبر فى صحة العبادة
ازيد من حصولها بقصد التقرب كما تقدمت الاشارة اليه وهو حاصل فى الفرض لانه لم يأت بالفعل الا لله تعم وكفى بكونه كذلك
فى حصول قصد التقرب واما احتمال كون الجزم فى النية شرطا شرعيا فى الواجبات التعبدية فيدفعه الجزم بعدم استناد القائلين
باعتباره الا الى توقف تحقق الاطاعة عليه عقلا لا بدليل تعبدى ولاجل ذلك يمكن دعوى الاجماع التقديرى على عدم اعتبار
الجزم فى النية هذا مع ان مجرد الاحتمال لا يقتضى وجوب الاحتياط فى مثل المقام لان شرطيته بيانها من وظيفة الشارع على هذا التقدير
وقد عرفت فيما سبق ان المرجع فيه اصالة البراءة لا الاحتياط فراجع ما سبق وانتظر ما سنتلو عليك فيما سياتى فى ازالة بعض الشكوك
الموهمة انتهى وان كان التردد فى المكلف به لا فى التكليف فمنشأه اما الجهل بنفس الواجب فى تردده بين امور واما عدم الوثوق حين
الشروع بتمكنه من اتمام الفرد المأتى به وسلامته عن عروض المنافيات له كما اذا صلى فى مكان لا يثق بقدرته على اتمامها فى ذلك
المكان او توضأ بماء لا يطمئن بكفايته للوضوء او ائتم بامام لا يجزم بادراكه راكعا او اتمام الصلوة على وجه مشروع ومن هذا القبيل
ما لو لم يعلم باحكام الطوارى كالشكوك العارضة فى اثناء الصلوة فتردد لاجل احتمال طروها فى الاثناء فى التمكن من اتمام الصلوة
على وجه مشروع فهل يجوز له الشروع فى محتملات الواجب فى صورة الجهل بنفس الواجب مع تمكنه من معرفته تفصيلا او الدخول فى الفرد

الذى لا يطمئن بسلامته من الطوارى بمعنى انه يتحقق به الاطاعة لو اتى به بداعى امتثال الامر لو صادف الواقع مع كونه مترددا فى وقوعه
على الوجه المأمور به ام لا بل لا بد من معرفة الواجب تفصيلا فى الفرض الاول وكذا يجب عليه تعلم احكام الطوارى قبل الشروع فى
الفعل مقدمة لتحصيل الجزم بالنية فى الصورة الاخيرة وفيما عداها يجب عليه الاتيان بفرد آخر من افراد الطبيعة مما يطمئن بوقوعه
موافقا لما اراده الشارع ام يصح العبادة لو كان عازما من اول الامر على ايجاد المأمور به على وجه طلبه الشارع كما اذا نوى الاتيان
بجميع محتملات الواجب فى صورة الجهل وفى غيرها من الصور بان اتى بالفرد بانيا على الاقتصار عليه على تقدير سلامته من المنافيات
والاتيان بما عداه حتى يتحقق منه فى الخارج ما يوافق المأمور به وكذا فى مسئلة الجهل باحكام الطوارى ينوى الاقتصار عليه على
تقدير سلامته منها والبحث عن احوالها على تقدير طرو شئ منها فان ظهر كونه مفسدا يعيد والا يمضى عليه بخلاف ما اذا لم يكن
عازما على الاحتياط من اول الامر فيفسد مطلقا او يفصل بين ما اذا كان الفعل واجبا فيفسد او كان مستحبا فيصح فى المسئلة وجوه
والذى قواه سيد مشايخنا دام ظله فى مجلس البحث هو التفصيل فيفسد العبادة لو لم يكن قاصدا للامتثال على نحو الاطلاق فى الواجبات
للتأمل فى صدق الاطاعة عرفا على فعل من يقتصر على بعض المحتملات فى الواجبات لكون القصد فيها مشوبا بالتجرى واختلاط التجرى
فى البين موجب للتردد فى صدق الاطاعة لكونه بمنزلة الآتى بالفعل من دون قصد الامتثال وهذا بخلاف المستحبات حيث لا تجرى
فيها ولا شبهة فى ان من اتى ببعض المحتملات ناويا بفعله انه ان كان هو المحبوب الواقعى فهو والا فتاركه لا يعد بنظر العرف مطيعا ويستحق
بعمله المدح والثواب فان الاطاعة عرفا وعقلا ليست الا عبارة عن اتيان المأمور به بقصد امتثال الامر وهذا المعنى حاصل فى الفرض
لان الباعث على الفعل ليس الا ارادة الامتثال وهذا وان اقتضى الصحة فى الواجبات ايضا الا ان كون القصد مشوبا بالتجرى مانع
من الجزم بصدق الاطاعة عليه عرفا هذا ولكن الانصاف ان الفرق بينهما فى صدق الاطاعة لا يخلو عن تأمل لان التجرى انما يتحقق
بترك الآخر لا بفعل المأتى به فما هو المناط فى حصول الاطاعة موجود فى كليهما فليتأمل وعن بعض علماء العصر اختيار الصحة مطلقا
ولعله لا يخلو عن قوة ومما ذكرنا ظهر انه لا ينبغى التردد فى صحة العمل على تقدير العزم على الخروج من عهدة التكليف مطلقا كما فى
سائر الصور وان لم يكن جازما حال الفعل بكون المأتى به عين المأمور به وان كنت فى شك من ذلك فراجع حكم العقل والعقلاء فيما
اذا امر المولى عبده باكرام احد شخصين ولم يميزه العبد بشخصه فاكرمهما جميعا احتياطا فهل للمولى ان يعاقبه او يعاتبه بقوله لم عصيتنى
وما اظن امرءا حاشاهم ان يجوزوا ذلك له **ثم** انه يظهر من شيخ مشايخنا المرتضى قده فى غير مورد من رسائله تفصيل آخر وهو بطلان
عبادة من لم يكن عازما من اول الامر على احراز الواقع بالاحتياط دون من كان عازما عليه من اول الامر فانه يصح عبادته مطلقا على ما
يومى اليه بعض عباراته الا انه ربما يظهر منه ايضا التفصيل فى موارد قصد احراز الواقع بالاحتياط بين ما اذا كان الاحتياط موقوفا على
تكرار العبادة وبين غيره فيصح فى الثانى دون الاول قال فى مبحث اصل البرائة فى مقام بيان حكم عبادة العامل بالبرائة قبل الفحص من حيث
الصحة والفساد ما لفظه واما العبادات فملخص الكلام فيها انه اذا اوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البرائة كان صلى بدون السورة
فان كان حين العمل مترددا فى صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه فى الامتثال فلا اشكال فى الفساد وان انكشف الصحة بعد ذلك بلا خلاف
فى ذلك ظاهرا لعدم تحقق نية القربة لان الشاك فى كون المأتى به موافقا للمأمور به كيف يتقرب به وما ترى من الحكم بالصحة فيما شك فى
صدور الامر به على تقدير صدوره كبعض الصلوات والاغسال التى لم يرد بها نص معتبر واعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهرا من باب
الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه لان الامر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله الا بهذا النحو فهو اقصى ما يمكن هناك من الامتثال بخلاف
ما نحن فيه حيث يقطع بوجود امر من الشارع فان امتثاله لا يكون الا باتيان ما يعلم مطابقته له واتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعد
اطاعة عرفا وبالجملة فقصد التقرب شرط فى صحة العبادة اجماعا نصا وفتوى وهو لا يتحقق مع الشك فى كون العمل مقربا واما قصد التقرب
فى الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم والجزم فيه غير معتبر اجماعا اذ لولاه لم يتحقق احتياط فى كثير من الموارد
مع رجحان الاحتياط فيها اجماعا انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** لولا استدلاله قده بالدليل الذى ذكره لكان للمتوهم ان يتوهم استناد
القائلين باعتبار الجزم الى دليل تعبدى شرعى فاستدلاله بالدليل المذكور يوهن الاستدلال بنقله عدم الخلاف فى المسئلة ظاهرا
لو قلنا بحجيته مثله فى الاحكام الشرعية لانه بعد ظهور المستند لا وجه للتشبث بالاجماع المحصل فضلا عن نقل عدم ظهور الخلاف بل لا بد
على هذا التقدير من التأمل فى المستند فان تم فهو والا فلا وح نقول حاصل ما استدل به للبطلان تعذر تحقق قصد القربة من المتردد
ويظهر من ذيل العبادة دليل آخر وهو منع صدق الاطاعة عرفا على فعل المتردد ويرد على ما ذكره اولا النقض بما تفطن له وتصدى لدفعه
بما لا يندفع به وهو الحكم بالصحة فيما شك فى تعلق الامر به لان ما ذكره وجها للصحة انما يدل على عدم اعتبار الجزم فى النية فى صحة عمل

غير المتمكن من تحصيل الجزم لا لعدم اعتبار قصد القربة فى الصحة كيف ومن المعلوم بديهة انه لو اتى المتردد الغير المتمكن من تحصيل الجزم بالفعل
لا بداعى الامر المحتمل تفسد عبادته فلو قلنا على هذا قلب الدليل بدعوى ان قصد القربة وكون المأتى به بداعى الامر معتبر فى صحة العبادة عقلا
ونقلا فتوى ونصا كتابا وسنة فلو تعذر تحققه من المتردد لامتنع حصول الاحتياط فى كثير من الموارد وهى الموارد التى لا يعلم بصدور الامر
فيها والتالى باطل بالاجماع لتصريحه قده برجحان الاحتياط فيها اجماعا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة وحله ان الداعى الى الفعل والباعث
عليه فى الفرض ليس الا احتمال كونه مأمورا به ومقربا فكيف لا يكون قاصدا للقربة وامتثال الامر **نعم** ليس جازما بحصول الامتثال والقرب
بفعله لانه غير قاصد له وبينهما فرق بين **واما** ما ذكره من منع صدق الاطاعة عرفا على فعل المتردد **ففيه** منع ظاهر اذ لا يعتبر فى
العبادة عرفا كما صرح به قده بعد العبارة السابقة الا اتيان المأمور به بقصد التقرب وهذا المعنى حاصل فى الفرض لان المفروض تحقق نيته
للواقع وان لم يكن الفاعل جازما بذلك حين العمل وقد عرفت فيما سبق ان الآتى ببعض المحتملات فى المستحبات ناويا فيه الامتثال على تقدير
المصادفة لا يرتاب اهل العرف فى كونه مستحقا للثواب ومطيعا لامر مولاه **نعم** قد اشرنا الى ان صدق الاطاعة فى الواجبات على تقدير العزم
على الاقتصار على بعض المحتملات لا يخلو عن خفاء لا لكونه مترددا من حيث انه متردد ولا يمكن قصد التقرب منه بل لاختلاط الاطاعة بالتجرى و
صعوبة تصور استحقاق الثواب على امر واستحقاق المذمة على التجرى بمخالفة ذلك الامر الشخصى فى زمان واحد فتأمل **واما** ما يظهر منه التفصيل
بين ما يتوقف احراز الواقع على تكرار العبادة وغيره فهو ما ذكره فى مبحث حكم العامل بالاحتياط التارك طريقى الاجتهاد والتقليد بعد ان قسم
مورد احراز الواقع بالاحتياط الى قسمين **احدهما** ما لا يحتاج الى تكرار العمل كالآتى بالسورة فى صلوته احتياطا واختار فيه الصحة **والثانى**
ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة ما هذا لفظه فقد يقوى فى النظر ايضا جواز ترك الطريقين فيه الى الاحتياط بتكرار العبادة
بناء على عدم اعتبار نية الوجه لكن الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجمالية وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية فى العبادة
بان يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه ولذا يعد تكرار العبادة لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلى به اجنبيا
عن سيرة المتشرعة بل من اتى بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلوة واحدة بان صلى فى موضع تردد فيه القبلة بين اربع جهات فى خمسة
اثواب احدها طاهر ساجدا على خمسة اشياء احدها ما يصح السجود عليه مأة صلوة مع التمكن من صلوة واحدة يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط
الثلثة يعد فى الشرع والعرف لاعبا بامر المولى والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلوتين لا يرجع الى محصل نعم لو كان ممن لا يتمكن من
العلم التفصيلى كان ذلك منه محمودا مشكورا انتهى كلامه **اقول** لا يخفى عليك ان محل الكلام انما هو فيما اذا كان اختيار الامتثال الاجمالى
بالاحتياط لغرض عقلائى ومن المعلوم انه على هذا الفرض لا يعد عند العقلاء لاعبا لاهيا بل الفعل عندهم كصورة التعذر محمود مشكور
واما ما ذكره من المثال فكونه قبيحا عند العرف ليس الا لاقدامه على ترك الاسهل وارتكاب الاصعب بلا مقتضى الا ترى لاستهجان العرف
فى غير مورد التكرار ايضا فى صورة التمكن عن ازالة الشبهة عن نفسه بسهولة كما لو امره المولى باكرام زيد وتردد بين جماعة فاكرم جميعهم
احتياطا مع كونه متمكنا من معرفته بسهولة بل قد يعد من ترك التكرار اذا كان اسهل من تحصيل العلم لاعبا لاهيا الا ترى انه لو امره بان يسلم على
شخص فردد بين شخصين او اشخاص محصورة بعد ان غاب المولى عنه فلو تكلف العبد بالحضور عند المولى تحصيلا للجزم بالنية فى الاطاعة يعد
سفيها فى العرف واما كونه اجنبيا عن سيرة المتشرعة فمسلم وجهه ما اشرنا اليه من كونه تكلفا بلا مقتضى فى الغالب ولكونه مخالفا لفتوى
مقلديهم هذا مع ان السيرة فى مثله لا تورث القطع باعتبار الاطاعة التفصيلية فى العبادة كاستقرار السيرة على ترك قرائة السور الطوال
فى الصلوة ومجرد احتماله لا ينفع ان اريد اشتراطه شرعا وان اريد اعتباره فى مهيتها عرفا ففيه ما عرفت من ان حكم العرف على خلافه والله العالم
بقى فى المقام شبهة لا بد من ازالتها وهى ان عمدة مقدمات الفروع المتقدمة دعوى صدق الاطاعة عرفا على مجرد ايجاد المأمور به بداعى
الامر وهى قابلة للمنع لامكان ان يقال ان الاطاعة عبارة عن اتيان المأمور به على وجه تعلق به غرض المولى بحيث يقطع بحصول غرضه وبعبارة اخرى
الاطاعة عبارة عن تحصيل غرض المولى واما حكم العقلاء بحصول الاطاعة بمجرد اتيان المأمور به بداعى الامر فى اوامرهم العرفية فانما هو
لاجل معلومية الغرض عندهم غالبا فى هذه الموارد والا فلو علم فى مورد ان غرض المولى من الامر شئ آخر وراء نفس المأمور به ولا يعلم بحصوله
لا يحكمون بحصول الاطاعة بمجرد ايجاد المأمور به بداعى الامر بل يحكمون بالعدم هذا مع ان احتمال كونها عبارة عن المعنى المذكور كاف
فى لزوم الاحتياط اذ ليس الشك فيما به يتحقق الاطاعة كالشك فى اجزاء الواجب وشرائطه حتى يرجع فيه الى البرائة ان قلنا بها فيهما لانه يرجع
الثانى الى الشك فى التكليف كما تقرر فى محله بخلاف الاول فانه شك فى المكلف به فعلى هذا لو شك فى ان غرض المولى هل هو ايجاد ذات
المأمور به كما فى التوصليات او اتيانه بداعى الامر مطلقا او بشرط كونه قاصدا الوجوبه او وجه وجوبه جازما حال الفعل الى غير ذلك من
التفاصيل المحتمل اعتبارها شرعا او عرفا يجب احرازها بحكم العقل تحصيلا للقطع بالاطاعة المعلوم وجوبها عقلا ونقلا ويدفعها اولا

ان التشكيك في حصول الاطاعة وامتثال الامر عرفا بعد فرض اتيان المأمور به بقصد الامتثال والخروج عن عهدة التكليف من قبيل التشكيك في الضروريات وثانيا ان الاطاعة والمعصية من الموضوعات التي يستفاد حكمها من العقل كما تقدم مفصلا فلا بد من ان يؤخذ الموضوع من نفس الحاكم ولا معنى للرجوع الى غيره في تشخيص موضوعه واما ما مر عليك مرارا في مطاوي كلماتنا من الاستشهاد بالصدق العرفي وبناء العقلاء الاجماع على من يزعم ان الموضوع في حكم العقل اخص مما ادعيناه فنبطل دعواه بمراجعة اهل العرف والعقلاء الحاكمين بتحقق الاطاعة بايجاد المأمور به بداعي الامر اذ من المعلوم ان حكمهم بذلك منبعث عن عقولهم فيدل توافق العقول وتطابق الآراء على فساد توهم المخالف فكل من يحكم عقله بوجوب الاطاعة لا بد من ان يكون موضوع حكمه مشروحا لديه متصورا بجميع خصوصياته التي لها مدخلية في تعلق الحكم فلا يعقل الاجمال والترديد في نفس الموضوع حتى يقال ان احتمال كون معنى الاطاعة كذا كاف في وجوب الاحتياط نعم قد يشك في حصولها لا لاجمال المفهوم بل لوجود المصداق في الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم ايجاد العبد الفعل الذي الزمه المولى بفعله بداعي الزامه اداء لحقه وتفصيا عن عقابه بشرط علم العبد بالزامه به لا بدونه لان العلم بالحكم مأخوذ في موضوع حكم العقل عقلا وهذا الايجاد الخاص اسمه الاطاعة عرفا وحكمه الوجوب عقلا ولا يعقل التصرف في هذا الحكم العقلي اصلا ولا في موضوعه ابدا لا من الشارع ولا من غيره فكلما يفرض قيدا للاطاعة كمعرفة الوجه تفصيلا او الجزم في النية او غيرهما مما يحتمل اعتباره شرعا او عرفا لا بد وان يرجع عند التحليل الى تقييد الفعل الواجب اذ لا يحكم العقل الا بوجوب ايجاد ما اوجبه المولى بداعي طلبه بل لا يتعقل بقاء الوجوب بعد ايجاد الواجب على النحو الذي اوجبه بداعي وجوبه فهذه الكيفيات ان كانت مما اوجبها بتصريحه او بشهادة العرف او العقل عليها يجب تحصيلها والا فلا كغيرها من الشرائط والاجزاء المعتبرة في الواجب ومرجع الشك في الجميع الى الشك في اصل التكليف والمرجع فيه البراءة كما تقرر في محله وعدم امكان اخذ هذه الكيفيات قيدا للمأمور به صورة لا يصلح فارقا بين الموارد بعد ما عرفت من انها على تقدير اعتبارها من قيود الواجب الواقعي والمحبوب النفس الامري نعم بين الموارد فرق من حيث امكان التمسك بالاطلاق لنفي الشرطية والجزئية فيما يصلح كونه تقييدا للمأمور به صورة دون غيره لا في جريان اصل البراءة بل قد عرفت في صدر المبحث انه لو شك في تعلق غرضه بايجاد المأمور به بداعي الامر ليكون الاطاعة قيدا للمحبوب الواقعي نتمسك في نفيه باصالة البراءة مع ان اعتبارها قيدا شرعيا لا اصل وجوبها يكفي في مثل هذه التفاصيل التي لا وجوب لها عقلا فشرطيتها على تقدير تحققها منتزعة عن الايجاب الشرعي كغيرها من الشرائط والحاصل انه كلما يشك في اعتباره قيدا للواجب الواقعي والمحبوب النفس الامري سواء امكن اخذه قيدا للمأمور به في العبادة ام لا يرجع فيه الى البراءة نعم لو علم بتعلق غرضه بشيء مما قد يوجد مع المأمور به احيانا او باتيان المأمور به على كيفية خاصة يجب احرازه والقطع بحصوله جزما لان عنوان الواجب الواقعي على هذا ما يحصل به الغرض المعلوم لا المأمور به الذي قد يتخطى عن حصول الغرض لان الموضوع في حكم العقل بوجوب الاطاعة ما علم محبوبيته للمولى وانه لا يرضى بتركه سواء وفى ببيانه لفظا ام لا والمدار في ذلك على العلم بذلك لا على الشك لما ذكرنا من ان العلم معتبر في موضوع حكم العقل بوجوب الاطاعة فلو شك في تعلق غرضه بشيء مما يمكن انفكاكه عن المأمور به لا يلتفت اليه اصلا ولا يجب القطع بحصوله جزما لان اظهار ما في ضميره والتكليف بما يفي بتمام غرضه من وظيفته والعقاب على ما تعلق به غرضه من دون بيانه للعبد وعلم العبد به قبيح وبما ذكرنا ظهر ما في تقريب الشبهة من المغالطة والاشتباه لظهور الفرق بين العلم بتعلق غرضه بشيء غير حاصل واحتماله وما نحن فيه من الثاني لا الاول وقد عرفت انه يجب الاحتياط في الاول دون الثاني **واما** ما ذكر من ان مقاصد العقلاء في اوامرهم غالبا معلومة وانهم لا يرتابون في حصولها بوجود المأمور به ولذا يحكمون بحصول الاطاعة في اوامرهم بمجرد ايجاد المأمور به بداعي الامر **ففيه** منع ظاهر اذ كثيرا ما يشتبه على العبيد اغراض مواليهم مع انهم غير ملتزمين بالاحتياط فيما يحتملون تعلق غرض المولى بحصوله بل لا يلتفتون الى ذلك لما هو المغروس في اذهانهم من كفاية ايجاد المأمور به بداعي الامر في سقوط الامر و حصول الاطاعة **ان قلت** تعلق غرض الشارع في العبادات بما عدا وجود المأمور به من حيث هو معلوم وحصول غرضه بمجرد اتيان المأمور به بداعي الامر مجردا عن التفاصيل المحتمل اعتبارها غير معلوم فيجب الاحتياط **قلت** تعلق غرضه فيها بايجادها بعنوان الاطاعة التي قد عرفت انها عبارة عن ايجاد المأمور به بداعي الامر معلوم وقد حصل بالفرض وتعلق غرضه بشيء آخر غير معلوم والاصل ينفيه وبما ذكرنا من عدم امكان تقييد الاطاعة بشيء لا حكما ولا موضوعا وان مرجع اعتبار قصد القربة و نحوها في العبادات لدى التحليل الى تقييد ما به تتحقق الاطاعة اي ذات الواجب لا نفس الاطاعة ظهر ما في الاستدلال لنفي اعتبار معرفة الوجه وغيرها من التفاصيل باطلاقات ادلة العبادات كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى اعبدوا الله مخلصين له الدين توضيح ما فيه ان اعتبار هذه الامور قيدا في العبادة يمنع من حصول مطلق الاطاعة بدونها فكيف ينفي اعتبارها اطلاق

الاطاعة نعم يمكن دعوى القطع بعدم اعتبار شيء منها في العبادات من عدم التعرض لشيء منها في شيء من الاخبار مع عموم البلوى بها و احتياج العباد الى معرفتها اكثر من حاجتهم الى جميع العبادات لكونها شرطا في الجميع والانصاف ان من شاهد سيرة النبي والاوصياء صلوات الله عليهم مع اصحابهم في بيان الاحكام الشرعية وبيان اجزاء العبادات خصوصا في الاخبار البيانية المشتملة على الواجبات والمندوبات الواردة في محل الحاجة مع اهمال الوجه فيها وكذا الاخبار الكثيرة الواردة جوابا للسائلين عن احكام الحوادث الواقعة في الصلوة وغيرها من العبادات المقتصر في الحكم بصحة العمل فيها على كونه عملا مطابقا للواقع من دون استفصال عن كونه مترددا حال العمل ام لا بانيا على الفحص والسؤال ام لا عالما بوجه العمل مفصلا ام لا لا يكاد يرتاب في عدم معهودية هذه الامور لدى الشارع والمتشرعة بل كان كيفية امتثال الاوامر الشرعية في عصرهم صلوات الله عليهم موكولة الى ما هو المعهود لدى اهل العرف في اوامرهم العرفية والله العالم **وهل** تجب في الوضوء المبيح نية رفع الحدث كما عن بعض كتب الشيخ او نية استباحة شيء مما يشترط فيه الطهارة كما عن السيد ره او هما معا كما عن الحلبي والقاضي والراوندي وابن حمزة وزهرة او احدهما مخيرا كما عن المبسوط و موضع من الوسيلة والسرائر والمعتبر واكثر كتب العلامة والشهيد وجزم بل في السرائر دعوى اجماعنا عليها ل فيمن صلى الظهر بطهارة ولم يحدث وجدد الوضوء ثم صلى العصر فذكر انه ترك عضوا من اعضاء الطهارة بعد ان حكى عن الشيخ انه يعيد الظهر فقط و عن الشافعي يعيد الظهر وفي اعادة العصر قولان قال ابن ادريس مصنف هذا الكتاب الذي يقوى في نفسي ويقتضيه اصول مذهبنا انه يعيد الصلوتين معا الظهر والعصر لان الوضوء الثاني ما استبيح به الصلوة ولا رفع الحدث واجماعنا منعقد على انه لا يستباح الصلوة الا بنية رفع الحدث او نية استباحة الصلوة بالطهارة فاما ان توضأ الانسان بنية دخول المساجد والكون على الطهارة او الاخذ في الحوائج لان الانسان يستحب له ان يكون في هذه المواضع على طهارة فلا يرتفع حدثه ولا يستبيح بذلك الوضوء الدخول في الصلوة والى هذا القول والتحرير ذهب شيخنا ابو جعفر الطوسي ره في جواب المسائل الحلبيات التي سئل عنها فاجاب بما حررناه انتهى **اقول** ظاهر كلامه ره صحة الوضوء في الصور المفروضة ووقوعه على وجه الطهورية ومع ذلك لا يرتفع به الحدث ولا يستباح به الصلوة وهو كما تراه مخالف لما يظهر من كلمات الاصحاب من ان الطهارة والحدث اما متناقضان او متضادان فلا يجتمعان ولذلك ستعرف في مبحث التيمم امكان الالتزام باجتماعهما ببعض التقريبات التي لا تخلو عن التأمل **وكيف كان** فالاظهر انه لا تجب نية شيء منهما كما صرح به غير واحد من مشايخنا وعن جملة من المتأخرين اختياره بل ربما نسب ذلك الى جميع القائلين بعدم اعتبار قصد الوجه واستدل له عليه شيخنا المرتضى ره بقوله للاتفاق على انه لا يجب ان ينوي ما عدا مشخصاته وغايته ولا شيء منهما غاية له ولا مشخصا لانهما اثران مترتبان على ايقاع الوضوء بقيوده المشخصة لغاية القربة فالرفع والاباحة من احكام امتثال الامر بالوضوء واتيانه على الوجه الذي امر به لا من الوجوه التي يقع الوضوء عليها حتى يجب اخذه قيدا للفعل ليوقع الفعل المقيد به قربة الى الله تعالى فالوضوء المعين المأتي به قربة الى الله تعالى رافع للحدث ومبيح للصلوة لا ان الوضوء المعين الرافع للحدث او المبيح للصلوة مأتي به قربة الى الله كيف ولو كان الفعل المعين في نفسه رافعا للحدث او مبيحا للصلوة لم يشترط في صحة الوضوء قصد القربة لان رفع الحدث ح كرفع الخبث يكفي في سقوط الامر بمجرد وجوده في الخارج باي غاية كان **ومن هنا** يظهر فساد الاستدلال على اعتبار احدهما بما دل على وجوب الوضوء من حيث كونه طهورا مثل قوله ع اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فيجب قصد العنوان المأمور به لعدم تحقق الامتثال بدونه بل قد عرفت سابقا وجوب قصد قيود العنوان فلا بد ان يقصد الى هذه الافعال بعنوان حصول الطهارة ورفع الحدث بها توضيح المنا انه لو فرض الامر متعلقا بعنوان التطهير اعني رفع الحدث او استباحة الصلوة كان ذلك الامر توصليا قطعا اذ لا يقصد منه عدا حصول التطهير في الخارج ولو لم يقصده ولم يشعر به اذ بعد حصوله على اي وجه يسقط الامر جزما فالمأمور به بالامر التعبدي المدخل له في العبادات المعتبر فيها قصد القربة هي الافعال التي تصير سببا لحصول التطهير في الخارج بعد اتيانها في الخارج منويا بها بعد تعينها بجميع مشخصاتها التقرب الى الله تعالى ونظير الامر بالتطهير كل امر بعنوان مترتب على عبادة كاوامر الاطاعة وما في معناها كقول الامر بزد ملك مما عليك فان هذه كلها اوامر توصلية لم يقصد بها الغرض التعبد بمضمونها في الخارج فتحصل مما ذكرنا ان الفعل المأمور به على جهة التعبد لم يؤخذ فيه رفع الحدث والذي اخذ فيه رفع الحدث لم يؤمر على جهة العبادة انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** ما حققه قده في غاية المتانة وقد اشار بقوله للاتفاق الخ الى انه لا خلاف في انه لا يجب على العبد في مقام الاطاعة الا ايقاع المأمور به على الوجه الذي تعلق به التكليف بداعي امتثال الامر كما انه لا شبهة في عدم كون قصد الاستباحة والرفع شرطا تعبديا في صحة الوضوء فالخلاف في اعتبار قصدهما كالخلاف في اعتبار قصد الوجوب والندب ينشأ من النزاع في ان هذه الوجوه هل هي من مميزات الفعل

ووجوهه التي يقع الفعل عليها كي يعتبر قصدها بجعلها صفة او غاية في مقام الامتثال ام لا وقد اقام البرهان على انهما اثران مترتبان على الوضوء المأمور به وليسا من الوجوه الواقعة في حيز الطلب التعبدي كي يجب قصدهما في مقام الاطاعة ولكن يمكن الخدشة في ذلك بامكان التزام القائلين باعتبار قصد الاثر بتعدد ماهية الوضوء وكون الوضوء الرافع مغايرا بالذات لوضوء الجنب والحائض ونحوهما ولما لم يكن لنا سبيل الى تعيين الماهية التي قصد ايجادها بداعي الامر اعتبر قصد حصول الاثر لكونه مؤثرا في قصد المؤثر وطريقا الى تعيينه **ويدفعها** مضافا الى ضعف المبنى كما ستعرف ان قصد التقرب بفعله وايجاده بداعي الامر الشخصي المتوجه اليه المقصود امتثاله كاف في التعيين لصيرورته بعنوان كونه مأمورا به بهذا الامر الخاص الذي هو من اخص عناوينه فعلا اختياريا له فلا حاجة اليهما لا يقال ان من الجائز ان يكون هذا النوع من الوضوء كالتاديب من الافعال التي يكون قصد ترتب الاثر عليها كقصد التقرب من مقومات مفهومها لانا نقول غاية ما ثبت بالاجماع ونحوه انما هو اشتراط افعال الوضوء التي هي عبارة عن غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين على ما نطق به الكتاب العزيز بوقوعها بعناوينها الواقعة في حيز الطلب بقصد التقرب واما وقوعها بعنوان آخر يتوقف حصوله على قصد الاثرين فلم يدل عليه دليل ومقتضى الاصل عدم اعتباره وبرائة الذمة عنه فالاولى الاستدلال للمدعى من اول الامر بالاصل بعد وضوح خروج قصد الاثرين من ماهية المأمور به بعنوانه الواقع في حيز الطلب وعدم توقف قصد القربة والاطاعة المعتبرة في صحتها على قصد الاثرين بل ولا على العلم بترتبهما على الوضوء فلو توضأ لقراءة القرآن ونحوها امتثالا لامره فقد نوى التقرب وان لم يعلم بان هذا الوضوء مبيح للصلوة كما هو واضح ولعل شيخنا المرتضى (ره) عدل عن ذلك لما نشأ من استشكاله في التمسك باصل البرائة عند الشك في شرائط الوضوء كما ستعرف وجهه في بعض مجاريه والله العالم **وعن** المعتبر والمنتهى الاستدلال لاعتبار قصد الاستباحة التي تتحقق تارة برفع المانع وهو الحدث واخرى برفع منعه كما في المستحاضة والمسلوس ونحوهما بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الخ تقريب الاستدلال ان الظاهر منه كون ذلك لاجل الصلوة كما يقال اذا لقيت الاسد فخذ سلاحك واذا لقيت الامير فخذ اهبتك فلا بد من ايجاد هذه الافعال لاجل الصلوة اي اباحتها وفيه ان ظهور الاية الشريفة في توقف الصلوة على هذه الافعال ووجوبها لاجل الصلوة مسلم واما دلالتها على توقف مقدميتها على قصد التوصل بفعلها الى الصلوة حتى يكون هذا القصد من قيود ماهية الواجب ومقوماته ممنوعة بل ممنوعة كما عرفت ذلك في نظير المقام في صدر المبحث عند تأسيس الاصل فراجع هذا مع ان الامر بالوضوء عند ارادة الصلوة بل كل امر مقدمي متعلق به منبعث من مطلوبية شيء من غاياته المشروطة بالطهور ليس الا توصليا فانه لم يقصد بذلك الا تحصيل الطهارة التي هي شرط لذي المقدمة فمتى حصل الشرط سقط التكليف به وان لم يقصد بفعله امتثال هذا الامر لكن الشرط بنفسه من العبادات التي تتوقف صحتها على قصد التقرب فالذي يعرضه الوجوب المقدمي هو الوضوء الصحيح المأتي به بقصد التقرب المؤثر في رفع الحدث واستباحة الصلوة لا ذات الافعال العارية عن القصد التي لا اثر لها في الاستباحة فقصد القربة مأخوذ في موضوع المقدمة لا في حكمها **ان قلت** فعلى هذا يجب ان يكون الوضوء في حد ذاته مع قطع النظر عن الامر المقدمي المتعلق به المنبعث من الامر بغاياته مأمورا به بامر نفسي لان الشيء لا يكون عبادة الا على تقدير كونه مأمورا به فلو انحصر امره في الامر المقدمي المفروض انه لا يتعلق الا بما هو عبادة يلزم الدور **قلت** هو كذلك اي مستحب في حد ذاته فانه طهور وهو نور وقد ورد الحث عليه في جملة من الاخبار التي سنشير الى بعضها في آخر المبحث **ان قلت** فعلى هذا يشكل الامر في التيمم بناء على المشهور من انه مبيح للغايات وليس بطهور فلا يكون مستحبا نفسيا بل وكذا في الوضوء ايضا بناء على ان الكون على الطهارة الذي التزمنا باستحباب الوضوء بلحاظه فعل توليدي للمكلف يحصل بالوضوء فهو على هذا التقدير احدى الغايات المستحبة التي امر بالوضوء مقدمة لها لا انه اثر متفرع على الوضوء المستحب فيتوجه اشكال الدور لان الامر المقدمي لا يتعلق الا بالمقدمة والوضوء على الفرض كالتيمم لا يكون مقدمة لشيء من الغايات الا اذا كان عبادة وكونه كذلك موقوف على الامر والمفروض انحصار امره في الامر المقدمي فيدور **قلت** اولا مرادنا بان الامر المقدمي المتعلق بالوضوء لا يكون الا توصليا ان معروض الوجوب المقدمي من حيث هو ليس الا الشيء الذي يتوقف عليه فعل الغير فلا يعقل ان يكون هذا الوجوب الغيري المتعلق بذلك الشيء تعبديا لكن من الجائز ان يأمر الشارع بايجاد فعل كالوضوء ونحوه مقدمة للصلوة مثلا ثم ينصب قرينة على ان ما يتوقف عليه فعل الغير اطاعة هذا الامر لا نفس المأمور به فينحل الامر التعبدي المتعلق به الى امرين **احدهما** اوجد هذا الفعل مقدمة للصلوة والآخر اطع هذا الامر مقدمة للصلوة فالامر الاول تعبدي ولكن سيق توطئة للامر الثاني الذي هو في الحقيقة امر بمقدمة الصلوة وهو توصلي محض **فليتأمل** وثانيا نلتزم بالرجحان الذاتي للتيمم ايضا كالوضوء والغسل فانه وضوء المضطر وغسله كما ستعرفه في محله كما انا نلتزم بان الطهارة صفة اعتبارية او متأصلة عارضة للنفس بواسطة الطهارات الثلث لا انها فعل اختياري تعلق به التكليف من حيث هو فهو اثر الطهارات الثلث لا فعل متولد منها وثالثا انه كما

يعقل ان يكون لبعض الافعال مقدمات خارجية لا يتوقف حصولها على قصد شيء من عناوينها كنصب السلم بالنسبة الى الصعود على السطح كذلك يعقل ان يكون له مقدمات يتوقف حصولها على قصد عنوان من عناوينها بمعنى ان الفعل بذاته ليس مما يتوقف عليه فعل الغير بل الذي يتوقف عليه الغير هو هذا الفعل ببعض عناوينه فيجب ان يقع الفعل الذي هو مقدمة للآخر بذلك العنوان الذي يتوقف عليه الغير بان يكون وقوعه بهذا العنوان اختياريا للمكلف وح فان علم المكلف بالوجه الذي يتوقف عليه الغير مفصلا فاوجده بذلك الوجه سقط عنه وجوبه المقدمي وان لم يعلم به تفصيلا يجب عليه ان يجعل وجوبه المقدمي مرآة لذلك الوجه حتى يقع الفعل على وجهه الواقع الذي يتوقف عليه فعل الغير فيكون وقوعه على وجهه اختياريا له بعنوانه الاجمالي **توضيح** المقام انا نفرض ان اكرام زيد في حد ذاته عار عن جميع المصالح والمفاسد الملزمة وهو بعنوان كونه عالما ذو مصلحة ملزمة وبعنوان كونه فاسقا ذو مفسدة فيكون ذات الاكرام بعنوان كونه اكرام زيد في الفرض مباحا عقليا وبعنوان كونه اكرام عالم واجبا عقليا وبعنوان كونه اكرام فاسق حراما عقليا ولا يتفاوت الحال فيما ذكرناه بين ان تكون المصلحة والمفسدة الملزمتان بلحاظ نفس الفعل من حيث هو او لكونه مؤثرا في واجب عقلي آخر كما هو واضح وح اذا تعلق وجوب شرعي بالعنوان الذي فيه المصلحة لا يكون هذا الامر الوجوبي الا توصليا اذ لم يتعلق الغرض في اوامر الشارع الا بحصول امتثال الواجبات العقلية وهو حاصل في الفرض اذا صدر منه اكرام العالم بعنوان كونه عالما عن اختيار وشعور هذا اذا تعلق الامر بنفس العنوان الراجح واما اذا تعلق باكرام زيد وعلم من الخارج انه ليس لهذا العنوان بذاته رجحان بل المصلحة الكامنة فيه لا تكون له الا ببعض عناوينه بحيث لو كان تحققه بداعي ذلك العنوان يترتب عليه تلك المصلحة فاذا لم يعلم المكلف بذلك العنوان بالخصوص وجب عليه ان يأتي بالفعل بداعي القربة وامتثال الامر حتى يصدر الفعل منه بعنوانه الراجح عن اختيار وعزم لان قصد ايجاد الفعل بداعي القربة وامتثال الامر ملزوم لقصد ايجاد الفعل بعنوانه الراجح لان وصف كون الفعل مقربا ومأمورا به ومرادا للشارع من العناوين الطارية على الفعل بلحاظ جهته الراجحة **اذا** عرفت ذلك ظهر لك ان لنا ان نقول انه قد ثبت بالاجماع ان افعال الوضوء وكذا الغسل والتيمم ليست بذواتها مؤثرة في جواز الوقوف بين يدي الله سبحانه وتعالى في الصلوة بل لها هذا الاثر اذا وقعت ببعض وجوهها كان كان المتيمم مثلا متذللا بفعله خاشعا لله تعالى متواضعا لديه الى غيرها من الاعتبارات المحتمل مدخليتها في مصلحة الفعل المقتضية للامر فلما لم تكن تلك الجهات مكشوفة لدينا وجب للتوصل الى احرازها بقصد امتثال الامر المتعلق بها ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ان يكون الامر الذي يجعل مرآة لتعيين المأمور به نفسيا او غيريا لان الامر تابع للمصلحة الكامنة في الفعل فان كانت لذاته فوجوبه نفسي والا فغيري فعلى هذا لا يكون قصد امتثال الامر الا معرفا لا ان المقدمية تتوقف عليه فلا دور وحيث انك عرفت ان قصد ايجاد الفعل بعنوان امتثال الامر المقدمي ينحل الى قصد عنوان نفس الواجب اجمالا ظهر لك اندفاع ما ربما يتوهم من الاعتراض على الجواب بالالتزام بالرجحان الذاتي من انه انما يكفي في صيرورة الفعل عبادة لو اتي به بداعي امره الذاتي وهو خلاف سيرة المتشرعة حيث لا يعنون بوضوئهم غالبا الا امتثال الامر المقدمي الذي التزمنا بانه توصلي محض كما هو المفروض فيلزم بطلانه وهو خلاف الاجماع توضيح الاندفاع انه اذا قصد بفعله امتثال الامر المقدمي فقد قصد ايجاده على نحو تعلق به غرض الشارع فقصده ينحل الى قصد ايجاده بعنوانه الذي يقع طاعة لله تعالى مقدمة لهذا الفعل فلو صام للاعتكاف فقد قصد بفعله الصوم الصحيح الذي جعله الشارع مقدمة للاعتكاف فقصد القربة بالصوم اي وقوعه على وجهه المحبوب عند الله داخل في المنوي قهرا ولو لم يكن ملتفتا الى رجحانه الذاتي تفصيلا لان قصد الاعتكاف ملزوم لقصد الصوم الصحيح فيقع الصوم صحيحا ناويا فيه وجه المقرب بالالتزام **وان شئت** قلت ان مقدمية الوضوء للصلوة وان كانت موقوفة على كونه في حد ذاته عبادة لكن وقوعه عبادة لا يتوقف على قصد امتثال امره الذاتي بل على قصد امتثال مطلق الامر ولو هذا الامر المقدمي **وما** يقال من ان اطاعة الاوامر الغيرية غير مقربة فكيف ينوى بها التقرب **مدفوع** بانا لا نتعقل من القربة المعتبرة في وقوع الفعل عبادة الا ايجاده مأمورا به للشارع بداعي امره وهو حاصل في الفرض نعم لا يترتب على فعله ما هو من آثار الطاعة امره النفسي من حيث هي لو كان لها اثر خاص حيث لم يقصده بالاطاعة ولذا استشكل بعض في استحقاق الاجر على الوضوء ونحوه من مقدمات العبادات نظرا الى ما ادعاه من استقلال العقل بعدم استحقاق الثواب على امتثال الاوامر الغيرية وانما الاجر والثواب على امتثال الطلبات النفسية التي اريد اطاعتها في حد ذاتها لا مقدماتها بحيث تكون المقدمات من حيث هي منشأ لاستحقاق الاجر مع ان هذا ينافي الاخبار المتظافرة الدالة على ترتب الاجر على مثل هذه المقدمات بل لعله المغروس في اذهان المتشرعة **وفيه** ان المناط في صحة العبادة واستحقاق الثواب بفعلها ليس الا ايجاد المحبوب الذاتي بداعي طلب

المولى بان كان الباعث على فعله امره سواء كان امره بالفعل لاحراز مصلحة نفسه من حيث هي او لكون هذه المصلحة الراجحة ذاتا
من مقدمات محبوب آخر واما ما يقال من ان العقلاء كافة مطبقون على ان الاتيان بواجب واحد يتوقف على مقدمات عديدة و
لو بلغ ما بلغ اطاعة واحدة وامتثال واحد **ففيه** انه لو سلم فيما اذا لم تكن للمقدمات بدوا انها محبوبية ذاتية والا فالطباق
العقلاء على خلاف ما قيل فان لاطاعة المقدمات الراجحة ذاتا بنظرهم نحو ملحوظية واعتبار بل لا يرتابون بعد علمهم بعدم توقف
مصلحة المقدمة وحسنها على ترتب فعل الغير عليها بل الغير يتوقف عليها في حسنه في ان فعل المقدمة بنفسه سبب تام لاستحقاق الاجر
والثواب ان لم يأت بذيها اصلا نعم لو اتى بذي المقدمة كما في مسئلة الاعتكاف انتسب الثواب الى الاعتكاف لا لعدم سببية الصوم
للثواب بل للزوم اشتمال ثواب الاعتكاف على ما يستحقه لاجل الصوم وسائر افعاله فلو صام يوما مثلا فبدا له ابطال الاعتكاف
يستحق اجر صومه مستقلا وان كان ناويا بفعله المقدمية بل الحق ان اطاعة الشارع مطلقا من الجهات المحسنة للفعل المقتضية
للمدح والثواب من غير فرق بين الاوامر النفسية والغيرية ولذا شاع في الالسن وارتكز في الاذهان من حسن ايقاع المباحات
على جهة العبادة بجعلها مقدمة لعبادة واستحقاق الاجر بذلك نعم لا يبعد ان يكون ذلك مشروطا بالذي العقل بترتيب
ذي المقدمة عليها وعدم نقض اثرها اختيارا فليتأمل **تنبيه** ومما يؤيد ما حققناه آنفا من عدم كون الوضوء الرافع قسما
خاصا من الوضوء حتى يعتبر تمييزه في القصد بل يدل عليه الاخبار الكثيرة التي يستفاد منها اتحاد ماهية الوضوء وكون رفع الحدث و
استباحة الدخول في الصلوة من آثاره ولوازمه **فمنها** قوله ع حكاية للحديث القدسي من احدث فلم يتوضأ فقد جفاني ومن احدث
وتوضأ ولم يصل ركعتين فقد جفاني ومن احدث وتوضأ وصلى ركعتين ودعاني ولم اجبه فيما سألني من امر دينه ودنياه فقد
جفوته ولست برب جاف فان الظاهر من هذه الرواية استحباب الوضوء عقيب الحدث وارتفاع الحدث به وان لم يكن غرضه فعل
الصلوة وان فعل الصلوة عقيبه مستحب آخر **ومنها** ما ورد في غير واحد من الاخبار من التعبير عن مطلق الوضوء بالطهور مثل قوله ع
الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا وفي خبر آخر الطهر على الطهر عشر حسنات **ومنها** ما عن الامالي من قوله صلى الله عليه وآله
وسلم يا انس اكثر من الطهور يزد الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك تكون اذا مت على
طهارة شهيدا ومما يدل ايضا على المطلوب ما ورد في علة الامر بالوضوء للصلوة من قول ابي الحسن الرضا ع وانما امروا بالوضوء
وبدء به لان يكون العبد طاهرا اذا قام بين يدي الجبار عند مناجاته اياه مطيعا له فيما امره نقيا من الادناس والنجاسة مع ما فيه من
ذهاب الكسل وطرد النعاس وتزكية الفؤاد للقيام بين يدي الجبار فان الرواية ظاهرة في ان دفع الحدث من قبيل الخاصية المترتبة
على ذات الوضوء وهو المنشأ للامر به فيلزمه ان يكون ماهية الوضوء في حد ذاتها رافعة للحدث والظاهر ان الامر بالوضوء في جميع الموارد
انما هو بلحاظ هذه الخاصية الكامنة فيه فالامر به لقراءة القرآن او دخول المساجد وتكفين الاموات وغيرها من الغايات انما
هو لرجحان وقوعها من مرفوع الحدث كما يدل على ذلك التعبير عنه بالطهور لاغلب غاياته مثل قوله ع من تطهر ثم آوى الى فراشه
بات وفراشه كمسجده وقوله ع لا ينام المسلم وهو جنب لا ينام الا على طهور الى غير ذلك من الاخبار التي تدل على ان مطلوبيته
لغاياته بلحاظ اثره الذي هو الطهارة بل لا يتبادر من الامر بالوضوء لشيء في اذهان المتشرعة الا رجحان ذلك الشيء متطهرا
فالوضوء على ما هو المغروس في اذهانهم طبيعة واحدة اثرها رفع الحدث بل في الحدائق ان الاخبار الواردة مسندة للوضوءات
المستحبة كلها الا ما شذ بلفظ الطهر او الطهور او الطهارة ومن الظاهر البين اعتبار معنى الزوال او الازالة في لازم هذه
المادة ومتعديها لغة وشرعا فلا معنى لكون الوضوء مطهرا او طهورا او نحوهما الا كونه مزيلا للحدث الموجود قبله والا فلا معنى لهذه
التسمية بالكلية ومن ثم صرحوا بان الطهارة لغة النظافة وشرعا حقيقة في رافع الحدث واما الوضوء الجامع للحدث الاكبر فقرينة
التجوز فيه ظاهرة كاطلاق الصلوة على صلوة الجنازة انتهى ويمكن ان يقال ان الامر بالوضوء للجنب والحائض بالنسبة الى بعض
الغايات لا يكون ايضا الا بلحاظ هذا الاثر الا ان المحل لا يقبل التأثير التام فيؤثر الوضوء بالنسبة اليهم تخفيف الحدث ورفع المنع
بالنسبة الى بعض الغايات والله العالم **فروع** الاول قال العلامة قده فيما حكي عنه في جملة من كتبه كالتذكرة والمنتهى والنهاية
والقواعد ان من ليس عليه وضوء واجب فنوى بالوضوء الوجوب وصلى به اعاد الصلوة فان تعددتا يعني الصلوة والطهارة مع
تخلل الحدث اعاد الاولى انتهى وقد حكى ذلك عن ولده فخر الدين ره **اقول** وجه وجوب اعادة الاولى واضح اذ لا وجوب حتى
يقع الفعل امتثالا له فيفسد واما عدم اعادة الصلوة الثانية في الفرض الثاني فلصحة وضوئه لاشتغال ذمته بتداركه الاولى
فيجب عليه الوضوء مقدمة له فاذا توضأ بنية الوجوب فقد اتى بالواجب قاصدا لوجهه وناويا به القربة فيصح وان لم يقصد بفعله

التوصل الى ما وجب لاجله لان كونه مقدمة للواجب علة لوجوبه لا قيد للواجب حتى يعتبر قصده قال في محكي الذكرى من عليه موجب في
الوجوب في طهارته ما دام كذلك فلو نوى الندب عمدا او غلطا بنى على اعتبار الوجه والحدث يرتفع وان لم يقصد فعل ما عليه من الواجب
لان وجوب الوضوء مستقر هنا عند سببه انتهى بل نسب صحة الوضوء الماتي به بنية الوجوب في زمان وجوبه ولو لم يكن قاصدا للتوصل
بفعله الى اتيان ما وجب لاجله الى جماعة بل ربما يستظهر ذلك مما نسب الى المشهور من ان الوضوء في وقت اشتغال الذمة بالواجب
لا يكون الا واجبا ولكن في الاستظهار نظر اذ غاية ما يستفاد من كلامهم عدم جواز ايقاع الوضوء بعد اشتغال الذمة
بالواجب لا بنية الوجوب واما صحته لو اتى به لا لاجل التوصل الى ما وجب لاجله فلا فلعلهم يلتزمون بعدم مشروعية الوضوء حال
وجوبه الا للغاية الواجبة كما هو احد الاحتمالات في المسئلة بل لعله لازم قول من يقول بوجوب جعل الوجوب غاية كما لا يخفى وكيف
كان فما ذهبوا اليه من الحكم بصحة الوضوء الماتي به بقصد الوجوب لا لاجل التوصل الى ما وجب لاجله لا يخلو عن اشكال وان بالغ
في تشييده صاحب الحدائق حيث قال لا يخفى ان الواجب هو الوضوء والصلوة والاتيان باحد الواجبين وان لم يأت بالآخر بعد
غير مضر بصحته فمن اين لا يجوز له الوضوء وهو مخاطب به وواجب عليه غايته انه يجب عليه الصلوة معه ولكن وجوب الصلوة موسع
عليه وح فلو توضأ اول الوقت لاجل الصلوة في آخره فلا مانع من صحته انتهى وانت خبير بان ما ذكره من المثال لا ربط له بمورد
الاشكال وانما الكلام في ان من لم يرد الصلوة الا بوضوء آخر بعد نقض هذا الوضوء هل يصح وضوئه الماتي به بعنوان الوجوب
ام لا ومنشأ الاشكال ان الوضوء لم يتعلق به لذاته امر وجوبي حتى يتقرب بفعله وياتيه لا بعنوان المقدمية بداعي امتثال امره واما
الامر الالزامي الغيري المتعلق بفعله فانما يدعو الى فعله بعنوان المقدمية لا مطلقا لما عرفت في صدر المبحث من ان الامر لا يدعو
الى الفعل الا بعنوانه الذي تعلق به الامر فلو لم يوجد الفعل بهذا العنوان لا يقع امتثالا لهذا الامر فكيف ينوي بفعله القربة
بلحاظ هذا الامر الذي لم يقصد اطاعته ولا ينافي ذلك ما تقدم في تقريب الاستدلال من ان كونه مقدمة للواجب علة لوجوبه
لا قيد في الواجب لانا لا ندعي التقييد اصلا بل نقول ان وقوعه امتثالا لهذا الامر الخاص يتوقف على قصد التوصل وايجاده بعنوان المقدمية
والا لا يعقل التقرب بفعله بلحاظ هذا الامر فيبطل نعم لو قلنا برجحانه ذاتا ونوى بفعله امتثال امره الواقعي بزعم كونه الزاميا لا على
سبيل تقييد الواقع لا يخلو القول بصحته عن قوة كما سيتضح وجهه في المسئلة الآتية بل الحكم بالصحة على هذا التقدير في الفرض الاول
الذي افتى العلامة ببطلانه وهو ما لو توضأ بنية الوجوب قبل الوقت اذا اتاه بداعي امره الواقعي زاعما وجوبه لا على سبيل تقييد
الواقع لا يخلو عن وجه بل الحكم بالصحة هو المتجه في جميع الصور المتصورة في مفروض كلام العلامة حتى فيما لو توضأ قبل الوقت بعنوان
الوجوب للتوصل به الى فعل الواجب بعد دخول وقته بناء على عدم وجوب قصد الوجه وعدم اخلال قصد الوجوب فيما ليس بواجب
ان قلنا بان قصد ايقاع الوضوء مقدمة لصلوة واجبة مرجعه لدى التحليل الى ارادة التقرب بالطهارة التي هي شرط في الصلوة
او قلنا بانه يكفي في صحة العبادة وقوعها بقصد امتثال الامر مطلقا وان اخطأ في تشخيص الامر كما تقدمت الاشارة الى ذلك في دفع
بعض النقوض الواردة على التفصي عن اشكال الدور بالالتزام بالرجحان الذاتي للطهارات وسيأتي مزيد توضيح لذلك انشاء الله
كما انه بهذه المباني يتجه صحة وضوء من توضأ بعد الوقت للصلوة التي دخل وقتها بزعم اشتغال ذمته بها فانكشف بعد الوضوء
فراغ ذمته عنها **وربما** يوجه الصحة في هذا الفرض بكونه مكلفا بالعمل بحسب اعتقاده فكان مأمورا بامر ظاهري وهو يقتضي
الاجزاء **وفيه** بعد تسليم القاعدة فهي فيما اذا كان مأمورا بذلك بامر ظاهري شرعي لا في مثل المقام الذي نوى بفعله امتثال امر
واقعي زعم توجهه عليه خطأ واوجه من ذلك الحكم بالصحة فيما لو توضأ احتياطا للصلوة لاحتمال اشتغال ذمته بها مع براءة ذمته عنها
حيث ان المحتاط لا يقصد بفعله وجها مخالفا لما عليه في الواقع وربما يوجه الصحة في ذلك بكونه قاصدا لامتثال الامر بالاحتياط
الذي هو راجح شرعا وعقلا وفيه ان استحباب الاحتياط شرعا بحيث يكون الفعل لاجله من العبادات المستحبة التي تترتب عليها آثارها
الثابتة لها بعناوينها الخاصة لا يخلو عن اشكال فعمدة الوجه لصحة الوضوء في هذه الفروض ونظائرها هي ما اشرنا اليه من ان الاتيان
بما هو محبوب بالذات ابتغاء لمرضاة الله تعالى موجب لصحة الفعل ووقوعه عبادة وان كان العامل مخطئا في تشخيص وجه الطلب ونوى
بفعله امتثال امر وراء امره الواقعي او انه قصد التوصل بفعله الى الغايات المشروطة بالطهور او استباحة الغاية المحتمل وجوبها لا ينفك
عن قصد الكون على الطهارة متقربا بها الى الله تعالى فهو المصحح لفعله وان لم تكن الصلوة واجبة عليه في الواقع ولكن هذا
لا يخلو عن تأمل ولعله هو الوجه فيما نقل عن فخر المحققين من ان من كان بالعراق ونوى بوضوئه استباحة الطواف صح وضوئه و
مثله نقل عن الشهيد في البيان وفي الحدائق بعد ان نقل ما نقلناه عن الفخر والشهيد قدس سرهما قال واستشكله المحقق الشيخ علي

بانه نوى امرا ممتنعا فكيف يحصل له واجب بان المنوى ليس وقوع الطواف بالفعل بل استباحته فالمنوى غير ممتنع والممتنع غير منوى
وتوضيحه على ما حققه شيخنا البهائى قده فى بعض فوائده انه لا ريب ان كون المكلف على حالة يتمكن معها من الدخول فى عبادة مشروطة
بالطهارة كالصلوة والطواف مثلا امر راجح فى نظر الشارع فلو توضأ المكلف بقصد صيرورة الصلوة مباحة له اعنى حصول تلك
الحالة ينبغى ان يحصل له وكونه يأتى بالصلوة ام لا يأتى امر خارج من القصد المذكور فان حصول تلك الحالة امر مغاير لفعل الصلوة
بغير مرية نعم لو نوى بالوضوء فعل الصلوة مجردا عن استباحتها او لم يكن من قصده فعلها لكان مناقضا بنيته فلا نبعد فى القول
بفساد طهارته ح انتهى **اقول** لا يبعد ان يكون غرض الشيخ ايضا ما ذكرناه من ان قصد شئ من الغايات المترتبة على الكون على
الطهارة لا ينفك عن قصد تحصيل الطهارة المعلوم رجحانها شرعا طاعة لله تع ففى وقع الوضوء بقصد الكون على الطهارة
يصح سواء تعلق هذا القصد به اولا وبالذات او بواسطة كونها مقدمة لامر آخر والا فمجرد قصد حصول تلك الحالة مجردا عن
قصد اطاعة امره الذاتى لا ينفع فى حصولها كما لا يخفى ومحصل الكلام فى المقام انه لا شبهة فى توقف صحة الوضوء على وقوعه طاعة
لله تعالى ولا تأمل فى انه لا يتأتى قصد التقرب والاطاعة بالوضوء بلحاظ امره المقدمى اذا لم يكن عازما على التوصل بفعله الى ذى
المقدمة لان قصد امتثال هذا الامر المتعلق به بعنوان كونه مقدمة ينافى عدم قصد التوصل اليه فيستحيل تحققهما فى الخارج وكذا
لا ريب فى امتناع حصول الاطاعة والتقرب بلحاظ هذا الامر المقدمى لو لم يكن منجزا على المكلف اما لعدم تنجز الامر بغايته كالوضوء
قبل الوقت او لعدم كون الغاية مامورا بها كالوضوء مقدمة لصلوة غير مشروعة وح نقول لو نوى المتوضى بفعله امتثال امره الواقعى المتعلق
به لذاته لو قلنا برجحانه ذاتا او للكون على الطهارة التى هى مقدمة لجميع غاياتها المشروطة بها لا على سبيل تقييد الواقع بالامر المقدمى فالاقوى
صحته فى جميع الفروض المتقدمة وما ضاهاها خصوصا فى الفرض الذى حكم الشهيد وغيره بصحته وهو ما لو توضأ بعد اشتغال ذمته
بواجب بقصد الوجوب و لم يكن عازما على فعل ما وجب لاجله فانه لا اشكال فى صحته حتى على القول باعتبار قصد الوجه الا على
القول بوجوبه وقوعه بعد وجوبه للغاية الواجبة لا غير وستعرف ضعفه فى الفرع الاتى واوضح منه صحته ما لو توضأ بداعى امره
الواقعى للتوصل به الى فعل الصلوات المحتمل فوتها عند تعذر تحصيل القطع بفوتها ولو بطريق شرعى اذ لا يتأتى فيه الشبهة الاتية
فى الفرع الاتى كما انه لا يستشكل فيه بعدم وقوعه على وجهه او وقوعه على وجه مخالف لوجهه الواقعى اذ لا يعتبر قصد الوجه فى مثل
المورد اجماعا على ما صرح به شيخنا المرتضى ره فى غير مورد من كلماته ولم يقصد بفعله الا الاحتياط وهو لا ينافى وجهه الواقعى وهذا
بخلاف بعض الفروع السابقة كما لو توضأ قبل الوقت بداعى امره الواقعى زاعما وجوبه فانه اتى بالمأمور به على خلاف وجهه ولكن
الاقوى فيه ايضا الصحة لما عرفت من عدم اعتبار امر زائد فى تحقق الاطاعة عدا معرفة الامر وتعيين المأمور به وايجاده بداعى
الامر وهذا المعنى يحقق فى الفرض فقصده الوجوب لغو صرف لا يضر بشئ هذا كله لو اتى به بداعى امره الواقعى لا على سبيل التقييد واما
لو اتى به بداعى امره المقدمى من حيث هو فان قلنا بان قصد التوصل بالوضوء الى غاية مترتبة على الطهارة مما لا ينفك عن قصد امتثال
الامر بالتطهير فاطاعته مقصودة ضمنا او قلنا بانه يكفى فى صحة ما هو عبادة بالذات وقوعه بقصد التقرب والاطاعة وان لم يكن
بداعى امره الواقعى بل بداعى امر يتخيل توجهه عليه كما هو الاظهر فالمتجه ايضا صحة الوضوء فى جميع الصور الا فى الفرض الذى لم يقصد بفعله
التوصل الى ذى المقدمة كما فى مفروض كلام الشهيد والجماعة اذ لا يتأتى منه قصد التقرب فى هذا الفرض اذ لا يجتمع ارادة امتثال الامر
المقدمى مع عدم قصد التوصل كما اشار اليه شيخنا البهائى ره فى ذيل عبارته المتقدمة واما ان بنينا على ان صحة الوضوء انما هى بلحاظ
وقوعه طاعة لهذا الامر المقدمى الذى نوى امتثاله فلا محيص عن الحكم بالفساد فى جميع صور المسئلة لان الامر فى الجميع مردد بين ان لا يكون
امرا واقعيا او كان ولم يقصد اطاعته **لا يقال** ان مقتضى بعض الاجوبة المتقدمة فى التفصى عن اشكال الدور هو كون قصد القربة وامتثال
الامر كاشفا عن وقوع المقدمة على صفاتها المأخوذة فى قوام ذاتها لا كونه بنفسه قيدا حتى يلزم الدور وهو ايضا صحة الوضوء فى جميع
الصور بل لو لم يقصد امتثال الامر المتوجه الى نفسه اصلا كما لو نوى بفعله ايجاد الماهية التى هى مقدمة لطواف بيت الله الحرام او ايجاد ما
هو مقدمة على تقدير وجوبها او ما وجب على زيد لصلوته الواجبة اذ كما يتعين الماهية المأمور بها بملاحظة الامر المنجز فى حقه كذلك يمكن
تشخيصها اجمالا بهذه الوجوه ايضا لانا **نقول** بعد قيام الاجماع والضرورة على اعتبار قصد القربة فى صحة الوضوء ليس للمتكلم ان يتفوه
بهذا الكلام لان غاية ما ارتكبناه فى المقام انا بعد ان علمنا باستحالة كون اطاعة الامر المقدمى من مقومات ماهية المقدمة وفرضنا عدم
تعلق امر آخر بها سوى هذا الامر المقدمى التزمنا بان قصد القربة والاطاعة كاشف عن تحقق الماهية على وجه اعتبرها الشارع مقدمة
فلا بد لنا ح من ان نلتزم بان القيود المعتبرة فى الماهية عند الشارع على نحو لا يمكن احرازها الا بمعرفتها تفصيلا وهو متعذر فى حقنا

او بايجادها بداعى امتثال امر منجز **واما** ما توهم من استلزام كون القربة طريقا لحصول التعريف بغيرها من المذكورات فهو فاسد جدا
اذ لا استحالة فى كون المكلف مريدا لفعل الغاية حال مطلوبيتها او نظائره مما يتعذر حصوله ممن لم يقصد بفعله التوصل الى غاية
من غاياته من الوجوه المعتبرة فى ماهية المقدمة ولا يمكن دفع احتمال مثل هذه الامور مما هو ملزوم لقصد القربة بالاصل بعد الاجماع
على اعتبار قصد القربة **نعم** لو احتمل اعتبار قيد اخر اخص من ذلك كقصد امتثال خصوص الامر بالصلوة او رفع الحدث مثلا
مما لا يتوقف قصد القربة على قصده بالخصوص يدفع بالاصل هذا مع انك عرفت امكان التفصى عن الاشكال بغير هذا الوجه
ايضا فلا يتعين فيه حتى يثبت بذلك مقتضاه فليتأمل **الفرع الثانى** لو اشتغلت ذمته بموجب الوضوء وتوضأ بنيته
التوصل الى غيره من الغايات المندوبة هل يصح وضوئه فيه وجهان اصحهما الصحة لان عروض صفة الوجوب لاجل غاية انما
يزاحم فعليته استحبابه بلحاظ غاياته الاخر لا رجحانه الواقعى الذى هو منشأ الطلب الاستحبابى ومناط حسن الفعل وحصول
الانقياد كما عرفت تحقيقه فى بعض المباحث السابقة نعم عروض صفة الوجوب للطبيعة الموجب لارتفاع الطلب الاستحبابى يمنع
من ايجادها بقصد الندب لا القربة المطلقة فان اراد تعيين وجهه بوصفه بالوجوب لكنه لا يجعل وجوبه غاية للفعل كما هو واضح
هذا اذا قلنا باتحاد طبيعة الوضوء الواجب والمستحب وامتناع اتصافهما فى زمان واحد بالوجوب والاستحباب والا فان بنينا
على جواز الاجتماع او قلنا باختلاف الطبيعتين فوجه الصحة اوضح الا انك عرفت فيما سبق وهن البنائين **الفرع الثالث**
متى وقع مثلا الوضوء الواجب الرافع للحدث المبيح للصلوة يترتب عليه اثره وهو ارتفاع الحدث منجزا من غير تعلق على تحقق الصلوة
بعده فان المقدمة اذا تحققت فى الخارج بصفة الوجوب وقعت طاعة لامتثال الامر المتعلق بها يرتفع الطلب عنها عقلا فتكون
صحيحة ويترتب عليها احكامها من جواز التوصل بفعلها الى جميع ما يتوقف عليها فعله وان لم يتوصل بها الى الفعل الذى اتى بها
لاجله اذ لا مدخلية لفعل الغير فى صحة المقدمة بل لا يعقل مدخليته فيها لانه انما يمكن التوصل بها الى الغير على تقدير صحتها
فلو توقف صحتها على التوصل الذى هو عبارة عن فعل الغير عقيبها الدار وقد نسب ما ذكرناه من صحة الوضوء بمعنى ترتب اثره
عليه منجزا بمجرد وقوعه امتثالا للامر الوجوبى المتعلق به الى ظاهر المشهور نعم حكى فى الحدائق عن بعض من تقدم عليه انه لا يجوز
فعل الوضوء لمن لم يكن من نيته فعل الصلوة وانه لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى ولعله استند
هذا القائل فى فتواه الى ما ذهب اليه بعض من قارب عصرنا فى المسئلة الاصولية من ان المقدمة انما تتصف بالوجوب اذا تعقبها
ذو المقدمة وتوصل بها اليه فاذا لم يحصل ذو المقدمة لم يكن المقدمة موجودة على صفة الوجوب فعدم تحقق ذيها كاشف
عن عدم اتصافها بالمطلوبية حال وجودها وقد تبين ضعف هذه المقالة فى الاصول بما لا مزيد عليه و لنشر فى المقام الى
بعض ما فيه **فنقول** انه لو تعلق الامر بالصعود على السطح ولم يكن الصعود متوقفا الا على نصب السلم المفروض كونه مقدورا
بالذات فلا شبهة ان التكليف فى مثل الفرض بناء على القول بوجوب المقدمة يتعلق بفعلين احدهما فعل الصعود وهو امر اختيارى
مقدور بالواسطة وهو مطلوب بالطلب النفسى والاخر نصب السلم الذى هو مقدور بالذات على ما هو المفروض فيجب مقدمة
لصيرورة المطلوب النفسى مقدورا وح نقول فان كان معروض الوجوب الغيرى كالمطلوب النفسى مطلق فعل المقدمة فهو المطلوب
وان كان فعلها المقيد بكونه موصلا الى الغير فلا شبهة ان ايجادها بهذه الصفة ليس مقدورا للمكلف الا بلحاظ منشأ انتزاعها وما
هو فعل الغير عقيبه اذ ليس هذه الصفة من الاوصاف المتأصلة التى يتشخص بها الماهية ويتعلق بايجادها القدرة حتى يصح التكليف
بايجادها موصوفة بها فمرجع ايجاب ايجادها مقيدة بهذه الصفة الى ايجاب ايجاد الفعلين مترتبين فى الوجود بحيث ينتزع
من ثانيهما هذه الصفة للفعل الاول فالتقييد انما هو بالفعل الثانى لا بالصفة المنتزعة وانت خبير بعدم امكان تقييد الفعل
الاول بالثانى اذ ليسا فى مرتبة واحدة من حيث المطلوبية فكما انهما مترتبان وجودا كذلك مترتبان وجوبا لان وجوب الفعل
الثانى وهو الصعود علة لوجوب نصب السلم عكس وجودهما وليس الفعلان بوصف الاجتماع مقدمة للفعل الثانى حتى يعرضهما الوجوب
الغيرى وانما المقدمة نصب السلم المجرد عن ضم الصعود اليه فهو معروض للوجوب لاجل تحصيل الصعود **والحاصل** انا ندعى ان
موضوع الوجوب الغيرى ما كان له قابلية الايصال لا فعليته يعنى ان ما كان موصلا بالقوة وهى ذات المقدمة هو الواجب لا ما
كان موصلا بالفعل والخصم لا بد من ان يعتبر الفعلية اذ ليس له ان يدعى ان متعلق الوجوب هى المصاديق الواقعية التى جرى
فى علم الله انها ستخرج من القوة الى الفعل اذ ليس لتلك المصاديق من حيث هى خصوصية زائدة يتعلق بايجادها القدرة
وانما الفعل المقدور الذى يصح تعلق التكليف به انما ايجاد ذات المقدمة من حيث هى او هى بوصف كونها موصلة بالفعل

ولكنك عرفت ان هذه الصفة ليست من الاوصاف المتاصلة فى الخارج بل هى من الاضافات كالابوة والبنوة فلا تحقق لها الا باعتبار منشا انتزاعها فالامر بايجاد الاوصاف النسبية امر بايجاد طرفى النسبة فى الخارج فالقول بان معروض الوجوب الغيرى هو المقدمة الموصلة مرجعه الى القول بان موضوع الوجوب الغيرى هو مجموع الفعلين **وفيه** ما لا يخفى سلمنا امكان ذلك الا انك قد عرفت ان الامر بالمقدمة الموصلة ينحل الى الامر بايجاد ذات المقدمة وايجاد ما ينتزع منه هذه الصفة فمطلق المقدمة مقدمة لمقيدها ومقدمة المقدمة كنفس المقدمة واجبة فلو تحققت فى الخارج بداعى امرها الغيرى تقع بصفة المطلوبية والوجوب لا محالة **وتوهم** اختصاص وجوبها ايضا بموصلتها **مدفوع** بلزوم التسلسل فاين المفر من القول بوجوب مطلق المقدمة بناء على القول بالوجوب كما هو المفروض هذا كله لو بنى على ان وصف الايصال من قيود المطلوب كما هو الظاهر من مراده واما لو قيل بانه شرط للطلب ففساده اوضح لان وجود الفعل الثانى علة لسقوط الطلب عن نفسه فضلا عن مقدمته فكما لا يجوز ان يكون وجود شئ شرطا لوجوب نفسه كذلك لا يمكن ان يكون شرطا لوجوب مقدمته وبعد الاغماض عن ذلك كله نقول ان صريح الوجدان يغنى المنصف عن مطالبة البرهان لانك اذا راجعت وجدانك بعد علمك باشتغال ذمتك بالصلوة المشروطة بالوضوء لا تكاد ترتاب فى ان الواجب عليك قبل تحصيل الشرط امران احدهما فعل الوضوء والاخر فعل الصلوة بعده فاذا توضات لاجل امتثال امره هل تجد من نفسك احتمال بقاء الامر بالوضوء وتنجزه فى حقك بعد فعله كقبله ام لا ترى الا توجه الامر بالصلوة فى حقك لا غير وليس هذا الا لكون فعل الوضوء مسقطا للامر المتعلق به وهذا معنى صحته ووقوعه بصفة المطلوبية واذا وقع بهذه الصفة يمتنع انقلابه عما وقع عليه سواء لحقه فعل الغير ام لا واما وجوب اعادته لو انتقض قبل فعل الصلوة فليس منافيا لذلك لان العقل كما حكم بوجوب ايجاده اولا كذلك يحكم بوجوب اعادته بعد انتقاضه ما دامت الصلوة باقية على صفة المطلوبية **ثم** ان فى المقام توهما آخر نظير التوهم السابق صدر من بعض الاعلام الثانى وجوب مقدمة الواجب مطلقا وهو اختصاص وجوبها على تقدير القول به بما اذا كان المكلف عازما على امتثال الواجب والا فلا معنى لوجوب المقدمة حال كونه بانيا على عصيان ذيها وكان هذا البعض قاس الوجوب الشرعى بالالزام العقلى الناشى عن اللابدية والتوقف الذى لا اختصاص له بمقدمة الواجب ضرورة حصوله فى مقدمة الحرام ايضا فضلا عن غيره لان كل من ينوى ارتكاب فعل من الافعال ولو كان محرما يلزمه عقله بتحصيل مقدماته واما الايجاب الشرعى المولوى الذى يلتزم به القائل بوجوب المقدمة فلا يعقل تعليقه على مشية المكلف وعزمه على عدم عصيانه لاستلزامه اباحة الواجب ففساده ظاهر **ثم** ان هذا القائل لو لم يعتبر فى وجوبها ووقوعها بصفة المطلوبية الا مجرد ارادة فعل ذيها فلا يضر قوله بما نحن فيه وهو صحة وضوء من كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها وان اعتبر مع ذلك حصول مراده فى الخارج مترتبا على فعل المقدمة يكون قوله اخص من القول السابق ومفاسده اعم كما لا يخفى هذا والذى يقتضيه التحقيق هو ان مقدمة الواجب من حيث هى معروضة للوجوب الغيرى التبعى وتتبع ذاتها فى الوجوب اطلاقا وتقييدا لان وجوبها متولد من وجوبه فيتبعه لا من وجوده فلا يدور مداره فمتى تحققت فى الخارج بداعى امتثال امرها الغيرى تقع بصفة المطلوبية والوجوب ويمتنع انقلابها بعدما وقعت عليه هذا كله مع ان قوله اذا توضات فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت بل وغيره مما دل على ان الوضوء لا ينقضه الا الحدث اغنانا فى خصوص ما نحن فيه عن كلفة ابطال مقالة الخصم وتوهم ان احتمال مدخلية حصول الغاية فى صحة الوضوء يمنع من التمسك بالرواية على ما هو التحقيق من كون الالفاظ اسامى للصحيحة **مدفوع** بان هذا الاحتمال على تقدير تحققه لا يوجب التردد فى مفهوم الوضوء الذى هو شرط للصلوة لان تاثير فعل الصلوة فى وقوع الوضوء مؤثرا على تقدير امكانه انما هو من القيود اللاحقة للموضوع له وليس اعتباره فى عرض سائر الشرائط الماخوذة فى مفهوم الوضوء ضرورة صدق الوضوء عليه قبل تحقق الغاية واستفادة حكمه عند الشك فى انتقاضه بالحدث من مثل الخبر المتقدم سواء كان الشك قبل التوصل به الى فعل الغاية ام بعده فالوضوء على هذا التقدير اسم للهيئة التى لو لحقها فعل الصلوة لوقعت مؤثرة كسائر اسامى اجزاء الصلوة وشرائطها كالفاتحة ونظائرها

الفرع الرابع

لو توضا بنية التجديد فانكشف سبق الحدث فالاقوى صحة وضوئه وفاقا للمحكى عن الشيخ والمحقق وجماعة بل عن بعض دعوى الاجماع عليها ولكنها فى غير محلها ووجه الصحة ما عرفت فى غير واحد من الاخبار من ظهورها فى كون الوضوء التجديدى بعينه هو الماهية التى وقعت اولا فهو مثلها فى تاثيرها النظافة فلو صادف الحدث رفعه والا اكد النظافة ويؤيده ما عن الذكرى نسبا الى ظاهر الاخبار والاصحاب من ان الحكمة فى تشريعه تدارك ما فى الطهارة الاولى من الخلل ومقتضاه تاثيره فى رفع الحدث لو كانت الاولى فاسدة وتكميله

لو كانت ناقصة ومن هذا القبيل ما لو توضا عقيب المذى والتقبيل استحبابا بزعم كونه متطهرا فانكشف خلافه وكذا الوضوء الماتى به استحبابا باعتقاد الحيض او الجنابة فظهر عدمهما وثبوت الحدث الاصغر الا ان استفادة وحدة الطبيعة التى هى مناط الصحة من الاخبار فى هذه الموارد لا تخلو عن خفاء خصوصا فى القسم الاخير منها وهو وضوء المحدث بالاكبر ولذا ادعى فى الحدائق فى عبارته المتقدمة ان اطلاق الوضوء على المجامع للحدث الاكبر مجاز كاطلاق الصلوة على صلوة الميت وان كان القول بالصحة فى الجميع لا يخلو عن قوة ولكن الاحتياط خصوصا فى وضوء الجنب والحائض مما لا ينبغى تركه والله العالم واما الوضوء الاحتياطى فانه ليس من هذا القبيل فانه لا اشكال فى صحته ورافعيته للحدث على تقدير المصادفة ولو قلنا بتغاير ماهية الوضوءات المستحبة مع غيرها بل لو بنينا على عدم رافعية الوضوءات المستحبة للحدث على تقدير مصادفتها للمحل القابل لامكن القول بها فيه لو كانت جهة الاحتياط مرعية لدى فاعله حال العمل خصوصا فى التجديدى منه والله العالم **ولا يعتبر** القصد مطلقا بل ولا المباشرة فضلا عن النية المشتملة على القربة فى طهارة الثياب ولا غير ذلك مما يقصد به دفع الخبث اجماعا وقولا واحدا وفى المدارك هذا مذهب العلماء كافة عدا ابن شريح من العامة ويدل عليه مضافا الى الاجماع بل ارتكازه فى اذهان المتشرعة الكاشف عن وصوله اليهم من الشارع ما يستفاد من الاخبار الكثيرة من حصول المقصود من الامر بالتطهير وهو زوال النجاسة عن المتنجس بمجرد اصابة المطهر للمتنجس ولو لم يقارنها قصد وشعور من احد مثل قوله كل شئ يراه ماء المطر فقد طهر وقوله مشيرا الى غدير من الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا وطهره وقوله كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر واستدل له ايضا باطلاقات الامر بالغسل عن النجاسات بدعوى ان ظاهر الامر سقوط التكليف باتيان المامور به باى وجه كان **وفيه** ما عرفت فى صدر المبحث من ان التمسك بالاطلاق فرع صلاحية المطلق للتقييد وهى منتفية فى المقام وقد ظهر لك مما ذكرنا انه لا خفاء فى عدم اعتبار النية فى الطهارة الخبثية التى هى عبارة اخرى عن ازالة النجاسات كما انه لا ريب فى اعتبارها فى الطهارة الحدثية فما ذكره فى المدارك من ان الفرق بين ما يحتاج الى النية من الطهارة ونحوها وما لا يحتاج من ازالة النجاسات واشباهها ملتبس جدا لا يخلو عن نظر هذا بالنسبة الى الحكم الواقعى الذى هو مؤدى الادلة الاجتهادية واما بالنظر الى ظاهر التكليف فالمرجع فى موارد الشك الى الاصل المقرر للشاك وقد عرفت فى صدر المبحث ما هو المختار لدينا من ان المرجع فى مثل المقام اصالة البراءة وان الاصل فى الواجب كونه توصليا فراجع **وهل ينافى** القربة المعتبرة فى صحة العبادة ارادة حصول شئ آخر بفعلها بمعنى انه يعتبر فيها وقوعها خالصة لله تعالى بحيث لا يشوبها قصد شئ آخر فلو ضم المتوضى الى نية التقرب بالوضوء ارادة شئ آخر بطل وضوئه من غير فرق بين ان يكون ذلك الشئ مباحا كالتبرد او التسخين او التنظيف وغير ذلك او محرما كالرياء ونحوه او راجحا شرعا كضم قصد الحمية فى الصوم ام لا يبطل الا فى المحرم دون المباح فضلا عن الراجح فلو توضا كذلك كانت طهارته مجزية ام لا يصح الا اذا كانت الضميمة تابعة فى القصد بان كان الباعث الاصلى على الفعل قصد امتثال الامر بالوضوء بحيث يستند الفعل اليه لا غير فانه يصح حينئذ مطلقا او فى غير المحرم واما فيه فلا يصح مطلقا او يختص نفى الصحة فى غير فرض التبعية بما عدا الراجح شرعا واما فيه فيصح مطلقا او بشرط ان لا يكون امتثال الامر بالوضوء تابعا فيه وجوه بل اقوال اقواها التفصيل فى المباح بين ما اذا كانت الضميمة مقصودة بالاصالة او بالتبع فيصح فى الثانى دون الاول ومن المحتمل قريبا كما عن كاشف اللثام تنزيل اطلاق القائلين بالصحة مطلقا او بالفساد مطلقا على هذا التفصيل واما الضميمة المحرمة فلا تامل فى افسادها للعبادة وان كان قد يتامل فى بعض الموارد فى حرمتها كما فى الرياء التبعى الذى لا يكون باعثا على العمل وسيتضح تفصيله انشاء الله واما الراجح شرعا فلا اشكال فى قصده مطلقا لو اريد من حيث كونه كذلك لا لذاته والا فكالمباح نعم صحة الوضوء فى صورة تبعية قصده لا تخلو عن تامل فالكلام يقع فى مقامات ثلثة وليعلم اولا ان محل الكلام فى المقام بالنسبة الى الضميمة الغير المحرمة انما هو فيما اذا كان ارادة حصول شئ آخر منضمة الى ارادة اصل الفعل العبادى دون خصوصياته واما اذا كان اصل الفعل ماتيا به بداعى القربة وامتثال الامر ولكن ارادة حصول امر آخر صارت سببا لترجيح بعض الافراد على بعض فانه لا اشكال فى صحته لان قضية تعلق الامر بالطبيعة تخيير المكلف بايجادها فى ضمن اى فرد شاء من افرادها الجائزة دون المحرمة كما تقرر فى الاصول فله ان يتوضا بالماء المسخن بالشمس مع كونه مرجوحا لبعض دواعيه النفسانية فضلا عن الافراد المباحة او الراجحة فلا وجه لاستشهاد بعض المجوزين بهذا على جواز اختيار الماء الحار لاجل التسخين بالوضوء فى الشتاء والبارد فى الصيف وكذا لو صلى فى مكان حار لاجل الاستسخان وكذا الاستشهاد لجواز قصد الراجح باجهار الامام صوته فى التكبيرة لاعلام المأموم لما عرفت من ان المعتبر

انما هو كونه اصل الفعل بداعي امره تعم واما كونه في مكان خاص او زمان خاص او بكيفية خاصة وغيرها من العوارض المشخصة الخارجة من ماهية المامور به فامرها موكول الى مشية المكلف ما لم تندرج تحت مفهوم محرم فلو اعلان صوته لتجويده فضلا عن الاعلام وهو اجنبي عن المقام **المقام الاول** فيما لو قصد بفعله حصول امر مباح فان كان قصده تابعا لنية التقرب فلا اشكال في الصحة والمراد بتبعية قصده ان لا يكون الباعث على الفعل بحيث يستند اليه التاثير الا قصد امتثال الامر فالتفات الى حصول هذا الشيء على هذا التقدير لا يؤثر الا في تاكد عزمه وزيادة شوقه في تحصيل الفعل من دون ان يكون له مدخلية في حصول الاثر نعم ثمرة تاكيده ربما تظهر في الموارد التي طرء على الباعث الاصلي ما يزاحمه في البعث لولا تاكده بهذه الضميمة ولكنه في مثل هذا الفرض يخرج من فرض التبعية ويندرج في القسم الاتي ووجه صحة الوضوء في هذا الفرض واضح لعدم منافاته للاخلاص المعتبر في صدق الاطاعة وصحتها اذ لا يعتبر في صحة العبادة عقلا وشرعا الا ايجادها بداعي الامر من حيث هو لا غيره ولا يراد من الاخلاص الا ذلك وهذا المعنى حاصل في الفرض ولعله لا خلاف في الصحة في هذه الصورة لقوة احتمال ارادة القائلين بالبطلان غير هذا اذا كان تابعا واما لو كان له مدخلية في حصول الاثر فالاقوى بطلانه سواء كان كل من القصدين جزء المؤثر بحيث لولا الاخر لما كان باعثا على الفعل او كان كل منهما سببا مستقلا ولولا الاخر لكن اجتماعهما اخرجهما من الاستقلال ووجه البطلان منافاته للاخلاص الذي يدل على وجوبه مضافا الى ارسالهم له ارسال المسلمات الكاشف عن كونه بديهيا عندهم فضلا عن كونه اجماعيا وتوقف صدق الاطاعة عليه وعدم حصول قصد التقرب الا به ما يستظهر من غير واحد من الايات والاخبار من ان الله تعالى لا يقبل من الاعمال الا ما كان خالصا له وربما يقرب الصحة في القسم الثاني كما عن كاشف الغطاء قال شيخنا المرتضى ره في توجيهه ولعله لدعوى صدق الامتثال ح وجواز استناد الفعل الى داعي الامر لان وجود الداعي المباح وعدمه ح على السواء نعم يجوز استناده الى الداعي المباح ايضا لكن القادح عدم جواز الاسناد الى الامر لا جواز الاسناد الى غيره الا ترى انه لو امر المولى بشيء وامر الوالد بذلك الشيء فاتى العبد به لامتثالهما بحيث يكون كل منهما كافيا في بعثه لو انفرد عد ممتثلا لهما وفيه منع جواز استناد الفعل الى كل منهما لامتناع وحدة الاثر وتعدد المؤثر ولا الى احدهما للزوم الترجيح بلا مرجح بل هو مستند الى المجموع والمفروض ان ظاهر ادلة الاخلاص واعتبار القربة ينفي مدخلية شيء آخر في العمل واما المثال المذكور فيمنع فيه صدق امتثال كل من المولى والاب نعم لما اجتمع الامران في فعل شخصي واحد لا يمكن التعدد فيه لم يكن بد من الاتيان به مريدا لموافقة الامرين وهذا غاية ما يمكن في هذا الفرض من موافقة الامر بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن تخليص الداعي لموافقة الامر وتحصيل التبرد بغير الوضوء ان امكن والا فعليه تضعيف داعي التبرد وتقوية داعي الاخلاص فان الباعثين المستقلين ان يمكن ملاحظة احدهما دون الاخر كما لو امر الشارع بانقاذ ولده الغريق فانه قد ينقذه لمحض محبة الولد من غير ملاحظة امر الشارع وان كان ينقذه لو كان غير ابنه لمحض الامر ولو تكلفا الا عن شوق وقد يكون الامر بالعكس كجميع ما كان يصدر عن امير المؤمنين صلوات الله عليه من المشتهيات والملاذ النفسانية حيث كانت تصدر منه لو لم يوافقها امر الله المتعلق بها باعتبار من الاعتبارات مع وجود الداعي المستقل الاخر بحيث لو فرضنا عدم رجحان ارتكابه شرعا من وجه من الوجوه كان يرتكبه بمقتضى الداعي النفساني الموجود فيه انتهى كلامه رفع مقامه ولكنك خبير بان تضعيف الداعي النفساني قد لا يكون ميسورا حتى يصح تعلق التكليف به الا ترى امكان تكليف الاب في المثال المذكور بوجوب ان لا يكون انقاذ الابن من حيث هو مقصودا له او تكليف الجائع الذي لا يصبر عن الطعام الواجب في حقه الاكل حفظا لنفسه بان لا يكون الشبع من حيث هو مراده في الاكل وكذا من كان مقهورا بارادته تنظيف وجهه لولا الامر بالوضوء فانه لا يمكنه تخصيص الاثر بالسبب الاخر نعم لو كان القصد المؤثر في الفعل مجرد الملاحظة او الاخطار الصوري لكان ذلك ميسورا لكل احد مط واذ ليس فليس فح اما ان يلتزم بارتفاع وجوب الوضوء وانتقال فرضه الى التيمم او يقال بكفاية ايجاد الفعل بداعي القربة مع انضمامها الى ارادة حصول امر مباح في سقوط الامر وحصول الانقياد لكونه هو القدر الممكن في مقام الاطاعة في الفرض والاول مع مخالفته لظواهر الادلة فاسد بديهة لا يلتزم به احد فتعين الثاني اللهم الا ان يقال بوجوب البناء في مثل الفرض على وقوع الامتثال للامر وكفاية هذا البناء في الاستناد الى داعي الامر دون السبب الاخر فتامل ولعل وضوح صحة الوضوء في هذا الفرض هو الذي جرء كاشف الغطاء ومن تابعه على اطلاق القول بالصحة في نظير الفرض حتى في حال التمكن الا انه في غاية

الاشكال اذ لا ملازمة بين الصورتين لامكان اختلاف مراتب الاطاعة بالنسبة الى حال التمكن والتعذر فصحة الفعل مع تركب الداعي حال التعذر لا تقتضي صحته مط فتامل **المقام الثاني** فيما لو ضم الى نية التقرب ارادة حصول شيء محرم فان كان ذلك الشيء المحرم مما يتحد وجودا مع الفعل الماتي به بنية التقرب فلا ريب في فساده مط سواء كان تابعا في القصد او مقصودا بالاصالة لمنافاة ارادته الى ارادة اصل الفعل او خصوصياته لاستحالة كون المحرم عبادة واختلاف الجهات غير مجد في ذلك كما تحقق في الاصول فارادة حصول الحرام بفعله الذي يتقرب به تستلزم قصد التقرب بالفعل الذي لا يكون مامورا به هذا مع انا لو قلنا بامكان اجتماع الامر والنهي في الفرد الخارجي لكان قصد حصول الحرام منافيا للاخلاص المعتبر في الصحة اذا انضم قصده الى قصد اصل الفعل كما في المباح وان كان ذلك الشيء المحرم من قبيل الغاية للفعل العبادي فحكمه حكم المباح في كون قصد حصوله منضما الى نية التقرب بنفس الفعل مفسدا لمنافاته للاخلاص وبدونه فلا هذا لو لم نقل بكون الفعل الماتي به لغاية محرمة محرما اما بفحوى حرمة اعانة الغير على الاثم او غيرها من الادلة التعبدية او لاجل الالتزام بحرمة مقدمة الحرام اذا كان ترتب الحرام عليها مقصودا للفاعل كما هو المفروض فيما نحن فيه والا فحكمه حكم القسم الاول في كونه مفسدا مطلقا بقي الكلام في هذا المقام في بعض الموارد التي وقع التكلم فيها بالخصوص **منها** الرياء ولا تامل في حرمته في الجملة فتوى ونصا كتابا وسنة وانما الاشكال في تعيين موضوع الحكم من حيث الاطلاق والتقييد وتشخيص المراد منه ومعرفة ما يتفرع عليه من الاحكام وطريق تعيين الموضوع هو الرجوع الى الاخبار الواردة في الباب والاقتصار على مفادها فلا بد من ذكرها اولا **فمنها** رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال النبي صلى الله عليه وآله ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين انه ليس اياي اراد بها وهذه الرواية تدل على ان العبادة التي لم يرد بها الله تعالى تثبت في كتاب الفجار فتكون حراما **ومنها** رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع يجاء بالعبد يوم القيمة قد صلى فقال يا رب قد صليت ابتغاء وجهك فيقال له بل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار ثم ذكر مثل ذلك في القتال وقرائة القران والصدقة وظاهر هذه الرواية سببية الاعمال المذكورة في الرواية بنفسها لدخول النار فتكون حراما **ومنها** رواية ابن محبوب عن ابي عبد الله ع قال من اظهر للناس ما يحب الله عز وجل وبارز الله بما كرهه لقي الله وهو ماقت له ونظيرها ما عن علي ع عن رسول الله صلى الله عليه وآله من تزين للناس بما يحب الله وبارز الله في السر بما يكره الله لقي الله وهو عليه غضبان له ماقت وظاهر الروايتين ان من اظهر عند الناس انه يعبد الله وهو لا يعبده لو خلي وطبعه لقي الله وهو ماقت له فقوله ع وبارز الله بما كرهه تعبير عما هو لازم المراد مذكورا استطرادا لبيان تعرف حال الموضوع فمناط المقت هو اظهار العبادة للناس واحتمال كون المقت على سوء سريرته وفساد عزمه خلاف الظاهر والحاصل ان المتبادر من الروايتين ان عمل المرائي ممقوت عند الله تعالى **ومنها** ما عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله سياتي على الناس زمان تخبث سرائرهم وتحسن فيه علانيتهم طمعا في الدنيا لا يريدون به ما عند ربهم يكون دينهم رياء لا يخالطهم خوف يعمهم الله بعقاب فيدعونه دعاء الغريق فلا يستجيب لهم **ومنها** ما عن مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلام ان رسول الله ص سئل فيما النجاة غدا فقال انما النجاة في ان لا تخادعوا الله فيخدعكم فانه من يخادع الله يخدعه ويخلع منه الايمان ونفسه تخدع لو يشعر قيل له فكيف يخادع الله قال يعمل بما امره الله ثم يريد به غيره فاتقوا الله في الرياء فانه الشرك بالله ان المرائي يدعى يوم القيمة باربعة اسماء يا فاجر يا كافر يا غادر يا خاسر حبط عملك وبطل اجرك فلا خلاص لك اليوم فالتمس اجرك ممن كنت تعمل له **ومنها** رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال قال رسول الله ص يؤمر برجال الى النار الى ان قال فيقول لهم خازن النار يا اشقياء ما كان حالكم قالوا كنا نعمل لغير الله فقيل لنا خذوا ثوابكم ممن عملتم له **وقد** ورد في الاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى ان المرائي مشرك مثل قوله ع من عمل للناس كان ثوابه على الناس يا زرارة كل رياء شرك وقال قال الله عز وجل من عمل لي ولغيري فهو لمن عمل له وعن ابي جعفر ع لو ان عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الاخرة وادخل فيه رضا احد من الناس كان مشركا وقد ورد في تفسير قول الله عز وجل عن ابي جعفر ع انه قال سئل رسول الله ص عن تفسير قول الله عز وجل فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا فقال من صلى مراءاة الناس فهو مشرك الى ان قال ومن عمل عملا مما امر الله به مراءاة الناس فهو مشرك ولا يقبل الله عمل مراء ودلالة هذه الاخبار الكثيرة على بطلان عمل المرائي على ما يتفاهم منها عرفا لا تقصر عن دلالتها على الحرمة فلا حاجة في اثبات المطلوب الى التشبث باستحالة كون العبادة حراما هذا مضافا الى الاخبار الكثيرة المستفيضة الناهية عن الرياء والسمعة المعللة بان من عمل لغير الله وكله الله الى من عمل له او الى عمله وان العمل الذي يراد به الناس كان ثوابه على الناس

وان الله تعالى لا يقبله الا اذا كان خالصا له الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الصريحة فى كون عمل المرائى مردودا غير مقبول عند الله والمتبادر من رد العمل وعدم قبوله على ما يفهمه العرف بطلان العبادة لو لم نقل باستلزامه ذلك عقلا كما لا يخفى وجهه فما عن السيد ره من ان عمل المرائى صحيح مسقط للامر ولكنه غير مقبول عند الله لان الصحة اعم من القبول كما يدل عليه قوله تع انما يتقبل الله من المتقين وغيره من الايات ضعيف فى الغاية اذ بعد تسليم امكان عدم القبول مع كون الماتى به موافقا للمامور به وجواز سقوط الامر العبادى مع كون العمل مردودا لكون المكلف متمكنا من ايجاد الفعل ثانيا يتوجه عليه اولا ما عرفت من ظهور عدم القبول عرفا فى بطلانه واما القبول فى الاية فلعل المراد منه والله العالم هو القبول الكامل الحسن الموجب لمزيد الاجر وارتفاع الدرجة لا القبول الذى يقابله الرد كما هو ظاهر اخبار الباب بل صريحها حتى ينافى عدمه لقاعدة الاجزاء التى يستقل بها العقل او ان المراد من القبول معناه الحقيقى ووجه عدم قبول اعمال غير المتقين عدم استيفاء علمهم غالبا شرائط التكليف فيكون اعمالهم غالبا من قبيل صدقة السارق وصلوة الغاصب قد ورد فى الخبر ان المراد من المتقين هم الشيعة فتخرج الاية على هذا التقدير من معرض الاستشهاد وكيف كان فلا يجوز رفع اليد عن المحكمات بالمتشابهات هذا مضافا الى ما عرفت من دلالة الاخبار السابقة على البطلان بشهادة العرف وحكومة العقل والقول بجواز اجتماع الامر والنهى لا يجدى فى المقام فان المسئلة من قبيل النهى فى العبادة كما اشرنا اليه اجمالا وستعرف تفصيله انشاء الله ولم يقل احد بالجواز فيها ودعوى ان المحرم هو قصد المرائى لا فعله فليس المامور به متعلقا للنهى يكذبها الاخبار السابقة الظاهرة فى كون العمل محرما مكتوبا فى سجين مضافا الى شهادة العرف واللغة بان الرياء هو العمل الذى يقصد به المدح لا القصد المجرد هذا مع ان قصد المرائى ينافى الاخلاص كما عرفت فى المباح فكيف يصح القول بصحة عمل المرائى على الاطلاق نعم لو تعلق قصده بالرياء فى خصوصيات العمل لا يخلو قوله عن وجه على هذا التقدير **فتامل** ثم ان المحصل من مجموع الاخبار ان العمل الذى يوجد فى الخارج بعنوان الاطاعة لله تعالى لو كان الباعث على حصوله بهذا العنوان ارادة اراءة الغير باطل ومحرم سواء كانت الاراءة سببا مستقلا فى البعث او كان لها مدخلية فى ذلك وبعبارة اخرى ان غاية ما يستفاد من الاخبار ان قصد اراءة الغير واظهار الكمال لديهم فى العبادة بالعبادة مفسد للعبادة وموجب لحرمتها **واما** حرمة ما عدى ما ذكر فلا تكاد تظهر من شئ من اخبار الباب وح فان قلنا بان المتبادر من الرياء فى اطلاقات الشارع وعرف المتشرعة هو هذا المعنى الذى ادعينا استفادته من الاخبار كما يؤيده ظاهر ما من بعض علماء الاخلاق فى تفسير الرياء من انه طلب المنزلة عند غيره تع بالعبادة فلا اشكال والا فلو قلنا بان الرياء يطلق لغة وعرفا على مطلق الفعل الذى يراد به اراءة الغير فتقييد موضوع الحكم بالقيود المذكورة اعنى تخصيص الحرمة بالرياء فى العبادة من حيث كونها عبادة حال كونه مؤثرا فى حصول اصل الفعل او كيفياته وخصوصياته بان كان سببا او جزء من السبب لا مطلق الرياء ولا الرياء فى العبادة من غير جهة كونها عبادة كما لو قصد بقيامه فى صلوته النظر الى متاع صديقه ليوصف بذلك بحسن الصداقة وشدة الاهتمام فى حفظ اموال الصديق ولا الرياء التبعى الذى لا تأثير له فى العمل اصلا لقصور اخبار الحرمة عن شمول غير المذكور وعدم دليل فيما عداه على الحرمة لو لم يكن على عدمها اذ لا عموم فى المقام بحيث يمكن استفادة حكم الرياء فى غير العبادة منه وقوله ع فى الرواية المتقدمة يا زرارة كل رياء شرك لا يدل على العموم لوجوب تقييده بالعبادات بقرينة حمل الشرك عليه لان حمل الشرك على مطلق الرياء بحيث يعم غير العبادات لا يستقيم الا بارادة التشبيه فى المبغوضية او بارتكاب التاويل بدعوى ان المرائى حيث اتخذ الهه هواه فقد جعل مع الله الها اخر فهو مشرك بهذا الاعتبار ولكنك خبير بما فى هذا التوجيه من مخالفة الظاهر لان ظاهر حمل الشرك على الرياء كون العمل الماتى به رياء بنفسه شركا اى ماتيا به لله تع ولغيره فيجب ان يكون مورده العبادة لانها هى التى يكون الرياء فيها شركا سواء كان الرياء جزء سبب لفعل او تمامه اما على الاول فواضح واما على الثانى فلوقوع ظاهر العمل لله تع وباطنه للغير هذا مع ان سوق الرواية يشهد بذلك فانه المقصود بقوله ع من عمل للناس كان ثوابه على الناس هو ان ياتى بعبادة الله للناس والا فهو من قبيل الطهارة بالبديهة فقوله بعد ذلك يا زرارة كل رياء شرك مسوق لبيان مفسدة اخرى لعلها اعظم من حبط اجره والتنبيه على ان مطلقه مندرج فى موضوع القضية المذكورة اولا بشهادة قوله عز وجل من عمل لى ولغيرى فهو لمن عمل له ثم لو سلمنا عموم الرياء وفسرنا الشرك بما يناسب العموم نقول لا دليل على حرمة الشرك بهذا المعنى غاية الامر دلالة الرواية على اعتبار الاخلاص فى صحة العبادة وبطلانها بسبب الرياء وعدم كون عمل المرائى مقبولا عند الله تعالى واما حرمة الفعل بحيث يعاقب عليه فلا تستفاد من

هذه الرواية كيف ولو بنينا على حرمة الرياء فى ساير الاعمال للزم كون اغلب اعمال اكثر ارباب الكمالات حراما حيث لا يقصدون بعلمهم الا اظهاره كما لا يهتم تحصيلا للمنزلة عند الناس ولا يعدّ عملهم من المنكرات عند المتشرعة مع انها لو كانت محرمة لكانت حرمتها لعموم البلوى بها كحرمة الغيبة والكذب معروفة عند العوام فضلا عن العلماء فلا انصاف انه لا ريب فى نفى حرمته شرعا فى غير العبادات وان كان مذموما فى الغاية لكونه ناشئا من حب الجاه الذى ينبغى التحرز عنه كغيره من المهالك التى تصدى لبيانها علماء الاخلاق واما اعتبار قيد الحيثية فى موضوع الحرمة فلانصراف ما دل على الحرمة بل صراحة اغلبها فى ذلك كما لا يخفى على المتامل بل وكذا ما دل على ان من عمل للناس كان ثوابه على الناس وان الرياء شرك وان المرائى مشرك وان عمله غير مقبول عند الله تع لظهور الجميع فى وقوع العمل للغير بالعنوان الذى يقع به لله تع بقرينة ذكر الثواب واطلاق لفظ الرياء والشرك فى العبادة اليه واما الرياء التبعى الذى لا تأثير له فى حصول الفعل وخصوصياته فلا تامل فى قصور الاخبار عن افادة حرمته وابطاله للعبادة بل التامل فى صدق الرياء عليه لان صدق كون العمل رياء فرع استناده اليه وتاثيره فيه ومجرد السرور برؤية الغير وازدياد الشوق بها وقصد حصولها من دون ان يؤثر فى العمل لا يسمى رياء فى العرف واللغة هذا مع ان المتبع هو اخبار الباب وهى مخصوصة بما اذا كان العمل للغير كما هو مفاد اغلبها او كان الغير شريكا فى العمل كما يستفاد من بعضها او كان له مدخلية فى حصول الفعل على ما يظهر من بعض اخر ولا ريب ان مدخليته فى حصول الفعل من دون ان يكون من اجزاء علته غير معقولة وكونه جزء خلاف فرض التبعية فما فى عبارة شيخنا المرتضى ره من الاستشكال فى الفرض المزبور نظرا الى اطلاق قوله ع فى صحيحة زرارة المتقدمة ثم ادخل فيه رضا احد من الناس حيث قال فانه يصدق على مثل ما نحن فيه لان الفعل مستند الى الداعى المتاكد فللمؤكد دخل فى هذا الداعى الشخصى لا يخلو عن نظر **توضيحه** انه لا يعقل المدخلية الا ان يكون تصور رؤية الغير كتصور امتثال الامر باعثا على تحريك الاعصاب والعضلات لتحصيل الفعل ولازمه ان يكون قصد حصول كل من الغايتين فى عرض الاخر وهذا ينافى فرض التبعية بالمعنى الذى تقدم فى المباح واما فرض التبعية بالمعنى المتقدم فلا يتم الا فيما اذا كان الباعث على العمل مجرد تصور امر الشارع وارادة امتثاله من حيث هو مع الالتفات الى حصول غاية اخرى محبوبة للمكلف مترتبة على العمل لكونه مسرورا بحصول تلك الغاية المحبوبة له الموجبة لمزيد الشوق فى امتثال الامر من دون ان يكون لحصولها مدخلية فى حصول الفعل وجودا وعدما والا للزم بطلان العبادة بالضميمة التبعية المباحة ايضا لمنافاته للاخلاص المعتبر فى صحتها مع انه قده صرح فى المباح بعدم منافاته له **وبما** ذكرنا ظهر ان تسمية هذا القصد التبعى ارادة وقصدا مسامحة لان الارادة هو الشوق المؤكد الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات وهذا القصد التبعى ليس بهذه المثابة بل هو من مقولة الشوق والمحبة لا من سنخ الارادة نعم له شانية صيرورته جزء من السبب واندراجه فى سنخ الارادة لو طرء على الباعث الاصلى ما يزاحمه فى البعث لولا انضمامه الى هذا الشوق والمحبة الا انه فى هذا الفرض يخرج من فرض التبعية واما بدون عروض المزاحم فلا يكون ذلك الا مجرد المحبة والسرور الموجب لازدياد الشوق من دون ان يكون لزيادته تاثير فى حصول الاثر وقد ورد نفى الباس عن مثل ذلك فى حسنة زرارة قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يعمل العمل من الخير فيراه الانسان فيسره ذلك فقال لا باس ما من احد الا ويحب ان يظهر للناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك ومن المعلوم ان الرياء انما يكون تبعيا اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك والا فهو جزء من السبب او سبب مستقل كما لا يخفى ولا ينافى ما ذكرناه قوله ع للمرائى ثلاث علامات ينشط اذا راى الناس ويكسل اذا كان وحده ويحب ان يحمد فى جميع اموره ضرورة كون كل واحدة من العلائم علامة فى الغالب لا من اللوازم التى لا تنفك والا لعارضها الحسنة السابقة وغيرها من الروايات الاخر هذا مع ان النشاط برؤية الناس يستلزم غالبا تغيير الكيفية فلا ينفك غالبا عن المدخلية فى التاثير والرواية منزلة على الغالب والكلام فى فرض عدم التاثير **ولتعلم** انه لا فرق فى بطلان العمل بالرياء بين حصول قصده من اول العمل او فى اثنائه لو تشاغل بجزء منه واقتصر عليه لان بطلان الجزء يستلزم بطلان الكل بداهة واما لو لم يتشاغل بشئ من الاجزاء حال عروض قصد الرياء واتى بباقى الاجزاء بعد زوال قصد الرياء فلا ينبغى التامل فى صحة العمل وما يتراءى من منافاته لما ذكروه من اعتبار استدامة النية حكما الى اخر العمل ففيه ما سيجئ **توضيحه** من ان المراد اعتبارها حال الاشتغال باجزاء العمل حتى لا يكون شئ منها الا عن نية لا ان منافيها يرفع اليد عن الوضوء فى اثناء الوضوء كالحدث مبطل للوضوء ومخرج للاجزاء السابقة عن قابلية الاتمام واما لو تشاغل بجزء منه وارتدع عن قصده وتداركه قبل فوات محله فالاقوى ايضا صحته لو لم يكن التدارك مخلا من جهة اخرى كفوات

الموالاة في الوضوء والزيادة العمدية في الصلوة لو قلنا بعمومه لكنها لمثل المقام ودعوى انه يصدق في الفرض انه اشرك
مع الله تعالى غيره في العمل وادخل رضا احد من الناس فيه وان دفع اليد عن الجزء الماتي به رياء وتداركه لا يؤثر في دفع الصدق
المزبور بعد تحققه **مدفوعة** اولا بمنع عدم تأثير دفع اليد والتدارك في نفي الصدق فانه بمنزلة تبديل الجزء الفاسد في المركبات
الخارجية الموجب لالتيام المركب مما عداه فبعد دفع اليد والتدارك يلتئم المركب مما عداه ولا يصدق على ما عداه شيء من الجزئين
وثانيا بما سنوضحه فيما بعد ان مقتضى ما مر من ان معروض البطلان اولا وبالذات هو الجزء وبطلان الكل مسبب عنه من حيث النقيصة ولازمه
صحة المركب على تقدير التدارك ولو ادى في بعض الاجزاء التي لا مدخلية لها في قوام الماهية بل هي من محسنات الفرد بان كان
جزء مستحبا للماهية المأمور بها منشأ لصيرورة الفرد المشتمل عليه افضل الافراد فقد يقال ببطلان العبادة المشتملة عليه نظرا الى
صدق الروايتين المتقدمتين على الفرد الموجود في الخارج لصحة قولنا انه ادخل في هذا العمل رضا احد من الناس واشرك مع الله
تعالى غيره فيه ولكن الاظهر الصحة ايضا لان معروض البطلان اولا وبالذات هو الجزء الريائي فلو قنت في صلوته رياء فكما
يصح ان يقال انه اشرك مع الله تعالى غيره في صلوته كذلك يصح ان يقال انه اشرك في قنوته وادخل فيه رضا احد لان اجزاء العمل
ايضا عمل عند العرف والعقل ومن المعلوم ان الصلوة والقنوت ليسا مصداقين للعام على سبيل التواطؤ لاستحالة كون
رياء واحد فردين من العام فصدقه عليهما انما هو على سبيل التشكيك بمعنى ان صدقه على القنوت لذاته وعلى الصلوة بواسطته
ولازمه كون كل واحد من الاجزاء بحيالها موضوعا للروايتين وان لا يكون مطلوبيته لذاته او للغير ملحوظة في صدقها وحينئذ نقول
كما يصدق على القنوت انه وقع لغير الله واشرك فيه رضا احد كذلك يصدق على ما عدا القنوت من التكبيرة والفاتحة والركوع
والسجود وغيرها من الاجزاء انها وقعت خالصة لله تعالى فيترتب عليها اثرها وهو سقوط الامر الغيري المتعلق بكل منها بايجاده
والتيام الكل بانضمامها وسقوط الامر المتعلق بماهية الكل من حيث هي **نعم** اثر وقوع القنوت رياء عدم انضمامه الى سائر الاجزاء
وعدم سقوط الامر المتعلق به بفعله وعدم حصول الامتثال للامر المتعلق بالفرد الافضل الا ان امتثال هذا الامر كامتثال
امره الغيري غير لازم والا لما جاز تركه اختيارا وهو خلاف الفرض **ودعوى** ان المراد من العمل في الروايات الاعمال المستقلة التي
تعلق بها امر نفسي مع انها بلا بينة يعتد بها يكذبها شهادة العرف بصدقها على اجزاء العمل خصوصا فيما لو كان للاجزاء عناوين
مستقلة ملحوظة بنظر العرف اترى هل يتوهم احد من اهل العرف ممن سمع هذه الروايات انه يجب على من قصد بجزء من اعمال حجه
الرياء اعادة حجه في العام المقبل بمجرد فساد الجزء مع امكان التدارك ام لا يحكمون الا بوجوب اعادة هذا الجزء وكذا لو سئل
عن منشأ بطلان صلوة من قصد الرياء بركوعها فانهم يعللونه بوقوع الركوع رياء وسببيته للبطلان لا بوقوع الرياء في الصلوة
والى ما ذكرنا يرجع ما افاده شيخنا المرتضى ره في رد تخيل البطلان بالتقريب المتقدم بقوله وبدفعه انه يصدق ايضا انه اتى
باقل الواجب تقربا الى الله تعالى ومقتضى ذلك اعطاء كل مصداق حكمه فالمركب من حيث ان الجزء المستحب داخل في حقيقته مرهون فاسد
ليس له ثواب ويستحق عليه العقاب باعتبار جزئه وما عدا ذلك الجزء من حيث انه مصداق للكلي اتى به تقربا صحيح على احسن
الاحوال انتهى كلامه رفع مقامه وقد ظهر لك مما تقدم انه لا فرق في حرمة العبادة وبطلانها بالرياء بين تعلقه بنفس ماهيتها او
بعوارضها المشخصة واوصافها المنتزعة منها نعم لا يؤثر فيها قصد الرياء في الاوصاف المصادقة عليها المنتزعة من موجود آخر
خارج من حقيقتها كاستقبال القبلة في الوضوء والتحنك في الصلوة ووجهه واضح لان النهي عن الصفة مرجعه الى النهي عما به
يتحقق تلك الصفة وهو خارج من المأمور به في الفرض فلا يؤثر فيه والله العالم **واما** السمعة وهي ان يقصد بالعمل اسماع الناس فعظم
رتبته عندهم فهي كالرياء في جميع ما تقدم بل هي من افراده بناء على تفسير الرياء بما تقدم عن بعض علماء الاخلاق وكيف كان فلا
اشكال في حكمها لعموم اكثر الاخبار المتقدمة وخصوص بعضها المصرحة بلفظ السمعة **واما** العجب فهو على ما ذكره بعض علماء الاخلاق
اعظام النعمة والركون اليها مع نسيان اضافتها الى المنعم ولا بد من ان يعم النعمة في كلامه بحيث يعم مطلق ما يحسبه المعجب نعمة وفضيلة
وان لم يكن الامر كذلك في نفس الامر حتى لا ينتقض التعريف بالقبائح التي يرتكبها الجهال ويزعمونها رجولية وكما لا وهم معجبون بها
ونظيرها العبادات الفاسدة التي يعجب بها العامل وهو يحسب انه يحسن صنعا وكذا لا ينتقض في غير الاعمال بعجبه بما يظنه فضيلة
وهو في الحقيقة رذيلة كما لو اعجبه انتسابه الى بعض الظلمة والفساق او رأيه الخطاء الذي يحسبه علما شريفا فيقعا لم يسبقه اليه احد
المعرفة التي من مواضع العزة وكيف كان فلا شبهة في ان العجب مطلقا من المهلكات سواء تعلق بالعبادة ام بغيرها لكونه من اعظم
اسباب الكبر الذي خطره اكثر من ان يحصى ضرورة ان المعجب يرى نفسه عظيما بواسطة ما اعجبه بل قد يكون العجب مسببا عن الكبر كما

في السمعة

في العجب

لو ظن العامل نفسه صاحب تقوى ويقين فيرى مثقال ذرة من عمله خيرا من ملأ الارض من عبادة غيره فلاجل ذلك يرى عبادته من
حيث كونها صادرة عنه عظيمة فيستعظم عمل نفسه ويستحقر عبادة غيره عكس ما هو من اوصاف المؤمنين قال بعض العارفين في وصف
العجب انه بانت حبة الكفر وارضه النفاق ومائه البغي واغصانه الجهل وورقه الضلالة وثمره اللعنة والخلود في النار
ومن افادته الكبر ونسيان الذنوب والغرور والفتور في السعي في رفع المنقصة وكفى فيه كونه من المهالك الا انه مع ذلك ينبغي
التأمل في عدم كونه حراما شرعيا بحيث يعاقب عليه من حيث هو في غير العبادات واما فيها فخطره اعظم ومفسدته اشد
لمنافاته للخضوع والخشوع والتذلل لله تعالى التي هي غاية امر العباد بالعبادات ومزاحمته للفوز الى مقام العبودية لله تعالى
التي هي غاية الغايات واستلزامه المناقشة في الحساب التي لا يسلم منها احد كما يشهد بها الاعتبار وتستشم من بعض الاخبار
مضافا الى ما ورد في غير واحد من الاخبار من ذمه ولذا وقع الكلام فيه فيما يتعلق منه بالعبادات في مقامين **احدهما** في حرمته
شرعا والآخر في بطلان العبادة به وقد ظهر لك مما تقدم ان العجب في العبادة عبارة عن اعظام العبادة واما رؤية الانسان
نفسه عظيما فهي كبر متولد من العجب فما ذكره بعض السادة المعاصرين من ان العجب بالعبادة ان يجد العامل نفسه عظيما بسبب
عمله مبتهجا به خارجا من حد التقصير لا الابتهاج بتوفيق الله تعالى وتأييده للعمل لا يخلو عن مسامحة نعم لا يبعد دعوى ان اعظام
النفس بالعمل ايضا من مصاديق العجب بنحو من الاعتبار لا ان العجب منحصر فيه كما هو ظاهر التعريف **ثم** انه لو انضم الى عجبه بالعمل
المنة على الله تعالى او تعجب من تأخير اجابة الله دعائه وتوقع منه تعالى سرعة الاستجابة سمى ذلك منه ادلالا على ما شهد به البعض
المتقدم ذكره في ذيل عبارته المتقدمة وكيف كان فنقول في تحقيق المقام انه قال في الجواهر وربما الحق بعض مشايخنا العجب المقارن
للعمل بالرياء في الافساد ولم اعرفه لاحد غيره بل قد يظهر من الاصحاب خلافه لمكان حصرهم المفسدات وذكرهم الرياء وتركهم العجب
مع غلبة الذهن الى الانتقال اليه عند ذكر الرياء نعم هو من الامور القبيحة والاشياء المحرمة المقللة لثواب الاعمال **انتهى** وقال
السيد المعاصر لا ينبغي التأمل في حرمته للاخبار الكثيرة منها ان الذنب خير منه وان المدل لا يصعد عمله وان ترك العمل خير منه
مع العجب وان سيئة تسوءك خير من حسنة تعجبك وانه من المهلكات **ومنها** قال ابليس اذا استمكنت من ابن آدم في ثلثة لم ابال
ما عمل فانه غير مقبول منه اذا استكثر عمله ونسي ذنبه ودخله العجب **وفي** حديث ابي عبيدة يا بشر من ذلك ما فيه هلاكه لعجبه باعماله
ورضاه عن نفسه فيتباعد عني وهو يظن انه يتقرب الى غيرها من الاخبار واما بطلان العبادة به ففي مصابيح جدي العلامة لا مبطل
بالعجب وان حرم ثم حكى عن الجواهر نسبته الى ظاهر الاصحاب الى ان قال لكن البطلان قوي جدا لظهوره من اخباره سواء كان مقارنا
للعمل او متقدما باقيا الى حال التلبس بل ولو متأخرا عنه بعد الفراغ لان ابطاله ليس بجعله غاية كالرياء حتى لا يعقل تعلقه بالماضي
فيكون من الشرط المتأخر ثم وجه الاخبار في ذيل كلامه بما لا ينافي الصحة ورد توجيهه بمخالفته للظاهر وعدم المقتضي لصرف الاخبار
عن ظاهرها لعدم العلم باعراض الاصحاب عنها **انتهى** وليت شعري ما صنع بالشرط المتأخر حتى اذعن بابطال العجب المتأخر اعماله
انه منه مع ان استحالة تأثير المتأخر في وجود المتقدم فطري والموارد التي يتراءى ثبوته فيها كالاجازة في الفضولي بناء على الكشف
الحقيقي لا بد من تأويله بجعل الوصف الموجود في الشيء المنتزع من وجود الشيء المتأخر دخيلا فيه بمعنى الالتزام بان العقد المتعلق
بملك من جرى في علم الله تعالى انه يجيز العقد هو السبب التام في النقل لا غير فلا يكون للاجازة تأثير على هذا التقدير في النقل بل هي
كاشفة عن وجود الناقل ولاجل استحالة تأخر الشرط عن المشروط وعسر الالتزام بالتوجيه المذكور التزم غير واحد من المتأخرين
بالكشف الحكمي وذهب آخرون الى كونها ناقلة وعلى هذين التقديرين وان كانت الاجازة مؤخرة عن السبب الا انها مقدمة على
المشروط فلا محذور فيه **ومن** المعلوم انه لا يمكن ارتكاب مثل هذا التأويل فيما نحن فيه بل ولا الالتزام بكون عدم العجب المتأخر شرطا
في سببية الصلوة السابقة لاسقاط الامر المتعلق بها كالاجازة في الفضولي على القول بانها ناقلة **اما** الثاني فليس لمجرد عدم
معقولية بقاء الامر بالكل بعد تحقق تمام اجزائه بشرائطها المعتبرة في نفس الاجزاء لكونها علة تامة للسقوط واستحالة انفكاك
المعلول عنها او اشتراط حصوله بشيء آخر بل لاجل ان توقف تأثير السبب الناقص على الشرط المتأخر انما يعقل فيما اذا كان الشرط
وجوديا ذا اثر كالاجازة في الفضولي لا عدميا كما في المقام ضرورة ان شرطية العدم مرجعها الى مانعية الوجود ولا يعقل المانعية
بين الشيء وما يتأخر عنه في الوجود حتى يجعل عدمه شرطا فتأثير العجب المتأخر كالحدث الواقع عقيب الصلوة في ابطال ما وقع
غير معقول نعم يعقل ان يكون رافعا لاثره وموجبا لحبط العمل نظير الكشف الحكمي في مسئلة الفضولي الا انه لا يمكن الالتزام
به وكلام الخصم ايضا مبني على عدمه **واما** عدم امكان ارتكاب التأويل المذكور بدعوى اختصاص الصحة بصلوة من لا يعرضه

العجب فيما بعد فوجهه واضح لان الامر بالصلوة مطلق فلا يعقل اختصاص الصحة بفعل بعض دون بعض لان الامر يقتضى الاجزاء عقلا ودعوى ان حصول العجب فيما بعد كاشف عن فقد شرط وجودى او عدمى معتبر فى ماهية الصلوة لا ان الصفة الانتزاعية معتبرة حتى يتوجه ما ذكر مدفوعة بان تقييد الواجب المطلق بما لا طريق للمكلف الى احرازه حال الفعل تكليف بما لا يطاق سلمنا امكان ذلك ولكنه خلاف ظاهر الادلة بعد تسليم دلالتها لان مفادها ان نفس العجب سبب للبطلان لا ان الوصف الانتزاعى وهو كون المكلف بحيث لا يعرضه العجب وما هو ملزوم لذلك شرط فى الصحة وكيف كان فلا شبهة فى فساد هذا القول لاستلزامه بطلان عبادة من صرف طول عمره فى عبادة الله تعالى خالصا مخلصا لوجهه الكريم بمجرد حصول العجب باعماله السابقة فيجب عليه اعادتها بعد التوبة فيكون العجب على هذا التقدير اشد تاثيرا فى احباط العمل من الارتداد وهو بديهى البطلان فضلا عن مخالفته للاجماع واما العجب المقارن للعمل سواء حصل فى ابتداء العمل او طرء فى الاثناء فقد سمعت من الجواهر ان ظاهر الاصحاب عدم كونه مفسدا بل لم يعرف قائلا بخلافه الا بعض مشايخه نعم قد يستظهر من الاخبار السابقة بطلان العمل به ويؤيده ما فى بعض الادعية من قوله ع لا تفسد عبادتى بالعجب ولكن فى الاستظهار نظر ظاهر لظهور الجميع فى كون العجب موجبا لنقص العامل وعدم قابليته لتاثير العبادة فيه لا سببا لكون العمل فاقدا لشرائط الصحة هذا مع ان اطلاق الاخبار يعم العجب المتاخر وقد عرفت امتناع كونه مفسدا للعمل السابق حقيقة فلا بد من حمل الاخبار على معنى يصح اثباته للعجب المتاخر ككونه موجبا لحبط العمل ان امكن الالتزام به او مانعا من تاثير العبادة فى رفع الدرجة والفوز الى المقامات العالية او غيرهما من المعانى المحتملة وتخصيصها بالعجب المقارن خلاف ما يشهد به جل الاخبار كما لا يخفى وفى الجواهر بعد ان ذكر الاخبار التى يتوهم ظهورها فى كون العجب مفسدا للعمل قال والكل كما ترى واولى ما يستدل به لذلك ما رواه يونس بن عمار عن الصادق ع قال قيل له وانا حاضر الرجل يكون فى صلوته خاليا فيدخله العجب فقال ع اذا كان اول صلوته بنية يريد بها ربه فلا يضره ما دخله بعد ذلك فليمض فى صلوته وليخس الشيطان فانه بالمفهوم دال على المطلوب ويدل ايضا بالمنطوق على عدم الافساد لو وقع فى الاثناء وبالاولى لو واقع بعده انتهى واعترض السيد المتقدم على استدلاله بالمنطوق على عدم الافساد بقوله وفيه ظهور الخبر فى ارادة ما يعرض فى الاثناء من الهواجس والخواطر وان كان رياء او سمعة كما هو مقتضى عموم كلمة ما انتهى وفى الاعتراض نظر ظاهر لان عموم كلمة ما على تقدير تسليمه لا يقتضى تخصيص المورد ودعوى ان العجب الطارئ غالبا من الهواجس والخطرات لا العجب حقيقة فيستفاد حكمه من الجواب لا يستلزم تخصيص المورد واما العجب الحقيقى الذى هو ظاهر فرض السائل فلم يتعرض الامام ع لجوابه لندرته فيها مما لا يخفى اذ لا شبهة فى ان العجب الطارى وكذا ما يحصل بعد العمل لو لم يكن غالبا لا اقل من كونه كثيرا فيقبح اهماله فى مقام الجواب فلا محيص عن الالتزام باستفادة حكمه من جواب الامام ع وان قلنا بظهوره فيما يدعيه المعترض من ظهوره بدعوى ان ترك التعرض يدل على عدم الاخلال به والا كان على الامام ع بيانه نعم استدلال صاحب الجواهر قده لابطال العجب المقارن للنية بمفهوم الرواية لا يخلو عن غفلة لابتنائه على اعتبار مفهوم اللقب فى تقديمه على ظاهر المنطوق فى الشرطية وهو سببية الشرط للجزاء بيان ذلك ان مفاد منطوق الرواية انه اذا انعقد صلوته بنية خالصة لله تعالى فصلوته صحيحة ومفهومها انه اذا لم ينعقد صلوته كذلك فهى غير صحيحة وقوله ع فلا يضره ما دخله بعد ذلك تفريع على سابقه فهى جملة خبرية سادة مسد الجزاء كقوله تعالى ان تكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وليست بنفسها جزاء للشرط لعدم صلاحيتها لذلك اذ لو كانت بنفسها الجزاء للزم انتفائه على تقدير انتفاء الشرط فيكون مفادها ان ما يدخله بعد ذلك يضره على تقدير فقد الاخلاص فى النية وهو غير صحيح لان الضرر يحصل على هذا التقدير من فقد الاخلاص لا من العجب الذى دخله بعد ذلك وليس منطوق الرواية ان لم يكن العجب فى ابتداء العمل فلا يضره حتى يكون مفهومه ان كان فى ابتداء العمل يضره كما توهم ودح نقول ظاهر الشرطية سببية الاخلاص للصحة وسببية عدمه لعدمها ومقتضاه عدم الاخلال بالعجب المقارن لو لم يكن منافيا للاخلاص كما ان مقتضى مفهومها بطلانها بالعجب اذا كان منافيا له كما اذا انتهى عجبه الى ان صلى لا لمجرد ارادة الله تعالى بل لدفع المنقصة عن نفسه وعدم كونه فى عداد من لا يبالى بترك الصلوة وغير ذلك من الاغراض الفاسدة المنبعثة عن العجب المانعة من الخلوص واما قوله ع فلا يضره ما دخله بعد ذلك فلا يدل على ان ما يدخله قبل ذلك مضر لعدم الاعتداد بمفهوم اللقب خصوصا فيما كان لذكره نكتة ظاهرة كما فيما نحن فيه لامكان ان يكون النكتة فى ذكره التنصيص على حكم ما هو مفروض السائل هذا مضافا الى معارضته لظهور الشرطية فى السببية المنحصرة ثم ان دعوى شمول الرواية للرياء والسمعة وغيرهما من الهواجس الطارية فى اثناء العمل مما لا شاهد عليها لان عموم الموصول لا يكون الا بمقدار قابلية المحل الا ترى انه لو سئل عما هو الاحب من الرمانتين فقيل ما كان اكبر لا يكون دالا على محبوبية كل شئ يكون اكبر من غيره فظاهر الرواية انه لا يضره ما دخله بعد ذلك من العجب لا مطلق ما يعرض على القلب نعم

العجب المقارن

يحمل قويا ارادة العموم وكون الرواية مسوقة لضرب قاعدة كلية يستفاد منها حكم العجب وغيره وهى ان طوارى القلب مط ما لم تكن منافية للاخلاص حال الشروع غير مضرة وتخصيص اعتبار الاخلاص باول الصلوة لا لعدم اعتباره فيما عداه كيف وهو معتبر فيها مطلقا بل لاجل ان الباعث على اتمام العمل غالبا ما كان باعثا على الشروع وما يدخله بعد ذلك ويظن ان له مدخلية فى الفعل من وساوس الشيطان كما يشعر به قوله بعد ذلك وليخس الشيطان فلا تعارض ما دل على اعتبار الاخلاص فى تمام العمل حتى نحتاج الى الجمع والترجيح بين الاخبار هذا مع ان الاعتماد على مثل هذا الاحتمال مشكل بعد كون الكلام محفوفا بما يصلح ان يكون قرينة لارادة الخصوص واما الكلام فى حرمة العجب شرعا فلمحصله انه لا اراه فعلا اختياريا مسبوقا بالعزم والارادة حتى يصح تعلق التكليف به فهو وان كان اشد تاثيرا فى البعد عن رحمة الله تعالى من الحرام كما يشهد به غير واحد من الاخبار كغيره من الاخلاق الرذيلة كحب الدنيا والحسد والبخل الا انه غير محرم شرعا كنظائره والاخبار الواردة فيه ايضا لا يكاد يظهر منها ازيد من ذلك فالبحث عنه ليس شأن الفقيه بل هو من مسائل علم الاخلاق واما عدم كونه فعلا اختياريا فلانه اعتقاد يتولد من ضم صغرى وجدانية الى كبرى قطعية عقلية او نقلية كفضيلة صلوة الليل او الصلوة فى اول وقتها او كون الامر مقتضيا للاجزاء وعدم تعقل التقصير فى الاطاعة بعد موافقة المأتى به للمأمور به وكعدم مساواة الجاهل والعالم وان العبد المطيع خير من العاصى الى غير ذلك من الكبريات الصادقة التى لو وجد شيئا منها فى شخص آخر للزم عليه عقلا وشرعا الاذعان بجلالة قدره وان له عند الله شأنا من الشأن فلو احس بشئ منها من نفسه لا يمكن تكليفه بوجوب اذعانه بخلاف ما ينتج القضية وان كان منشأ الاستنتاج الجهل والغرور بمعنى ان العارف بجلالة الله تعالى البصير بمهانة نفسه لا يلتفت الا الى نقائصه وتقصيره فى الطاعة وحاصله ان الانسان الكامل ينظر الى نفسه بعين السخط والى اخوانه المؤمنين بعين الرضا ولذا يتبرك بدعائهم ويتشرف بصحبتهم لا انه بعد احراز الكمال من نفسه على سبيل القطع يجب عليه ان لا يعتقد بما ينتجه القضية لان التكليف بعدم الاعتقاد غير معقول فلو تعلق به خطاب بظاهره يدل على ذلك لوجب صرفه وارجاعه اما الى مباديه وهى اهمال النفس بحيث تتاثر من هذه النتائج ومرجعه الى وجوب تزكية النفس بحيث لا تغتر بشئ منها او الى وجوب ازالته بعد حصوله والتفات النفس اليه بالتفكر فى سوء المنقلب وغيره مما يؤثر فى ازالة العجب وغيرهما من المحامل اما التأويل الاول فمما لا يمكن الالتزام به ضرورة ان الله تعالى لم يكلف عامة عباده على سبيل الحتم والالزام بتحصيل هذه المرتبة من الكمال بل من رحمته الواسعة انه سلط على من احب النوم ومنعه من فعل ما يحبه من العبادة حفظا له من ان يدخله العجب كما فى بعض الاخبار ولم يكلفه ابتداء باعتصام نفسه عن ذلك واما التوجيه الثانى فغير بعيد لو لم يكن وجه اقرب منه كحمل الخطاب على الارشاد والمبالغة فى المبغوضية او حمل النهى على نفى اظهاره او ترتيب الآثار العملية عليه وغيرها من المحامل كما لا يخفى وكيف كان فللعجب مراتب وعلى تقدير الالتزام بحرمته او كونه مفسدا للعبادة لا بد من تخصيص الحكم ببعض مراتبه الظاهر المنسبق الى الذهن لا مطلقا بحيث يعم بعض مراتبه الخفى الذى لا ينفك عنه الا الاوحدى من الاكياس الذين لا ينال ادنى درجاتهم خواص الابرار والله العالم **المقام الثالث** فيما لو ضم المتوضى الى نية القربة ارادة حصول امر راجح شرعا من حيث كونه كذلك فلا تامل فى صحة وضوئه ما لم يكن الوضوء تابعا فى القصد بالمعنى المتقدم فى الضميمة التبعية بل عن المدارك عدم الخلاف فى الصحة هنا وعن شرح الدروس الاتفاق عليه ووجهه عدم منافاة الضميمة الراجحة للاخلاص المعتبر فيه لان تصادق العناوين الراجحة على الفرد موجب لاكدية طلبه وكونه افضل افراد المأمور به ولذا لا امتناب احد فى ان التصدق على الفقير العالم المؤمن ذى الرحم افضل من فاقد هذه الاوصاف اذا نوى المتصدق بصدقته اكرام العالم وسرور المؤمن ومواصلة ذى الرحم ومقتضى كون الفرد المأتى به مصداقا للاوامر المتعددة حصول امتثال الجميع لو قصد الفاعل بفعله امتثال الكل فيستحق باختياره هذا الفرد مزيد الاجر والثواب كما ان لازمه سقوط الاوامر المتعلقة به على تقدير كونها توصلية مط ولو لم يقصد بايجاده امتثال الجميع مثل ما لو وجب عليه الغسل وازالة النجاسة عن بدنه لو لم نشترط فى صحة الغسل طهارة البدن فيسقط الامر بالازالة قهرا بغسله ولو لم ينو امتثاله نعم حصول الاطاعة واستحقاق الاجر موقوف على القصد كما فى التعبديات وليعلم انه لا دخل لما نحن فيه بمسئلة تداخل التكاليف التى اختلفوا فيها كما قد يتوهم وسيجئ التعرض لبيانها فى مسئلة توارد الاحداث وتداخل الاغسال بما يرتفع به غشاوة الاوهام ان شاء الله تعالى واما اذا كان الوضوء تابعا فى القصد بان لا يكون سببا للفعل ولا جزء من السبب فلا يصح لتوقف الاطاعة على قصد الامتثال بالفعل وهو منتف فى الفرض لما عرفت فيما سبق من ان القصد التبعى بالمعنى المذكور ليس ارادة حقيقية بل هو من مقولة المحبة والشوق والله العالم والمراد **وقت** النية فى الوضوء فعلى ما نسب الى المشهور من انها هى الارادة التفصيلية المقارنة للفعل فهو حين الاشتغال باول جزء من اجزاء

الكلام فى حرمة العجب

التوجيه الثانى

وقت النية

الوضوء كما في غيره من العبادات من دون فرق بين ان يكون الجزء الاول من اجزائه الواجبة او المستحبة **وتوهم** تعدد قصد الوجوب حين البدئة بالجزء المستحب **مدفوع** بان المنوي الفرد المشتمل على الجزء لا الجزء بانفراده حتى يشكل فيه فلو اشكل لم يفرق بين كون الجزء المندوب اول الافعال او في الاثناء ثم ما يقال في توجيه الاجزاء المستحبة المتخللة فهو يقال في الجزء الاول المستحب ايضا كما لا يخفى فلو قصد المكلف الاتيان بالوضوء المشتمل على المضمضة او الاستنشاق فلا بد من تقدمهما بحيث تقع المضمضة او الاستنشاق منوية حتى تصير بها جزء منه وكذا لو نوى الاتيان بالفرد المشتمل على غسل اليدين يجب ان ينوي عنده اول جزء من غسل اليدين الكفين الا انه قد يتامل في جزئية غسل اليدين بدعوى قصور الاخبار عن افادته بل ظهورها في خلافه فيشكل التقديم ح حيث تنتفي المقارنة المعتبرة في صحة العمل واثبات جزئيته بالتسامح في ادلة السنن وذهاب المشهور اليها لا يجدي لان جواز التقديم من الاثار المخصوصة بالجزء الواقعي فلا يترتب على الجزء المسامحي كما تقرر في الاصول واما على المختار من كفاية الامر المغروس في الذهن المعبر عنه بالداعي في صحة العمل وانه هو النية المعتبرة في صدق الاطاعة لا خصوص الارادة التفصيلية فيعتبر حصوله حال الفعل مط من دون فرق بين الجزء الاول وغيره فلا بد من وقوع الفعل بجميع اجزائه مستندا اليه واما الارادة التفصيلية التي يتوقف عليها حصول الداعي فليس لها وقت موظف بل المعتبر سببيتها لانبعاث الفعل عن داعي الامتثال فكما يكفي تحققها حال الشروع في الفعل كذا يكفي حصولها حال الاخذ بمقدمات العمل كاحضار الماء وغيره فلا يهمنا التعرض لتحقيق ان غسل اليدين هل هو جزء مستحب او مستحب خارجي اذ لا يترتب عليه ثمرة معتد بها على المختار الا في قصد الجزئية وعدمها والامر فيه سهل اذ يكفي في جوازه المسامحة في دليله لو قلنا بها فيه والا فينوي امتثال امره الواقعي على ما هو عليه في علم الله تعالى والله العالم **والاولى** لمن سلك سبيل الاحتياط وتحرز عن مخالفة المشهور تجديد الارادة التفصيلية عند المضمضة والاستنشاق بل الاحوط تاخيرها عنهما ايضا الى ان يتضيق وقتها وهو عند غسل الوجه المعلوم وجوبه وجزئيته لقيام احتمال الاستحباب لنفسه فيهما ايضا كغسل اليدين وان كان بعيدا الا ان الاحتياط يقتضي مراعاته **وكيف** كان فقد ظهر لك مما اشرنا اليه من توقف تحقق الاطاعة عرفا وعقلا على انبعاث الفعل بجميع اجزائه عن داعي امتثال الامر وجه ما ذهب اليه المشهور بعد ان فسروا النية بالارادة التفصيلية من انه يجب استدامة حكمها الى الفراغ ومعناها الجري على طبق ارادته الماضية بان يكون تلك الارادة التفصيلية بحكم الموجودة بالفعل في استناد الفعل اليها وانبعاثه عنها وكونه كذلك يتوقف على عدم اشتغاله في اثناء العمل الى نية تخالفها وعدم حصول التردد في امضاء الارادة السابقة حال الالتفات اليها ويلزمه تجديد الارادة السابقة مفصلا وان لم يكن بقصودها المفصلة في اول العمل حال توجه ذهنه الى الفعل ولعل ما ذكرنا في تفسير الاستدامة الذي مرجعه الى اعتبار انبعاث الفعل عن الامر المركوز في الذهن الذي نسميه بالداعي ونلتزم بانه هو النية هو لب مراد جميع العلماء القائلين باعتبار الاستدامة وبه تجمع شتات عبائرهم المختلفة في تفسيرها واختلاف تفاسيرهم نشأ من اختلاف انظارهم في اثارها وقد تصدى لتأويل كلما بما يرجع الى ما ذكرناه شيخنا المرتضى ره في طهارته فراجع **وكيف** كان فلا شبهة في اعتبار استدامة النية بالمعنى المذكور لتوقف صدق الاطاعة عليها عقلا وعرفا واما كفايتها وعدم الحاجة الى اعتبار امر زائد عليها فلعدم توقف الاطاعة الا عليها كما عرفت فيما سبق فالبحث مع المشهور انما هو في اعتبار الزائد على ذلك في اول العمل وهلا جعلوا النية الفعلية هي التي سموها بالحكمية لا في اعتبار ذلك وقد يستدل لكفاية هذا المقدار في اجزاء العمل وعدم اعتبار الارادة الفعلية بتعذرها او تعسرها حيث ان الله تعالى لم يجعل لرجل في جوفه من قلبين فما دام مشغولا بالاجزاء ربما يغفل عن ذلك والتكليف بوجوب استدامته فعلا تكليف بما لا يطاق الا انه لما تعذرت الفعلية اوجبت الحكمية لان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله **وفيه** ما لا يخفى من الضعف فالوجه ما ذكرنا ثم لا يخفى عليك ان المعتبر انما هو استدامة حكمها حال الاشتغال باجزاء الفعل فلو نوى الخلاف في الاثناء ثم ارتدع عن قصده قبل ان يفوته الموالاة فاتم اجزاءه بلا اشكال بل ولا خلاف فيه على ما صرح به شيخنا المرتضى ره في غير مورد من كلامه وما يوهمه بعض العبائر كظاهر المتن وغيره من ان نية القطع والخلاف في اثناء الوضوء مخل مط فغير مراد جزما لان النية انما تعتبر في اجزاء العمل الذي هو عبادة لا في غيرها فالاستدامة او الاستمرار في كلامهم انما يلاحظ بالنسبة الى الفعل المعدود امرا مستمرا متصلا في مقابل انقطاعها في اثناء العمل المستلزم لوقوع جزء منه بلا نية لا بالنسبة الى الاكوان المتخللة بين اجزاء العمل حتى يقدح فيه نية القطع في بعض تلك الاكوان ووجهه ظاهر اذ لا يقتضي دليل اعتبار الاستدامة الا هذا المقدار **واما** ما تراه من التزام بعضهم بان نية القطع في اثناء الصلوة مخلة وان لم يشتغل

بشئ منها فوجهه ما ذهبوا اليه من ان الاكوان المتخللة بين اجزائها من الاكوان الصلوتية يعتبر فيها ما يعتبر في اجزاء الصلوة فخلوها عن النية مخل كسائر الاجزاء وتوضيحه في محله انشاء الله **تفريع** اذا اجتمعت في المكلف اسباب متعددة للحدث الاصغر متحدة بالنوع او مختلفة دفعة او مترتبة توجب اي تقتضي جميعها الوضوء في الشرع وجوبا او استحبابا كفى وضوء واحد اجماعا بل ضرورة عند العلماء كما في طهارة شيخنا المرتضى ره ولا يتوقف صحته الاعلى ان ياتي به بنية التقرب وامتثال الامر المتعلق به المقصود امتثاله ولا يفتقر على المختار الى ضم رفع الحدث اليه معينا او مخيرا بينه وبين الاستباحة كما عرفت تفصيل الكلام فيه فيما تقدم واما على القول الاخر فيحتاج الى ضم رفع الحدث من حيث هو واما تعيين الحدث الذي تطهر منه فلا يعتبر قولا واحدا بل في المدارك انه مذهب العلماء كافة وفي الجواهر بلا خلاف اجده وفي طهارة شيخنا المرتضى ره دعوى الوفاق عليه ووجهه ان الحدث الاصغر على ما يستفاد من الشرع بملاحظة اتحاد لوازمه واحكامه مهية واحدة مسببة عن اسباب متعددة غير قابلة للتكرر كالقتل ونحوه مما لا يتكرر بتكرر اسبابه لعدم قابلية المحل للتاثر فلا مجال لتوهم بقاء اثر شئ من الاسباب المختلفة بعد تحقق ما هو سبب تام لرفع طبيعة الحدث وهو الوضوء الصحيح كما انه لا وجه لتخصيص الرفع بالمنوي دون غيره لو نوى رفع حدث البول فقط اذا كان مجتمعا مع غيره اذ ليس الحدث الحاصل من البول مغايرا للحدث الحاصل من غيره لا مهية ولا وجودا فلا يعقل التفكيك بل لا بد اما من الالتزام برفع الحدث مط او القول ببطلان الوضوء راسا والثاني ضعيف اذ لا برهان عليه عدا ما يتوهم من انه نوى امرا غير مشروع **وفيه** انه نوى امتثال الامر المتعلق به فيقع صحيحا وقصده حصول بعض لوازم المامور به او عدم حصول ما عدا المنوي لا يؤثر في انقلاب المهية المامور بها عن كونها كذلك نعم للتوهم المذكور مجال لو نوى امتثال خصوص الامر المسبب عما عدا السبب الاول كالنوم الحاصل عقيب البول على سبيل التقييد لا بان جعل الحدث النومي طريقا لاستكشاف الامر المتعلق به فان الثاني صحيح قطعا لان الحدث النومي عين الحدث الموجود وان لم يكن مسببا عنه لما عرفت من اتحاد مهية الحدث واما الاول فقد يتامل في صحته نظرا الى استحالة تاثير ما عدا السبب الاول في المحل حتى يتوجه بسببه خطاب على المكلف فما نوى امتثاله غير متوجه اليه وما هو المتوجه اليه غير مقصود امتثاله ولكنك عرفت في محله ان الاقوى صحته لانه لا يعتبر في صحة العبادة الا ايجادها قربة الى الله تعالى وهي اعم من قصد امتثال خصوص الامر الشخصي بل يكفي في حصولها مجرد ايجاد الفعل لله تعالى لا لغيره فالمعتبر في صحة العبادة كونها بهذا العنوان فعلا اختياريا بهذا العنوان وان شئت قلت ان قصد امتثال الامر لا ينفك عن قصد ايجاد الفعل تحصيلا لمرضاة الله تعالى ومراده فيقع صحيحا **وكيف** كان فقد ظهر بما قررنا من وحدة اثر اسباب الوضوء وعدم قابليته للتكرر وان الاثر في مثله مستند الى السبب الاول كما في الاسباب العقلية المتعاقبة المتواردة على مسبب واحد في الامور الخارجية ان مسئلة توارد الاحداث خارجة من موضوع اختلاف العلماء فيما تقتضيه الاصل حال اجتماع الاسباب من التداخل وعدمه لعدم قابلية المحل الا للتداخل لو وجدت الاسباب دفعة وللتاثر من السبب الاول ان ترتبت كما هو الشان في جميع المعاليل بالمقايسة الى عللها الواقعية فلا مجال لتوهم الخلاف حتى يقع الاختلاف في موافقته للاصل او مخالفته فان التداخل في مثل المقام قهري عقلا فهو عزيمة لا رخصة كما لا يتوهم الخلاف مع اختلاف المسببات في اثارها ومباينتها كلية كما لو قال الشارع ان افطرت فاعتق عبدا حبشيا وان ظاهرت فاعتق عبدا غير حبشي فان عدم التداخل في مثله عقلي فمورد الكلام والاشكال انما هو فيما اذا اتحدت مهية المسبب وامكن تاثير كل سبب فيها بان كانت المهية قابلة للتكرر كالقبر والاكرام وكذا منزوحات البئر فان نزح اربعين مرتين لوقوع شاتين او شاة وكلب امر ممكن وكذا تضعيف نجاسة ماء البئر بتكرر اسبابها امر معقول وتنظيرها على نجاسة الثوب والبدن وغيرهما قياس مع وجود الفارق بين البئر وغيرها كما لا يخفى واما اذا تغاير مهيات المسببات وتصادقت في بعض المصاديق فلتوهم الخلاف في تداخل المسببات في مورد الاجتماع مجال الا انه ايضا بحسب الظاهر خارج من موضوع مسئلة التداخل التي وقع الاختلاف فيها فان موضوعها على ما يظهر انما يتحقق في الفرض الاول ولا بد لنا من التعرض لتحقيق ما هو الحق في كلا الفرضين مقدمة للمسئلة الاتية مع ان المطلب بنفسه من المهمات **فاقول** مستعينا بالله تعالى اذا رتب المولى جزاء واحدا على اسباب متعددة كان قال ان جائك زيد فاعطه درهما وان سلم عليك فاعطه درهما وان اكرمك فاعطه درهما الى غير ذلك فهل يجب على العبد عند اجتماع بعض تلك الاسباب مع بعض الاتيان لكل سبب بجزاء مخصوص ام لا يجب الا ايجاد طبيعة الجزاء فيقع امتثالا للكل ذهب المشهور على ما نسب اليهم الى الاول واختار جماعة منهم المحقق الخونساري على ما حكي عنه القول الثاني وعن الحلي التفصيل بين اتحاد الجنس وتعدده وليعلم اولا ان الشك في كفاية فعل واحد في مقام الامتثال قد يكون مسببا عن الشك في تاثير كل سبب على نحو الاستقلال وقد يكون الشك الى ان كل واحد من هذه الاسباب هل هو سبب مستقل عند الاطلاق او لا

تأثيره مستقلا مشروطا بعدم اقترانه او مسبوقيته بسبب آخر فيكون بمنزلة الحدث الواقع عقيب حدث او معه وقد يكون الشك مسببا
عن ان الفعل الواحد هل يقع امتثالا للاوامر المتعددة المسببة عن الاسباب المختلفة نظير ما مر عليك في الضميمة الراجحة من وقوع
الفعل الواحد الشخصي امتثالا للاوامر المتعددة المتعلقة بالعناوين المختلفة المتصادقة عليه فعلى الاول يكون الشك في تداخل
الاسباب بمعنى عدم تأثيرها الا في مسبب واحد وعلى الثاني يكون الشك في تداخل المسببات ومقتضى الاصل العملي في الاول البراءة
لرجوع الشك فيه الى الشك في وحدة التكليف وتعدده فالزائد عن المعلوم ينفى بالاصل وفي الثاني الاشتغال لان كفاية
الفعل الواحد في مقام الامتثال غير معلومة فيجب عليه الاحتياط حتى يقطع بالفراغ ولعل هذا هو مراد من اطلق القول بان
الاصل عدم التداخل وانه عنى بالاصل ما يقتضيه القواعد اللفظية فيما اذا كان الدليل لفظيا والا فقد عرفت ان الاصل
في الاسباب التداخل واما مقتضى القواعد اللفظية فانما هو سببية كل شرط للجزاء مستقلا كما تقرر في الاصول ومقتضاه
تعدد اشتغال ذمة المكلف بتعدد سببه لان مقتضى اطلاق سببية كل شرط تنجز الامر بالجزاء عند حصوله ومقتضى
تنجز الخطاب عند كل سبب حصول اشتغال الذمة للمكلف بفعل الجزاء بعدد الخطابات المتوجهة اليه فكان المولى قال في المثال
المفروض في اول العنوان بعد حصول الاسباب المفروضة اعط زيدا درهما لاجل مجيئه واعطه درهما لاجل اكرامه الى غير ذلك
ومن المعلوم انه لا يعقل تعدد التكليف والاشتغال الا مع تعدد المشتغل به فاذا اشتغلت ذمته باعطاء درهم مرتين يجب عليه
اعطاء درهمين لان اعطاء درهم واحد لا يعقل ان يقع امتثالا للامرين الا ان يكون الامر الثاني تأكيدا للامر الاول وكونه
كذلك ممتنع بعد فرض تأثير السبب الثاني في الفعل اذ لا يمكن ان يكون قوله اعط زيدا درهما لاجل مجيئه تأكيدا لقوله اعط
زيدا درهما لاجل اكرامه وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قد يتوهم من ان اللازم من تعدد السبب انما هو تعدد الوجوب وهو لا يقتضي تعدد الواجب
بل قد يجتمع ايجابات متعددة في واجب واحد للتأكيد او لجهات متعددة كما لو قتل زيد بسبب الارتداد وقتل النفس المحترمة والزنا محصنا
ونظائره في الشرعيات كثيرة توضيح ما فيه من الضعف انه لا شبهة في ان السبب الاول سبب تام في اشتغال ذمة المكلف بايجاد الجزاء
في الخارج والسبب الثاني ان اثر في اشتغال ذمته ثانيا وجب ان يكون اثره اشتغالا آخر غير الاشتغال الاول لان تأثير المتأخر في
وجود المتقدم غير معقول وتعدد الاشتغال مع وحدة الفعل المشتغل به ذاتا ووجودا غير متصور وان شئت قلت ان الفعل الواحد
الشخصي لا يجوز ان يكون معروضا لوجوبين لاستحالة اجتماع الامثال كالاضداد واما الطبيعة النوعية فجواز اتصافها باحكام متماثلة
او متضادة فانما هو بلحاظ وجوداتها المتكثرة لا بلحاظ نفسها من حيث هي فانها بهذه الملاحظة لا تتحمل الاحكام احدا كالواحد
الشخصي فلا معنى لتعلق وجوبين بالطبيعة الا وجوبا بايجادها مرتين وان لم يؤثر السبب الثاني في الاشتغال ثانيا يجب ان يستند عدم
التأثير اما الى فقد المقتضي او وجود المانع والكل منتف في الفرض لان ظاهر القضية الشرطية سببية الشرط مطلقا والمحل قابل للتأثير
والمكلف قادر على الامتثال فاي مانع من التنجز واما وجوب قتل زيد بالاسباب العديدة في المثال المذكور فليس الا مسببا عن
السبب الاول وما عداه من الاسباب اللاحقة انما تؤكد ذلك الوجوب لا انها مؤثرة في ايجاب جديد وكونها كذلك ليس لقصور
في سببيتها بل انما هو لعدم قابلية المحل الا لذلك فكونها مؤكدة وان كان خلاف ظاهر الشرطية واطلاق السببية ولكنه بحكم العقل
بعد احراز عدم قابلية المحل وهذا بخلاف ما نحن فيه فان المحل قابل والمقتضي تام التأثير فيتأثر وليس حال الاسباب الشرعية الا
كالاسباب العقلية فكما انه يمتنع عدم تحقق الطبيعة في الخارج في ضمن فردين على تقدير تكرر علة وجودها بشرط قابليتها للتكرار فكذا
يتعدد اشتغال الذمة بتعدد اسبابه وقد ظهر مما ذكرناه فساد تنظير المقام بالاوامر المتعددة المؤكدة بعضها بعضا كما لا يخفى وقد
يتوهم ان ظاهر القضية الشرطية وان كان ما ذكرناه الا ان اطلاق الجزاء ينفيه لان مقتضاه كفاية ما يصدق عليه الطبيعة فتقييدها
بغير الفرد الماتي به امتثالا للامر الاول يحتاج الى دليل وتحكيم اطلاق الشرط عليه تحكم ويدفعه ان التقييد انما نشأ من حكم العقل بعد
استفادة السببية من الدليل فاطلاق السبب منضما الى حكم العقل بان تعدد المؤثر يستلزم تعدد الاثر بيان للجزاء ومعه لا مجال للتمسك
باطلاقه وليس المقام من قبيل تحكيم احد الظاهرين على الآخر حتى يطالب بالدليل بل لان وجوب الجزاء بالسبب الثاني يتوقف على اطلاق
سببيته ومعه يمتنع اطلاق الجزاء بحكم العقل فوجوبه ملزوم لعدم اطلاقه نعم التمسك بالاطلاق انما يحسن في الاوامر الابتدائية المتعلقة
بطبيعة واحدة لا في ذوات الاسباب فان مقتضى اطلاق الجميع كون ما عدا الاول تأكيدا له واحتمال التأسيس ينفيه اصالة الاطلاق
والعجب ممن عكس الامر فالتزم بكفاية فرد واحد في المقام تمسكا باطلاق الجزاء وعدم كفايته في الاوامر الابتدائية استنادا الى الفهم العرفي
وفيه ما عرفت واما دعوى ان المتفاهم من مثل اضرب زيدا اضرب زيدا واعط زيدا درهما اعط زيدا درهما عرفا التعدد عرية عن الشاهد

فاصالة الاطلاق محكمة عليها **ان قلت** ان ما ذكرت من ان تعدد السبب انما يقتضي تعدد الجزاء مسلم اذا كانت الاسباب اسبابا
حقيقية واما على ما هو المعروف من ان العلل الشرعية معرفات عن الاسباب الواقعية فلا يجوز ان يكون لسبب واحد لوازم عديدة
كل واحد منها يكشف عن وجود ما هو السبب الواقع ولذا صرح غير واحد بابتناء المسألة على كون العلل الشرعية اسبابا حقيقية
او معرفات **قلت** اولا دعوى ان العلل الشرعية على اطلاقها معرفات مما لا دليل عليها بل ظواهر القضايا الشرطية ادلة على خلافها نعم
قد يوجد في الشرعيات ما علم انها معرفات كالبينة واليد والاقرار ونظائرها من الاسباب التي اعتبرها الشارع كواشف عن الملكية
التي هي سبب لجواز التصرف واما جواز اجتماعها على مسبب واحد كالاحداث المتعددة المجتمعة او المتعاقبة واسباب وجوب قتل زيد
في المثال المتقدم فلا ينافي سببيتها حقيقة حتى نحتاج الى هذا التكلف لوجود نظيرها في الاسباب العقلية اذ ليس اسباب وجوب
القتل الا كاسباب نفس القتل فما هو التوجيه لاسباب نفس القتل حال اجتماعها كما لو سقط زيد من مكان عال وشق بطنه وفري
اوداجه هو التوجيه في اسباب وجوبه كما لا يخفى **وثانيا** ان هذه الدعوى في المقام غير مجدية لان ظاهر القضية الشرطية كون كل سبب
معرفا فعليا ولا ريب ان المعرف الفعلي سبب لحصول التعريف ووجود المعرف في الذهن فتعدده يستلزم تعدد المعرف فيجب ان يكون
السبب المستكشف بالمعرف الثاني مغايرا لما استكشف بالمعرف الاول والا للزم تحصيل الحاصل وهو باطل فيعود المحذور واما اقامة
الادلة المتعددة على مطلوب واحد فلا تدل على جواز حصول العلم بكل منها ضرورة ان العلم اما يحصل من المجموع او من بعضها و
على الثاني فما يذكر بعده من الادلة لا يعقل ان يكون مؤثرا في حصول هذه المرتبة من العلم بل اما يحصل بها مرتبة اخرى من الانكشاف
او انها ادلة شأنية تذكر في طي الاستدلال لما يترتب عليها من الفوائد وكيف لا مع ان المسألة عقلية لا تتخصص فلا فرق في استحالة
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بين الموجود الذهني والخارجي وتقييد معرفية السبب فعلا بعدم كونه مسبوقا بمعرف آخر
ليس باهون من تقييد سببيته بذلك حتى نتفصى عنه بهذا التكلف كما هو ظاهر ولا فرق في وجوب تعدد الجزاء بتعدد السبب بين
كون الجزاءات المتعددة تعبدية او توصلية او مختلفة اذ الفرق بينهما انما هو في كفاية تحقق ذات الواجب في الخارج مطلقا في
الثاني دون الاول وقد تقرر ذلك ان مقتضى تعدد السبب تعدد ذات الواجب سواء اتى بها بقصد الامتثال ام لا فلا فرق بينهما
فيما نحن فيه **بقي** في المقام شيء يجب التنبيه عليه وهو ان ما ذكرناه من ظهور القضية الشرطية في سببية الشرط للجزاء مطلقا مما لا تأمل فيه
ولكنه ربما يتأمل في اقتضاء اطلاق سببية الشرط عمومها من حيث الافراد فيما اذا علق الجزاء على طبيعة الشرط فانه ربما يقال ان قضية
التعليق على الطبيعة ليست الا سببية تلك الطبيعة من حيث هي بلحاظ تحققها الخارجي مطلقا لايجاب الجزاء من دون ان يكون لافرادها
من حيث خصوصياتها التشخصية مدخلية في الحكم **ومن** المعلوم ان الطبيعة من حيث هي لا تقبل التكرر وانما المتكرر افرادها التي لا مدخلية
لخصوصياتها في ثبوت الجزاء مثلا لو قال الشارع اذا لاقى ماء البئر بدن الجنب فانزح منها سبع دلاء نقول لا يفهم منه الا انه يجب نزح
السبع لاجل الملاقاة من حيث هي ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ان يقع في البئر فرد من الجنب وافراد كثيرة دفعة او تدريجا اما دفعة
فواضح فانه اذا تحققت الطبيعة في ضمن المجموع دفعة واحدة يكون المجموع من حيث المجموع سببا واحدا للجزاء وليس فيه مخالفة لظاهر
القضية الشرطية اصلا واما اذا وقعت تدريجا فمقتضى كون الطبيعة هي السبب حصول المسبب بتحقق مسماها في ضمن الفرد الاول
وكون ما عداه من الافراد اسبابا شأنية فان تحققها في ضمن الفرد الثاني ليس الا كتحققها في ضمن الفرد الاول بعد حصول المسمى
عند استدامتها الى الزمان الثاني فكما ان عدم تأثيرها تأثيرا في الفرض الثاني ليس منافيا لظاهر الدليل حتى ينفيه اصالة الاطلاق كذلك
في الفرض الاول واتصاف الملاقاة التي هي السبب بالوحدة عند استدامتها الى الزمان الثاني وبالتعدد عند تجددها في ضمن الافراد
المتعاقبة انما يصلح فارقا اذا كان الحكم معلقا على وجودات الطبيعة وتشخصاتها اي افرادها دون ما اذا كان معلقا على الطبيعة
بلحاظ تحققها الخارجي وبينهما فرق بين فعلى الاول لا يتنجز الامر بالجزاء الا بعد ان يتفرد الفرد بالفردية عرفا وان طالت مدته
فيكون مجموع اجزاء الفرد الممتد مؤثرا في ايجاب الجزاء وعلى الثاني يتنجز التكليف بعد حصول المسمى ولا مدخلية لما زاد عنه في التأثير
لكن لا يصح منه الجزاء ما دام السبب موجودا وان لم يكن الاثر مستندا اليه بالفعل فلو نزح في المثال بعد حصول المسمى لا يجديه النزح
ما دام الجنب في البئر لان بقائه وان لم يكن علة فعلية لكنه مانع من تأثير النزح في سقوط التكليف كما هو ظاهر فتلخص لك ان
استفادة سببية كل فرد فرد من افراد الشرط من القضية الشرطية التي علق فيها الجزاء على الطبيعة دون الافراد كالمثال المتقدم
ونظائره مثل قوله من اتى حائضا فعليه نصف دينار في غاية الاشكال اللهم الا ان يدعى ان المتبادر منها عرفا سببيتها بلحاظ
ما يتحقق منها في الخارج اعني مصاديقها اما مطلقا او اذا كانت متعاقبة لا سببيتها من حيث تحققها الخارجي **وفيه** تأمل

عهدته على مدعيه وعلى تقدير الشك يرجع الى قاعدة البراءة كما عرفت والله العالم هذا كله فيما لو اتحدت ماهية الجزاءات المتعددة
واما لو تعددت وتصادقت في فرد كما لو قال ان جاءك زيد فاكرم فقيرا وان جاءك عمرو فاضف هاشميا او فاكرم هاشميا
فالذي يقتضيه القواعد وقوعه امتثالا للجميع لو اوجده بقصد امتثال الجميع كما تقدم بعض الكلام فيه في الضميمة الراجحة و
وجهه اطلاق الجزاء وعدم ما يصلح لتقييده وما ذكرناه مقيدا في الفرض السابق من حكومة العقل بان تعدد المؤثر يستلزم
تعدد الاثر لا يصلح للتقييد في هذا الفرض لاختلاف الطبايع وتعددها فكل سبب لا يوجب الا ايجاد عنوان الجزاء المترتب
عليه والعنوانان متغايران ذاتا وان اتحدا وجودا في بعض المصاديق فكما ان للمكلف ايجاد كل من العنوانين في ضمن كل فرد يختاره
كذا له ايجادهما معا في ضمن فرد واحد ودعوى ان المتبادر عرفا من الاوامر المتعددة استقلال كل منها بالاطاعة وعدم كفاية فرد
واحد امتثالا للكل سواء كانت الاوامر ابتدائية او من ذوات الاسباب فهي مصادمة للضرورة في الواجبات التوصلية وكذا في الاوامر
المستحبة كما عرفت في الضميمة الراجحة من شهادة البداهة على رجحان التصدق على الفقير المؤمن العالم ذي الرحم من التصدق على
فاقد بعض هذه الاوصاف فلو لم يتحقق اطاعة الاوامر المتعددة باختيار هذا الفرد لما رجح على غيره كما لا يخفى نعم قد يتوهم صدق
هذه الدعوى في الواجبات التعبدية الا انه لا شاهد لها بل يكذبها عدم الفرق بين الواجبات التوصلية والتعبدية في كيفية الاطاعة
الا انها اعتبرت قيدا في القسم الثاني فلا يسقط امره الا بها دون الاول كما انه لا فرق في كيفية الاطاعة بين المستحبات و
الواجبات وقد عرفت تحققها في المستحبات عرفا وعقلا بايجاد الفرد المجتمع فيه العناوين المتعددة فكذا في الواجبات وان ابيت
الا عن توقف صدق الاطاعة بالنسبة الى كل امر على ان يكون الامر بنفسه باعثا مستقلا على الفعل **فنقول** بعد الاغماض عن بطلان
هذه الدعوى في حد ذاتها ان العبادات لا يتوقف صحتها الا على حصول ذات المامور به في الخارج قربة الى الله تعالى وهو لا يتوقف
على الاطاعة بهذا المعنى لان تصادق العناوين يؤكد قصد القربة ولا يزاحمه وان بقي في ذهنك شيء من الشكوك والشبهات فعليك
بمراجعة ما طويناه في المراحل الماضية في صدر المبحث والله الموفق والمعين **تنبيه** هل التداخل في الفرض عزيمة او رخصة لا ينبغي
التامل في انه بالنسبة الى الاوامر التوصلية عزيمة لسقوط الامر بايجاد ذات المامور به فايجاده الفعل ثانيا بقصد الامتثال تشريع
واما بالنسبة الى الاوامر التعبدية فهو رخصة بمعنى انه يجوز له ان ياتي بهذا الفرد بقصد امتثال بعض العناوين فليس له حج الامتثال
نواه واما ما لم ينو امتثاله فلا فيأتي بالفعل ثانيا بقصد اطاعته كما لا يخفى وجهه **اذا** عرفت ما ذكرناه فلا بد لك من التامل في تشخيص
ان الحدث الاكبر هل طبيعة واحدة غير قابلة للشدة والضعف نظير مرتبة خاصة من السواد في الاعيان الخارجية ام هي طبايع مختلفة كالسواد
والصفرة مثلا ام طبيعة واحدة قابلة للاشتداد كمطلق السواد فان كان من القسم الاول فحكمه حكم الحدث الاصغر **وقد** عرفنا انه لو
اجتمعت اسباب مختلفة للحدث الاصغر كفى وضوء واحد بنية التقرب **فكذا** لو اجتمعت اسباب مختلفة للحدث الاكبر كفى غسل واحد
بنية القربة للجميع وان كان الحدث الاكبر قابلا للاشتداد بتوارد اسبابه او كان الحدث المسبب عن كل سبب مغايرا للحدث المسبب عن
سبب آخر فلا بد من ان ينظر الى ما جعله الشارع رافعا له فان كان المجعول رافعا لجنسه بوجوده الشخصي من دون فرق
بين كونه شديدا او ضعيفا واحدا او متعددا نظير ازالة قذارات صورية متعددة بغسلة واحدة من الماء فلا اشكال ايضا
في كفاية الغسل الواحد بنية القربة **لو** كان عليه اغسال متعددة واما لو لم يكن كذلك بان كان المجعول رافعا لحدث الحيض او
الاستحاضة مثلا قسما من الغسل مغايرا لما هو رافع للجنابة او المجعول رافعا للمرتبة الشديدة الحاصلة بتوارد الاسباب مغايرا لما
جعله رافعا للمرتبة الضعيفة ولو بتكرير الغسل فيجب ان ياتي لكل سبب بخصوصه ما جعله الشارع رافعا له او يختار في مقام امتثال
الجميع فردا يعلم بكونه مصداقا لجميع العناوين المزيلة لاثار الاسباب المجتمعة واختياره هذا الفرد موقوف على علمه بتصادق
الطبيعتين في الجملة اذ لا يكفي مجرد الاحتمال بعد ثبوت الاشتغال كما انه لا يكفي في جواز الاقتصار على غسل واحد مجرد احتمال
اتحاد الحدث نوعا وعدم قابليته للتزايد واحتمال اتحاد طبيعة الغسل الذي جعل رافعا لمطلق الحدث لما عرفت من ان مقتضى
اطلاق سببية كل واحد من هذه الاسباب تاثيره مستقلا في ايجاب الغسل ولازمه التعدد الا ان يدل دليل خارجي من عقل او نقل
على كفاية الواحد فيرفع اليد به عن الظاهر ومجرد اتحاد افراد الغسل صورة لا يدل على وحدة حقيقته ورافعيته مطلقا لمطلق الحدث
لامكان مغايرة غسل الجمعة والجنابة ذاتا وتوقف تحقق كل منهما في الخارج على قصد امتثال امره بالخصوص كصلوة الفريضة و
النافلة فلا بد من التامل في الاخبار الدالة على كفاية غسل واحد عن اغسال متعددة والاقتصار في رفع اليد عن المطلقات
على ما يستفاد من تلك الاخبار **فنقول** منها صحيحة زرارة المروية في السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب وعن كتاب حريز بن عبد الله

عن ابي جعفر (ع) اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة فاذا اجتمعت
لله عليك حقوق اجزاك غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها
وعيدها وهذه الرواية وردت بعدة طرق في بعضها بدل الجمعة الحجامة ولعله اشتباه من النساخ وهذه الصحيحة صريحة في
كفاية غسل واحد عن الاغسال المتعددة التي بعضها مستحب وبعضها واجب وظاهرها خصوصا اطلاق ذيلها عدم الفرق بين
ما لو كانت الاغسال باسرها واجبة او مستحبة او مختلفة وذكر الجنابة فيها من باب المثال لا لخصوصية فيها كما يشهد به سياقها
بل يدل عليه اطلاق ذيلها كما لا يخفى وهل يستفاد منها كفاية غسل واحد للجميع مطلقا او لا يستفاد منها الا كفايته اذا وقع بنية
الجميع لا مطلقا قد يقال باختصاصها بالثاني بدعوى ظهور قوله (ع) يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها آه بل وكذا غيره من
الفقرات في كفاية الغسل الواحد الذي اوجده للجميع ولكن في الاستظهار نظر لان الظاهر ولا اقل من الاحتمال المانع من
الاستدلال ان متعلق الظرف يجزيها لا الغسل خصوصا في الفقرة الاولى فلا تدل الرواية على التقييد نعم هذا الفرض هو
القدر المتيقن المعلوم ارادته من المطلق بل لعله المنسبق الى الذهن من الاطلاق الا ان انصرافه بدوي نشأ من انس الذهن
بوجوب امتثال جميع الاوامر وكونها تعبدية فلا يوجب تخصيص موضوع الحكم به فدعوى ظهور الرواية في خصوص هذا الفرض
لا تخلو عن اشكال اللهم الا ان يدعى ظهور قوله (ع) يجزيك في كون الكفاية رخصة لا عزيمة فيتقيد بسببه الاطلاق بالملازمة
العقلية التي سنتعرض لبيانها انشاء الله تعالى وربما يتمسك باطلاقها على اطلاق الكفاية وعدم اختصاصها بصورة قصد الجميع فيكفي
الغسل الواحد عن الكل ولو لم يقصد بفعله الا البعض **وفيه** انه ليس للرواية اطلاق احوالي يتمسك به لاثبات العموم لانها
مسوقة لبيان حكم كفاية الغسل الواحد عن المتعدد واما كفايته مطلقا او في الجملة فلا تعرض لها فيها على ما يشهد به سياقها هذا مع ان
مجرد احتمال عدم كون هذه الجهة ملحوظة للمتكلم يمنع من التمسك بالاطلاق لان التمسك به مشروط باحراز كونه في مقام بيان هذا الحكم
وعدم كونه مسوقا لبيان حكم آخر وهو غير معلوم لو لم ندع خلافه مضافا الى ما في نفس الرواية مما ينافي اطلاقها كما ستوضحه انشاء الله وكيف
كان فلا بد لنا في المقام بعد العلم بكفاية الغسل الواحد كما هو صريح هذه الرواية وغيرها من الروايات الاتية من الالتزام باحد
امور ثلاثة اما القول بان الحدث الاكبر كالاصغر امر وحداني لا يتكرر بتكرر اسبابه فالحدث الحاصل من الحيض بعينه هو الحدث
الحاصل من الجنابة او من غيرها من الاسباب والاختلاف الحاصل بين مصاديقه باختلاف اسبابه على هذا التقدير انما هو لاجل
اختلاف تلك الاسباب في التأثير شدة وضعفا لا لاجل اختلاف اثرها ذاتا حتى يتكرر بسببها الحدث واما الالتزام بوحدة
طبيعة الغسل وتاثيره في ازالة جنس الحدث مطلقا واحدا كان او متعددا كتاثير الغسل بالماء في ازالة القذارات الصورية واما الالتزام
بتصادق الاغسال المتعددة المسببة عن الاسباب المتكثرة في الفرد الخارجي الواقع امتثالا للجميع فالفرد الخارجي يصدق عليه انه غسل
جنابة وجمعة واحرام وغيرها من العناوين التي يسقط امرها به نظير اكرام الفقير الهاشمي العالم المؤمن واما ما التزمه بعض مشايخنا قده
بعد التزامه بمغايرة الاحداث والاغسال المسببة عنها المزيلة لاثرها ذاتا بخروج هذا الغسل المجزي عن الجميع من تحت جميع العناوين
وكونه طبيعة اخرى مغايرة للكل نظرا الى استحالة صيرورة شيئين شيئا واحدا فهو امر آخر مغاير لجميع الاغسال ذاتا وقد جعله
الشارع مجزيا عن الكل تعبدا وتسمية الاغسال متداخلة مسامحة نشأت عن المشابهة الصورية بين الاغسال وبين هذا الامر
الاجنبي وقد تفصى بما التزمه عن اشكال اجتماع الوجوب والاستحباب في الواحد الشخصي بدعوى خروجه من موضوع كلا الحكمين
فهو في حد ذاته لا واجب ولا مستحب ولكنه مجز عنهما تعبدا **ففيه** ان من الواضح ان الممتنع انما هو صيرورة ماهيتين ماهية واحدة او
الطبيعتين بقيد الوجود موجودا واحدا واما ايجاد الطبيعتين بوجود واحد فلا استحالة فيه بل شايع ذايع قلما يوجد موجود
لا يوجد بوجوده مفاهيم لا تحصى هذا مع ان ما ارتكبه من التكلف مما لا يجدي اصلا ضرورة ان هذه الطبيعة المغايرة للغسل
اذا فرضنا كونها مجزية عن غسل الجنابة وكذا عن غيره من الاغسال فلا محالة تكون احدى فردي الواجب المخير فيعود المحذور
الذي فر منه **بيان** ذلك ان الالتزام بتاثير كل واحد من الجنابة والحيض مثلا في حصول اثر مغاير للاثر الحاصل من الاخر
ووجوب ازالة اثر كل منهما بالغسل المخصوص به وقيام هذه الطبيعة الثالثة مقام غسليهما ينحل بنظر العقل الى دعوى وجوب
ازالة اثر كل من السببين اما بالغسل او ببدله فيكون عنوان الواجب بالنسبة الى كل من السببين اعم من خصوص الغسل فالغسلان
وان تباينا كما هو المفروض الا ان بدلهما يتصادقان على الطبيعة الثالثة اذ بها تتحقق ازالة اثري الجنابة والحيض وقد عرفت
ان مرجع هذه الدعوى الى جعل ازالة الاثرين موضوعا للوجوبين اعم من ان يكون حصولها بالغسل او بغيره فيتحقق امتثال

كلا الامرين بايجاد امر واحد ومن المعلوم عدم الفرق من حيث الاشكال بين الالتزام بان عنوان الواجب هو غسل الجنابة والحيض وتصادقا في هذا الفرد وبين الالتزام بان عنوان الواجب هو ازالة اثر الجنابة والحيض وتصادقتا لازالتان في الطبيعة الثالثة نعم بين الالتزامين فرق من حيث كون التخيير بين الغسلين المنفردين وهذا الفرد المجزي عقليا على الاول وشرعيا على الثاني وبما ذكرنا من استلزام الالتزام المذكور تعميم موضوع الاوامر المتعلقة بالاغسال لما يعم الغسل وبدله ظهر لك انه لا يجدي له في التفصي عن اشكال اجتماع الوجوب والاستحباب في الواحد الشخصي ضرورة ان هذا الواحد الشخصي من حيث قيامه مقام الغسل المستحب احد فردي المستحب ومن حيث كفايته عن الغسل الواجب احد فردي الواجب التخييري فعاد المحذور وقد تقرر لك مما حررناه ان الاحتمالات التي يمكن الالتزام بها في توجيه الكفاية منحصرة في الثلاثة المتقدمة الا ان الاحتمالين الاولين منها لعله اتحاد طبيعة الحدث او ماهية الغسل يضعفهما بل يردهما مضافا الى ظواهر اكثر ادلة التداخل بل نفس هذه الرواية فان قوله ع فاذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزاك غسل واحد كالصريح في تعدد الحقوق التي اريد بها الاغسال التي اشتغلت بها ذمة المكلف بواسطة اسبابها وتوهم ان اطلاق الحقوق على ما اشتغلت به الذمة بلحاظ تعدد اسبابه لا تعدده في الذمة **مدفوع** بكونه تاويلا بعيدا خصوصا مع مغروسية كون الاغسال المسببة عن الاسباب المختلفة بالنوع تكاليف متعددة في اذهان المتشرعة كما يكشف عن ذلك انه لا يكاد يرتاب احد منهم في ان من اغتسل يوم الجمعة للجنابة والجمعة والزيارة وغيرها من الاسباب يستحق بعمله مقدارا من الاجر لا يستحق هذا المقدار على تقدير تجرده عن بعض هذه العناوين فهذا دليل على ان العناوين المتكثرة لديهم من الجهات المحسنة للفعل **ومما** يدل ايضا على اختلاف ماهية الاغسال وكونها انواعا مختلفة قوله ع كل غسل قبله الوضوء الا غسل الجنابة فان ظاهره ارادة العموم بالنسبة الى انواع الغسل لا افراده كما يشهد له استثناء غسل الجنابة **و**يدل على المدعي ايضا عدم مشروعية الوضوء مع غسل الجنابة دون سائر الاغسال كما يدل على اختلاف ماهية الاحداث اختلاف آثارها **ومما** يدل ايضا على تعدد ماهية الاحداث بل الاغسال ايضا تعدد دعوى الاجماع على عدم التعدد على تقدير وحدة الحدث ظهور قوله ع يجزيك في كون الحكم مبنيا على الرخصة في مقام الامتثال اذ على تقدير وحدة الطبيعة لا تكون الكفاية الا عزيمة ونظير هذه الصحيحة في الدلالة على تعدد ماهية الاغسال وكفاية الغسل الواحد عن الجميع وكون الحكم مبنيا على الرخصة بالتقريبات المتقدمة رواية ابن عيسى عن ابن يحيى عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلم اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم والظاهر ان المراد من الغسل الذي يلزمه في ذلك اليوم هو الغسل الذي يحتاج اليه في ذلك اليوم للزوم غاياته فيه لا ما يحدث سببه بعد الغسل لان الاجزاء مشروط بقابلية المحل عقلا وهو ما اذا كان اسباب لزوم الغسل حاصلا حال الغسل اذ لا يعقل الاجزاء والامتثال قبل الطلب **نعم** يعقل ان يكون الفعل السابق مانعا من تأثير السبب اللاحق في توجيه الخطاب اما لقصور في سببيته باختصاصه بما اذا لم يكن مسبوقا بالفعل وهذا غير مراد من الرواية جزما لان الغسل الذي لا مقتضي له لا يلزمه حتى يكون الفعل مجزيا عنه واما لخروج المحل عن قابلية التأثير بحصول الغرض من الامر وهذا كما اذا كان السبب مؤثرا في حسن كون المكلف بعد حصول السبب ممن صدر منه غسل في ذلك اليوم في الجملة فالغسل السابق على هذا التقدير مجز عن ذلك الغسل بمعنى انه موجب لاحراز مصلحته وهذا بخلاف ما لو كان السبب مؤثرا في طلب نفس الغسل فان الاجزاء بالنسبة اليه غير معقول من دون فرق بين ان يكون الطلب استحبابيا كمطلوبية الغسل بعد قتل الوزغة او النظر الى المصلوب او وجوبيا كمطلوبيته بعد الجنابة **والحاصل** ان الاغسال التي يجزي غسل الجنابة عنها متخصصة بحكم العقل بما اذا كان اسباب لزومها حاصلة حال الغسل او كان المقصود من الامر بالغسل مجرد حصول هذا الفعل منه في الخارج وكيف كان فدلالة الرواية على ما نحن بصدده ظاهرة **ومما** يدل على جواز الاكتفاء بغسل واحد عن المتعدد قوله ع في رواية شهاب بن عبد ربه وان غسل ميتا ثم توضأ ثم اتى اهله يجزيه غسل واحد لهما ورواية زرارة عن ابي جعفر ع اذا حاضت المرأة وهي جنب اجزاها غسل واحد ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل اصاب من امرأته ثم حاضت قبل ان تغتسل قال ع تجعله غسلا واحدا وفي رواية عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل وقع على امرأته فطمثت بعد ما فرغ اتجعله غسلا واحدا اذا طهرت او تغتسل مرتين قال تجعله غسلا واحدا والامر بجعلهما غسلا واحدا لا يدل على الوجوب لكونه في مقام توهم الحظر والا لعارض الرواية الآتية الدالة على جواز التفكيك وهي رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل

[illegible]

فليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة وصحيحة زرارة فيمن مات وهو جنب يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة وهذه الروايات باسرها صريحة في كفاية الغسل الواحد عن المتعدد كما انها ظاهرة في اختلاف ماهيات الاغسال وان الاكتفاء بواحد منها هو تسهيل للمكلف في مقام الامتثال واوضح من الكل في الدلالة على تعدد الماهيات الروايتان الاخيرتان فان فيهما جهات من الدلالة كما لا يخفى على المتأمل **و**مما يدل ايضا على تعدد الماهيات رواية سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع وابي الحسن ع قالا في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال ع غسل الجنابة عليها واجب وقد اشكل توجيه هذه الرواية على القائلين بكفاية غسل واحد عن الجميع مطلقا وربما وجهها بعضهم بعدم المنافاة بين وجوبه عليها وسقوطه بغسل الحيض **وفيه** ان ظاهرها وجوبه عليها بعنوان غسل الجنابة لا غيره فهي تدل على مغايرته لغسل الحيض والا لما كان لوجوبه عليها بهذا العنوان وجه فليتأمل ولا ينافي ما قويناه من تغاير الماهيات رواية ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المرأة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض واحد لان المراد منها بيان ان الجنابة لا توجب غسلا مستقلا منفردا عن غسل الحيض بل احدهما عين الاخر في الوجود الخارجي فهما شيء واحد في الخارج يحمل احدهما على الاخر بالحمل الشائع المتعارف لا بالحمل الذاتي حتى ينافي ما قدمناه ولو سلم ظهورها في اتحادهما ذاتا لتعين صرفها الى هذا المعنى جمعا بينها وبين الادلة المتقدمة الدالة على مغايرتهما ذاتا كما لا يخفى **اذا** تقرر لك ان الاوفق بالقواعد بحيث لا يستلزم مخالفة شيء من اخبار التداخل ولا اطلاقات الاوامر بالاغسال هو الالتزام بتغاير الطبايع المتعلقة للاوامر وتصادقها على الفرد المجزي **فنقول** لا ريب انه لو اتى بهذا الفرد بقصد امتثال جميع الاوامر يتحقق بفعله امتثال الجميع ويسقط اوامرها كما عرفت تحقيقه فيما سبق وكذا لو قصد رفع جنس الحدث او استباحة الصلوة لو كان آثار الاسباب المجتمعة من موانع الصلوة لانحلال هذا القصد الى قصد الجميع **واما** لو اتى به بقصد امتثال البعض فلا تأمل في صحة غسله بالنسبة الى هذا البعض لكونه مأمورا به والامر يقتضي الاجزاء وهل يجزي عما عدا المنوي ام لا فيه تفصيل وتحقيقه انا **لو** بنينا على ان متعلق الاوامر هي نفس الاغسال بعناوينها الخاصة كغسل الجنابة والحيض والجمعة وغيرها فلا يعقل الاجزاء الا بالقصد لا لدعوى ان اوامر الغسل تعبدية لا تسقط الا بالاطاعة والاطاعة لا تتحقق الا بالقصد حتى يتوجه عليها منع كونها تعبدية على الاطلاق بل القدر المتيقن توقف صحة الغسل على قصد القربة في الجملة واما قصد امتثال امره بالخصوص فلا والمرجع في مثله البرائة كما تقدم تحقيقه في مقام تأسيس الاصل في نية الوضوء بل لاجل ان هذه العناوين بنفسها مما لا يتصف الفعل بها الا بالقصد نظير عنوان الوكالة والتاديب مما لا يتحقق الا بالقصد وان قلنا ان الامر بالاغسال انما هو لاجل كونها مؤثرة في التطهير وان المطلوب الواقعي ازالة اثر الجنابة واثر الحيض والاستحاضة والنفاس كما ليس بالبعيد فعنوان الواجب على هذا التقدير في غسل الجنابة ازالة اثر الجنابة وفي الحيض ازالة اثره وهكذا فان علمنا ببيان الشارع ان الغسل الصحيح مطلقا او خصوص غسل الجنابة مثلا مزيل لهذه الآثار ولو لم يشعر بها المكلف فلا اشكال في سقوط الاوامر لحصول ما هو المقصود منها وان لم يتحقق اطاعتها فيما عدا المنوي لان المدار في سقوط الاوامر حصول الغرض لا تحقق الاطاعة واما لو لم يعلم ذلك ببيان الشارع فلا سبيل لنا الى احرازها والعلم بسقوط اوامرها الا بالاحتياط بتكرار الغسل او ايجاد غسل واحد بقصد الجميع اذ ليس اثر هذه الاسباب امرا حسيا حتى يدرك زواله بالحس ولا مما ينالها عقولنا حتى ينكشف بالعقل فالطريق منحصر ببيان الشارع والمفروض انتفائه فيجب الاحتياط تحصيلا للفراغ اليقيني عن التكليف المتعلق بمفهوم مبين وليس المورد مما يجري فيه البرائة على هذا التقدير كما لا يخفى نعم لا يخلو القول بكفاية خصوص غسل الجنابة عن غيره مطلقا عن قوة بل في طهارة شيخنا المرتضى ره والمشهور الاجزاء به عما عداه بل صريح السرائر وجامع المقاصد الاجماع عليه وفي شرح الجعفرية عدم الخلاف فيه وكذا في شرح الموجز واذا بذلك على من حكى قولا بعدم الاجزاء به عن غسل الاستحاضة ولعل في هذه الاجماعات كفاية انتهى ويدل عليه مرسلة الجميل المتقدمة اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزاه غسله ذلك عن كل غسل يلزمه في ذلك اليوم واما الاستدلال عليه باطلاق صحيحة زرارة المتقدمة فقد عرفت ضعفه وكذا الاستدلال بما عداها من الاخبار المتقدمة لظهورها في كفاية الغسل المأتي به بقصد الجميع فلا تتم الفرض **واما** استدلال جامع المقاصد عليه مضافا الى الاجماع والاخبار بان الحدث الذي هو عبارة عن النجاسة الحكمية متحد وان تعدد اسبابه فاذا نوى ارتفاعه بالسبب الاقوى ارتفع بالاضافة الى غيره ففيه ما عرفت من منع الاتحاد ولا اقل من الشك الموجب للاحتياط في مقام الامتثال فالعمدة فيه ما ذكرناه والاحوط بل الاولى ترك تخصيص قصده بخصوص

الجنابة وعلى تقدير تخصيصه ينبغى اعادة غسله احتياطا بقصد امتثال غيره من الاوامر الّا ان الاحوط عند ارادة التكرار من اوّل الامر
تقديم ما عدا غسل الجنابة عليه ووجهه ظاهر واولى برعاية الاحتياط عدم الاجتزاء عن الاغسال المستحبة لامكان الخدشة
فى الدليل المذكور بالنسبة اليها بعدم الجدوى فى الاجماعات المنقولة بعد معروفية الخلاف وظهور المرسلة فى الاغسال
الواجبة لانها هى التى تلزمه دون المستحبة الّا ان دعوى ظهور المرسلة فيما ذكر ممنوعة لان المراد من قوله ع عن كل غسل
يلزمه فى ذلك اليوم على ما يشهد به الطبع السليم هو الاغسال التى طلب منه الشارع فعلها فى ذلك اليوم واجبا كان امرا مستحبا
بل لا يبعد دعوى كون الاغسال المستحبة مرادة اظهر من غيرها بل فى الحدائق دعوى اختصاصها بها لما عرفت من
وجوب تقييد الاجزاء فى الرواية بحكم العقل بصورة الامكان وهى فى المستحبات اكثر اذ لا شبهة فى ان اغلب الاغسال
المستحبة مما يمكن الالتزام فيها بالكفاية ولو على تقدير تأخر سببها بدعوى حصول ما هو المقصود منها بغسل الجنابة
فيمنع ذلك من تنجز الخطاب على المكلف كالاغسال الزمانية والمكانية وما هى مقدمة لبعض الافعال كالزيارة
وغيرها فيكون هذه الرواية حاكمة على ادلتها كما انها حاكمة على سائر الادلة الدالة على وجوب الاغسال بعنا وينها الخاصة
لان مفاد هذه الرواية حصول ما هو المقصود من تلك الاوامر بغسل الجنابة فهى قرينة على التصرف فى الجميع الّا انك عرفت
انها بنفسها مفيدة بحكم العقل بصورة امكان حصول المقصود من غيره به وهو فى غير ما لو تأخر سبب مطلوبية نفس الغسل
من غسل الجنابة فلا تعارض العمومات المقتضية لسببية مس الميت او قتل الوزغة مثلا للغسل بل العمومات واردة عليها
من هذه الجهة كما لا يخفى على المتأمل وقد يتمسك لكفايته عن المستحب بفحوى ما عن الفقيه انه روى فى ابواب الصوم من
جامع فى اوّل شهر رمضان ثم نسى حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضى صلوته وصومه الّا ان يكون قد اغتسل
للجمعة فانه يقضى صلوته وصومه الى ذلك اليوم ولا يقضى ما بعد ذلك **ولكنك** خبير بما فى الفحوى لامكان منع المساواة
فضلا عن الاولوية خصوصا مع اختصاصها بالناسى نعم لو امكن العمل باصلها لتم القول بكفاية كل غسل عن غيره مطلقا لعدم
القول بالتفصيل ظاهرا الّا ان العمل به فى غاية الاشكال بعد قصوره سندا ومخالفته لظواهر الاوامر الكثيرة المتعلقة بالاغسال
بل وغيرها مما دل على انه لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات وكذا مخالفته لقاعدة الاشتغال وهذه الامور المذكورة وان لم
يكن شئ منها مما يقاوم دليلا معتبرا بحيث يعارضه الّا ان دفع اليد عنها بمثل هذه المرسلة التى تحتاج فى جواز العمل بها فى حد انها
الى الجابر مشكل هذا مع معارضتها برواية سماعة المتقدمة التى عرفت ان ظاهرها وجوب غسل الجنابة على الحائض بعنوان الجنابة
المعلوم عدم تحقق هذا العنوان الّا بالقصد **وقد ظهر** بما حررناه ان غاية ما يمكن استفادته من الادلة على تقدير قصد
البعض انما هى كفاية غسل الجنابة عن غيره من الاغسال لا غير فيستكشف من ذلك كونه محصلا لما هو المقصود من الامر بالاغسال
فى غيره من الاغسال واما كون ما عداه ايضا كذلك فلا فما قيل كما عن الشيخ وابن ادريس من انه اذا نوى غسل الجنابة اجزء عن غيره
من الاغسال ولو نوى غيره كغسل المس وغيره لم يجزء عنه لا يخلو عن وجه واما القول بكفاية كل غسل عن غيره كما فى المتن ففى غاية
الاشكال اذ غاية ما يمكن ان يستدل به لهذا القول هى المرسلة المتقدمة بالتقريب المتقدم وبعض الاخبار المتقدمة الموهمة
للاطلاق وقد عرفت ان شيئا منها ليس بشئ يلتفت اليه فى اثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصول والقواعد **وقد يستدل** لهذا
القول ايضا بوجوه ضعيفة مرجعها الى دعوى اتحاد الماهيات والى تحقق الاطاعة بحصول ذات الفعل فى الخارج لا بقصد الامتثال
ويظهر ضعف الجميع من جميع ما تقدم فلا يهمنا الاطالة بنقلها والتعرض لما يرد عليها بالتفصيل بقى الكلام فى الشبهة التى مرت الاشارة
اليها فى مطاوى الكلمات وهى انه كيف يعقل كفاية غسل واحد عن الواجب والمستحب وهل هذا الا اجتماع الوجوب والاستحباب فى
موضوع واحد شخصى وان خبير بعدم اختصاص الاشكال بهذه الصورة بل هو سار فى كل مورد نلتزم بكفاية غسل واحد عن المتعدد
لاستحالة اجتماع المثلين ايضا كالضدين **ويدفع** الاشكال عن اصله ما تقدم فى مسئلة ما لو توضأ بعد اشتغال ذمته بواجب لغاية
مستحبة وملخصه ان المجتمع انما هو جهات الطلبات لا نفسها لان عروض الجهة الملزمة للفرد المستحب مانع فى الرخصة فى تركه التى هى
من مقومات الطلب الاستحبابى فينتفى الطلب فعلا الّا ان محبوبيته من حيث كونه محصلا لهذا العنوان الراجح الذى تعلق به امر
استحبابى التى هى ملاك الطلب وحسن الانقياد باقية بحالها فهذه العناوين الراجحة المنضادة على الفرد كل واحد منها مما يزيده
حسنا فيتأكد به طلبه بحكم العقل فيتولد من جميع الطلبات المتعلقة بالعناوين المنضادة على الفرد طلب عقلى متأكد متعلقا بهذا الفرد
فان كان فيه جهة ملزمة بدعها هذا الطلب العقلى فيكون هذا الفرد لاجل اشتماله على جهات اخر راجحة افضل افراد الواجب وان لم يكن

فيه جهة ملزمة يكون الاتيان بهذا الفرد مستحبا مؤكدا الا ترى ان البديهة تشهد بان اختيار التصدق على الفقير المؤمن العالم من
ذوى الارحام بقصد سرور المؤمن واكرام العالم ومواصلة ذى الرحم ارجح من التصدق على الفقير الفاقد لهذه الاوصاف ولو
فى مقام ابراء الذمة عن النذر وليس هذا الّا لكون هذا الفعل الخاص محصلا لما هو المقصود من جميع الاوامر وان ارتفع عنه
الطلب الاستحبابى فعلا لاجل صيرورته مصداقا للواجب فسرور المؤمن واكرام العالم ومواصلة ذى الرحم محبوب لله تع دائما سواء
حصل بها امتثال واجب كالوفاء بنذر التصدق على الفقير ام لا **الفرض الثانى** من فروض الوضوء غسل الوجه وهو العضو
المعروف وقد حدّه الشارع صونا عن خفاء حدوده على المكلفين بما بين منابت الشعر فى مقدم الراس الى طرف الذقن طولا وفى
طهارة شيخنا المرتضى قده بلا خلاف ولا اشكال بل نسبه فى المعتبر والمنتهى الى مذهب اهل البيت عليهم السلام وما اشتملت عليه
الابهام والوسطى عرضا وهذا التحديد هو المعروف بل الظاهر المصرح به فى كلام بعضهم عدم الخلاف فى ذلك وفى المدارك هذا
التحديد مجمع عليه بين الاصحاب والمستند فيه ما رواه زرارة فى الصحيح عن ابى جعفر ع انه قال له اخبرنى عن حد الوجه الذى ينبغى
ان يتوضأ الذى قال الله عزّ وجلّ فقال الوجه الذى قال الله وامر الله عزّ وجلّ بغسله الذى لا ينبغى لاحد ان يزيد عليه
ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الوسطى والابهام من قصاص شعر الرأس الى الذقن وما
جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه فقال له الصدغ من الوجه فقال لا وفى رواية الكلينى وما دارت عليه السبابة
والوسطى والابهام والروايتان متحدتان بحسب المفاد اذ لا اثر للسبابة بعد اعتبار الوسطى التى هى اطول منها عادة فلا
يورث اعتبارها فى الحد اختلافا فى المحدود فذكرها انما هو لورود الرواية موردا لغالب نظير قوله تع وربائبكم اللاتى فى حجوركم
وحاصل ما يظهر من الرواية مؤيدا بفهم الاصحاب ان الوجه الذى امر الله تع بغسله ما يحيط به الاصابع حال الغسل من دون
ان يقلب الكف الى احدى الصفحتين من قصاص شعر الناصية الى الذقن والتعبير عن هذا المعنى بدوران الاصابع اما بلحاظ
ان غسل الوجه اى ايصال الماء الى جميع اجزائه بعد صب الماء عليه لا يكون غالبا الّا بدوران الاصابع وجريها على حدود
الوجه الابهام من طرف والسبابة والوسطى من طرف آخر من قصاص الشعر الى آخر الوجه او بلحاظ ان ادارة الاصبعين
من القصاص بحيث تنتهى الدورة الى الذقن كما هو ظاهر كلمة من والى معرف للوجه فعلى هذا التفسير لا تكون الرواية ناظرة الى
الكيفية الحاصلة فى الغسل المتعارف فيكون المقصود من دوران الاصبعين من قصاص الشعر الى الذقن وضعهما على القصاص
وفتحهما بحيث يمتلى الفرجة بينهما ثم ادارتهما بحيث تنتهى الدورة الى الذقن فيحدث من ذلك شكل يشبه الوجه حقيقة والدائرة
عرفا وهذا مما يقرب ارادة هذا المعنى من الرواية مضافا الى كونه انسب بالنظر الى ظاهر الفاظها وان كان المعنى الاول
انس بالذهن **وكيف كان** فالمراد بالاستدارة فى الرواية بحسب الظاهر ليس الّا ذلك لا الاستدارة الحقيقية ضرورة ان
الوجه ليس مستديرا حقيقيا بحيث تكون نسبته محيطه من كل نقطة تفرض فيه الى قطبه متساوية ودعوى ان الوجه له معنى شرعى
فاسدة جدا ويدل على فسادها مضافا الى وضوحه موثقة سماعة قال كتبت الى الرضا ع اسئله عن حد الوجه فكتب من اول
الشعر الى آخر الوجه وكذلك الجبينين وظاهر قوله ع وكذلك الجبينين اى كذلك من اول الجبينين الى آخر الوجه ومن
المعلوم ان ما فى هذه الرواية مطابق للوجه المعروف عند العرف اذ ليس الخط المحيط على الجبهة والجبينين قوسا من الدائرة
المنطبقة على الوجه لان الخط الواقع طرف الجبهة والجبينين اما مستو او قريب من الاستواء فلا يكون قوسا من الدائرة المارة
على الذقن كما لا يخفى فيظهر من ذلك ان التحديد الوارد فى غيرها من الاخبار ايضا انما اريد به بيان حدود الوجه المستعمل
فى معناه العرفى لا انه لبيان اصطلاح جديد من الشارع فى معنى الوجه فما ذكره المحقق البهائى قده فى تفسير الرواية
حيث قال فى محكى اربعينه والذى يظهر لى من الرواية ان كلا من طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الاصبعان اذا ثبتت
وسطهما وادير على نفسه حتى يحصل شبه الدائرة فذلك القدر هو الذى يجب غسله ثم ذكر ان قوله من قصاص الشعر اما حال
من الخبر واما متعلق بدارت يعنى ان الدوران يبتدئ من قصاص الشعر منتهيا الى الذقن ولا ريب انه اذا اعتبر الدوران
على هذه الصفة للوسطى اعتبر للابهام عكسه تتميما للدائرة المستفادة من قوله ع مستديرا فاكتفى بذكر احدهما عن الآخر وصحح
بقوله ع وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه فقوله ع مستديرا حال من المبتدأ وهذا صريح فى ان كلا من طول
الوجه وعرضه شئ واحد هو ما اشتمل عليه الاصبعان عند دورانهما كما ذكرنا انتهى ليس على ما ينبغى اما اولا فلما عرفت
من ان الوجه ليس مستديرا بالاستدارة الحقيقية لا لغة ولا عرفا ولا شرعا وثانيا فلان ظاهر قوله ع ما دارت عليه الابهام

والوسطى كون كل من المتماطفين مستقلاً بالحكم اعنى دورانه من القصاص الى الذقن وفرضهما كالخشبة الدائرة على نفسها خلاف ظاهر العطف وثالثاً فلان اعتبار الدائرة بهذه الكيفية مستلزم لخروج بعض ما هو داخل فى الوجه بالنص و الاجماع لما اشرنا اليه من ان الجبهة والجبينين من الوجه بالنص والاجماع والخط الواقع فى طرفهما ليس قوساً من الدائرة المنطبقة على الوجه فالاصبع الوسطى الموضوعة على الجبهة بحركتها الدورية تميل الى السفل فيخرج بعض طرفى الجبهة و اغلب الجبينين من الدائرة المفروضة بل يخرج طرفا الذقن ايضاً اذ ليس طرفا الذقن كقوس هذه الدائرة فى غالب الاشخاص ورابعاً فلان المسافة بين الاصبعين فى الغالب ازيد من الخط الواصل بين الذقن والقصاص و تسميته طول الوجه انما هى باعتبار رقامة الانسان او باعتبار ظهور المسافة فيه لاجل كونه مسطحاً واختفائها بالنسبة الى الجانبين فلا يتبين مقدار مسافتهما حتى يسمى طولاً بل قد يقال ان الطول عبارة عن اول بعد تراءى فى الجسم فعلى هذا لا حاجة الى التوجيه ولو التزم بوجوب قبض الاصبعين وامساكهما عما يزيد عن الحدين لتوجه عليه استلزامه خروج بعض اطراف الوجه مما انعقد الاجماع على وجوب غسله هذا كله مع بعد ما ذكره عن الفهم العرفى الذى هو المناط فى معرفة الاخبار والعجب ممن ارتضى هذا الكلام وطعن على علمائنا الاعلام وغفل عن ان تخطئة العلماء فى مثل هذه الامور خطأ اذ ليس ما ذكره معنى غامضاً يختفى على العلماء بتعقله فعدم التفاتهم الى هذا المعنى يكشف عن عدم ظهور الرواية فيه وان من يرى ظهورها فيه فانما هو لشبهة مغروسة فى ذهنه كالانس بالقواعد الهندسية او غيره و على تقدير كونه معنى دقيقاً لم يلتفت اذهان العلماء ينبغى الجزم بعدم ارادته من الروايات الواردة فى تحديد الوجه الملحوظ فيها فهم العرف كما هو الاصل فى اخبارهم عليهم السلام ولا يشكل ظاهر الرواية بدخول النزعتين وهما البياضان المكتنفان بالناصية فى المحدود مع خروجهما اجماعاً لان المراد بالقصاص فى الرواية منتهى منبت الشعر من مقدم الرأس و هو الناصية فلا يعم النزعتين كما انه لا يتوجه الاشكال بدخولهما على تفسيره المشهور لان الاصبعين اذا كان مبدء فتحهما من الناصية لا تتعديان الجبهة والجبينين غالباً هذا مع ان شمول الحد لهما غير ضائر بعد العلم بخروجهما من الوجه عرفاً لما اشرنا اليه من ان التحديد الوارد فى الشرع انما الملحوظ فيه بيان الحدود المشتبهة ولا اشتباه عند اهل العرف فى ان النزعتين من الرأس لا من الوجه فلا ينصرف اليهما الحد وكذا لا يتوجه الاشكال على التفسير الاول باستلزامه دخول بعض العنق فى المحدود حيث ان الاصبعين تحيطان به حال محاذاة الكف للذقن لما ذكرنا من ان وضوح خلافه دليل على عدم كونه مراداً من الرواية ثم ان العلماء رضوان الله عليهم بعد اطباقهم على وجوب غسل ما يحيط به الاصبعان وعدم وجوب غسل ما لا يحيطان به اختلفوا فى وجوب غسل بعض المواضع ومنشأه اما الاختلاف فى تشخيص موضوعه او النزاع فى انه هل يحيط به الاصبعان ام لا ولا يهمنا التعرض لتحقيقه بعد ان كان المناط احاطة الاصبعين فنقول كل ما يحيط به الاصبعان يجب غسله وما لا يحيط به الاصبعان لا يجب غسله سواء سمى بالعذار ام لا نعم يجب غسل مقدار يسير من الاطراف الخارجة من الحدود بحكم العقل مقدمة لحصول الواجب وكذا للعلم بحصوله والله العالم ولا يخفى عليك خصوصاً بعد ما عرفت من ان الوجه الذى امر الله تع بغسله هو العضو المعروف وليس للشارع فيه اصطلاح جديد ان التحديد الوارد فى الاخبار وفى كلمات علمائنا الاخيار انما اريد به تعيين حدود وجوه المكلفين الذين امرهم الله تع بغسلها ولا ريب ان وجوه المكلفين مختلفة بحسب المسافة فلا يعقل ان يكون مقدار خاص معرفاً لجميع الوجوه ولذا لا ينسبق الى الذهن حال استماع هذه التحديدات الا كون وجه كل مكلف موضوعاً برأسه ملحوظاً بالنسبة اليه اصبعاه ولا يلتفت الذهن الى كون اصبع غيره مميز الحدود وجهه وهذا بخلاف الاشبار فى تحديد مقدار الكر فانها منصرفة الى الاشبار المتعارفة لاوساط الناس واما فيما نحن فيه فلا ينصرف الاطلاق الا الى اصبعى نفس المكلف لا ان الحدود لما كانت منزلة على الخلقة المتعارفة يعتبر فى كون قصاص الشعر والاصبعين طريقاً لمعرفة الوجه كونهما على الخلقة المتعارفة بان تكون اعضائه متناسبة بحسب العادة سواء كانت جثته صغيرة او كبيرة ولا ينبغى ان يراد من مستوى الخلقة فى هذا الباب الا هذا المعنى اعنى تناسب الاجزاء فلو لم يكن على الخلقة المتعارفة اما لكبر وجهه او صغره او لطول اصابعه او قصرها او لخروج قصاص شعره من الحد المتعارف بالنسبة اليه فليرجع الى من تناسبت اعضائه بان يقيس نفسه على من تناسب اعضائه بعد مماثلته فى صغر الوجه وكبره فيميز حدود وجهه بالمقايسة الى مماثله وعلى هذا فلا عبرة بقصاص الانزع وهو من انحسر شعره عن القصاص المتعارف ولا بالاغم وهو من على جبهته الشعر وكذا لا عبرة باصبعى من تجاوزت اصابعه عن المقدار الواجب غسله من العذار او قصرت عنه بل يرجع كل منهم الى من شاكله فى الوجه بشرط تناسب اعضائه

فيميز مقدار ما يجب عليه غسله بما يجب عليهم او يرجع الى غيره مطلقاً سواء ماثله فى الوجه ام لا بشرط ان يكون الغير الذى يرجع اليه من مستوى الخلقة فيلاحظ ما ينتهى اليه غسله من العذار والعارض ومواضع التحذيف وغيرها فيعين بذلك حدود وجهه الواجب عليه غسله فيغسل ما يغسله المستوى اى المواضع التى يغسلها من وجهه لا المقدار الذى يغسله ضرورة ان ذلك المقدار ربما لا ينتهى الى حدود وجهه لكبره و ربما يتعدى عنها لصغره مع ان عدم وجوب غسل الزائد عن الوجه المعلوم خروجه وكذا وجوب غسل ما هو معلوم دخوله فى الوجه مما لا شبهة فيه فمعنى الرجوع الى المعتدلين فى الخلقة ليس الا تعيين حدود وجهه بالمقايسة الى وجوههم و يجب بل ولا يصح الوضوء الا ان يغسل من اعلى الوجه الى الذقن فلو غسل منكوساً لم يجزه على الاظهر الاشهر بل عن بعض نسبته الى المشهور وعن بعض حواشى الالفية دعوى الاتفاق عليه ويدل عليه رواية قرب الاسناد عن ابى جرير الرقاشى قال قلت لابى الحسن موسى ع كيف اتوضأ للصلوة فقال ع لا تعمق فى الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطماً ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحاً وكذلك فامسح على ذراعيك ورأسك وقدميك وقد ناقش فى دلالتها شيخنا المرتضى ره بان الامر فيه محمول على الاستحباب قطعاً لتقييده بكونه على وجه المسح فى مقابل اللطم وفيه ان دفع اليد عن ظاهر الطلب بالنسبة الى بعض القيود الواقعة فى حيزه بدليل خارجى لا يوجب دفع اليد عن ظاهره بالنسبة الى ما عداه كما لو امر المولى عبده بضرب زيد اول الصبح فى داره وعلم من الخارج ان بعض هذه الخصوصيات غير لازمة المراعاة لديه فلا يرفع اليد عن ظاهر الامر بالنسبة الى ما عداه ولا يصلح ذلك ان يكون قرينة لكون اصل الطلب مستعملاً فى الندب كما لا يخفى على من راجع العرف فى محاوراتهم ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى معنيين كما حققناه فى محله هذا مع ان غسل الوجه واجب بالضرورة فلا يمكن حمل الامر المتعلق بمصاديقه المشتملة على مزية راجحة على الاستحباب والا للزم اجتماع الوجوب والاستحباب فى الواحد الشخصى فلا بد من حمل الامر على الوجوب التخييرى والالتزام بان متعلقه افضل افراد الواجب المخير فالخصوصية الموجبة لمزية هذا الفرد على سائر الافراد توجب تأكد طلبه لا صيرورته مستحباً ولذا لا يجوز تركه لا الى بدل ويؤتى به فى مقام الامتثال بقصد الوجوب كما يؤتى بسائر الافراد الفاقدة لهذه الخصوصية بهذا القصد فالامر المتعلق به ليس الا للوجوب لا يجوز رفع اليد عن ظاهره بالنسبة الى شئ من القيود الواقعة فى حيزه الا ان يدل دليل خارجى عليه فيقتصر على مقدار دلالة الدليل نعم لو كان الكلام فى حد ذاته مسوقاً لبيان رجحان هذه الخصوصية بان يكون المقصود بقوله اغسل وجهك مسحاً الامر باختيار امتثال الامر الوجوبى المتعلق بالغسل فى ضمن هذا الفرد لكان الامر حينئذ استحبابياً ولكنه خلاف الظاهر و وقوع الغسل مسحاً فى مقابل اللطم لا يصلح قرينة لارادة ذلك فان تقييدا للطم المنهى عنه فى الرواية بقوله لطماً مشعر بل ظاهر فى ارادة لطم ما الذى لا يحصل به عادة غسل مجموع الوجه على الوجه المعتبر شرعاً فيحتمل قوياً كون النهى المتعلق به حقيقياً لا تنزيهياً كى يكون قرينة لحمل الامر المتعلق بمقابله على الاستحباب فعلى هذا يشكل استفادة كراهة كون الغسل بطريق اللطم من الرواية بل وكذا استحباب كونه بطريق المسح لقوة احتمال جرى الامر والنهى المتعلقين بهما مجرى العادة بلحاظ حصول الغسل الشرعى وعدمه فالمراد بالرواية على هذا التقدير و لا تعمق فى الوضوء كما هو شأن الوسواسيين ولا تلطم وجهك بالماء لطماً مختصراً كما هو عادة المتسامحين الذين لا يبالون بامتثال الواجبات ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء بحيث يغسل به جميع وجهك من اعلاه بالمسح وكونه بالمسح لا لاجل ان للمسح خصوصية اعتبرت بل لاجل ان غسل الوجه على الوجه المعتبر شرعاً لا يتحقق غالباً الا به فليتأمل وكيف كان فلا ارى فى الرواية قصوراً عن افادة المطلوب وقد يستدل له ايضاً بالاخبار الكثيرة المستفيضة الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ففى بعضها انه ع اخذ كفاً من ماء وصبه على وجهه ثم مسح جانبيه حتى مسحه كله وفى اخرى فاسدلها على وجهه من اعلى الوجه وفى الصحيح عن زرارة قال حكى ابو جعفر ع وضوء رسول الله ص فدعا بقدح من ماء فادخل يده اليمنى فاخذ كفاً من ماء فاسدلها على وجهه من اعلى الوجه الخ وفى رواية اخرى عنه انه غرف ملأها ماء فوضعها على جبينه وعن تفسير العياشى انه غرف غرفة فصبها على جبهته وعن العلامة فى المنتهى والشهيد فى الذكرى انهما قالا بعد الصحيح الاول روى عنه انه قال بعد ما توضأ ان هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وتقريبا قرينتي فى دلالتها بان الغسل من الاعلى لا يدل على اعتباره وبطلان الوضوء بدونه لاحتمال ان يكون اختياره هذا الفرد لكونه احد جزئيات الكلى المأمور به خصوصاً بعد كونه هو الفرد المتعارف و وجوب التاسى بمعنى الالتزام بهذه الخصوصية مما لا دليل عليه ولو بعد احراز رجحانها فى الجملة اذ ليس معنى التاسى الواجب وجوب ايجاد المباحات والمستحبات واما قوله ع فيما ارسله العلامة والشهيد هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهو مع ارساله مجمل لا يصلح لتقييد اطلاق الغسل اذ ليس المراد من المشار اليه هو الوضوء الشخصى لا ما يماثله فى خصوصياته

التخصيص اما الاول فواضح واما الثاني فلاستلزامه تخصيص الاكثر المستهجن كما لا يخفى فالمراد منه هو الوضوء المشتمل على اجزائه وشرائطه ولم يعلم من هذه الرواية ارادة شرط او قيد زائد لا يفي ببيانه سائر الادلة فاطلاقات سائر الادلة وعمومها حاكمة عليها ورافعة لاجمالها وبهذا ظهر ضعف ما قيل من ان اجمالها يوجب اجمال العمومات لان اجمال المخصص يسري الى العام فيسقطه عن الحجية توضيح ضعفه ان كونها مخصصة للعمومات غير معلوم فيرتفع الاجمال عنها باصالة العموم هذا ولكن الانصاف انه يمكن دعوى القطع من تصريح الرواة الحاكين لفعل الامام ع الذي صدر منه حكاية عن فعل رسول الله ص بهذه الخصوصية دون غيرها من الخصوصيات وكذا تصريحهم في بعضها في حكاية غسل اليدين بانه ع غسل يده اليمنى من المرفق الى الاصابع لا يرد الماء الى المرفق ثم غمس كفه اليمنى في الماء فاغترف بها من الماء فافرغه على يده اليسرى من المرفق الى الكف لا يرد الماء الى المرفق كما صنع باليمنى وكذا غيرها من القرائن بان هذه الخصوصية كانت ملحوظة للسائلين وكان مقصودهم معرفة حكمها كما ينبئ عن ذلك معروفية الخلاف عن اهل الخلاف ولا شبهة ان الالتزام بالخاص اذا كان الفعل في مقام البيان بعد كون الخصوصية من مواقع الشبهة وعدم تعرض الامام ع لعدم وجوب الالتزام بها بل تصريحه بعد الفعل بان هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به دليل على وجوبها ولو ادعي منع القطع بان هذا النحو من الاهتمام ببيان وضوء رسول الله ص لم يكن الا للتعريض على المخالفين وبيان ان عملهم مخالف لسنة الله ورسوله ليس كل البعيد هذا كله مضافا الى انه لا ينبغي الارتياب في ان الحكاية من الامام ع لم تصدر لمجرد الاخبار عن الامور السالفة بل صدرت بيانا لكيفية الوضوء وما يصلح ان يكون الفعل بيانا له ليس الا هذه الخصوصية ووجوب المسح دون سائر الخصوصيات لعدم اعتبارها جزما واما وجوب اصل الغسلات ضروري لم يكن محتاجا الى البيان وعدم جواز غسل اليدين قبل الوجه ايضا كذلك وعدم جواز المقارنة لا يستفاد من فعله كما لا يخفى وتعيين حدود المغسول لا يمكن تحصيله على سبيل التحقيق بالفعل مع انه لو كان مقصودا بالافهام لكان على الناقلين نقل ما استفادوه واحتمال ارادة خصوص المسح يبعده ارتكاب تكلف الفعل فالانصاف انه لا ينبغي التامل في ان هذا الفعل صدر منه صلوات الله عليه لبيان كيفية الوضوء من اوله الى آخره والخصوصية المحتمل ارادتها في سائر اجزاء العمل ليست الا هذه الخصوصية كما عرفت فيتعين ارادتها وهذا هو السر في فهم العلماء من هذه الروايات لكيفية الغسل **وكيف** كان فلو نوقش في دلالة هذه الروايات فلا اقل من كونها مؤيدة للرواية المتقدمة وقد يستدل ايضا بعدم القول بالفصل بين غسل الوجه وبين غسل اليدين وسيجيء ان الاقوى عدم جواز النكس فيه فكذا في الوجه وهذا الاستدلال حسن على تقدير ثبوت الدعوى وفيه تامل واستدل بعض من ناقش في الادلة السابقة ببعض المناقشات المتقدمة لاثبات المطلوب بالاوامر المطلقة المتعلقة بالغسل بدعوى انصرافها الى المتعارف وهو الغسل من الاعلى وفيه منع تعارف كون الغسل من اعلى الجبهة بحيث ينصرف اليه الاطلاق وعلى تقدير تسليمه فالانصراف بدوي منشاؤه غلبة الوجود ومثله لا يضر بالاطلاق **وقد** يستدل له ايضا بقاعدة الاشتغال وهو مبني على دعوى اهمال المطلقات وورودها في مقام بيان اصل تشريع الحكم كاغلب الاطلاقات الواردة في العبادات وفيها ما لا يخفى ضرورة ظهور مطلقات الباب حتى الكتاب العزيز في كونها مسوقة لبيان ماهية الوضوء وورود كثير منها في مقام الجواب عن اسئلة السائلين فكيف يمكن دعوى الاهمال فيها مع مخالفتها للاصل المعتمد عليه عند العقلاء في مباحث الالفاظ وهو حمل الكلام المسموع من المتكلم على كون مفاده تمام مراده من هذا اللفظ ولذا لا يتوقف العبيد في استكشاف مقاصد الموالي من اوامرهم بمجرد احتمال كونهم في مقام تشريع الحكم وثبوت ارادة هذا المعنى في كثير من مطلقات الكتاب الواردة في العبادات بقرينة متصلة كاجمال متعلق الامر او منفصلة كورود تقييدات كثيرة موجبة لاستهجان ارادة الاطلاق من المطلق غير ضائر في التمسك بالاطلاق فيما لم يثبت فيه ذلك كما فيما نحن فيه خصوصا مع كون اغلب ما هو من هذا القبيل مما كان متعلق الخطاب فيه مجملا فهي بنفسها مجملات لا توجب كثرتها وهنا في المطلقات هذا مع ان ذكر الغاية في الاية من اقوى الشواهد على كونها مسوقة لبيان موضوع الحكم لا لمجرد تشريعه مضافا الى تصريح امير المؤمنين عليه السلام في رواية اسماعيل بن جابر عن الصادق ع بان هذه الاية من المحكم الذي تاويله في تنزيله ولا يحتاج تاويله الى اكثر من تنزيله بل استدلال الباقر عليه السلام في خبري زرارة وبكير بوجوب غسل تمام الوجه واليدين ومسح بعض الرأس والرجلين بالاية الشريفة ثم لو سلم اهمال الادلة فالمرجع اصالة البراءة على المختار من جريانها في الشك في الشرطية اللهم الا ان يدعى ان الشك في المقام شك في المكلف به لا في التكليف لقوله ع لا صلوة الا بطهور فيجب على المكلف احراز الطهور

ولو بالاحتياط لان متعلق التكليف مفهوم مبين والشك فيما به يتحقق هذا المفهوم الا ان في كون مفهوم الطهور في الرواية مبينا وعدم ارادة اسبابه منه تاملا والله العالم **ولا** يجب مراعاة التحقيق في صدق كون غسل كل جزء بعد غسل ما فوقه حقيقة بل يكفي في غسل الوجه ما يصدق عليه عرفا انه غسل من اعلى وجهه الى اسفله نعم لو كان مدرك الحكم قاعدة الاشتغال للزم مراعاة ذلك بان لا يغسل الجزء السافل الا بعد غسل ما فوقه مما هو في سمته حقيقة لا بالمسامحة العرفية تحصيلا للقطع بحصول الطهارة المعتبرة في صحة الصلوة الا ان يستظهر من الاخبار البيانية عدم مراعاة التحقيق او يدعى كونها حرجا منفيا في الشريعة ولكن في الاخير منع والاول لا يخلو عن تامل واما احتمال وجوب غسل السافل بعد الفراغ عن جميع ما فوقه من الاجزاء ولازمه الالتزام بوجوب غسل الوجه بخط عرضي على ادق ما يمكن **فيدفعه** مضافا الى تعذره او تعسره المنافي لادلة نفي الحرج ومخالفته لسيرة المتشرعة صريح الاخبار البيانية الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يجب ولو على القول باهمال الادلة ووجوب الاحتياط ولا يجب غسل ما استرسل من اللحية وخرج من حدود الوجه اجماعا كما عن غير واحد نقله ويدل عليه مضافا الى الاصل والاجماع صحيحة زرارة المتقدمة الدالة على انحصار ما يجب غسله من الوجه بما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى آخر الذقن نعم يجب غسل ما احاط منها على الوجه لا لصدق اسم الوجه عليه ح بل للاخبار الاتية الدالة على قيامه مقام الوجه في اجزاء الماء عليه فلا وجه للاستشكال في نفي وجوب غسل الزائد عن حد الوجه مما يشتمل عليه الاصبعان على تقدير صغر الوجه لان وجوب غسله انما هو لاحاطته على الوجه لا لذاته وفي صغير الوجه يتعين حدود وجهه بالرجوع الى المستوي لا باصبعيه فلا يجب عليه الا غسل ما احاط على وجهه من الشعر لا غيره وعن الاسكافي استحباب غسل ما استرسل وقد ينافيه قوله ع ان زاد عليه لم يوجر الا ان يدعى عدم صدق الزيادة ما لم يكن غسل الزائد بعنوان كونه من الوجه ولكنه يتوجه عليه ح مطالبة دليل الاستحباب وما في بعض الروايات الحاكية لفعل النبي صلى الله عليه وآله انه غرف ملأ كفه اليمنى ماء فوضعها على جبهته ثم قال بسم الله وسدله على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه وظاهر جبينيه مرة واحدة لا يدل على غسلها وما يدل على جواز الاخذ من مائها للمسح عند الجفاف لا يدل على استحباب غسلها فلعل الوجه فيه كون مائها من بقية بلل الوجه ولاجل بقاء العلقة بينه وبين الوجه لا يقاس بالماء المنفصل عنه مع ان الحكم تعبدي لا يتوجه عليه النقض والقول بان هذا النحو من الاشعارات يكفي في اثبات الاستحباب للتسامح في ادلة السنن وان كان وجيها الا انه لا يخلو عن مسامحة فليتامل وكذا لا يجب تخليلها اي اللحية بايصال الماء في خلالها لغسل ما استتر بها من البشرة والشعر وكذا لا يجب تبطينها بايصال الماء الى باطن الشعر الذي لا يقع عليه حس البصر بل يغسل الظاهر الذي يقع عليه حس البصر في بادي الرأي بلا تعمق وتامل في النظر بشرة كان المرئي ام شعرا محيطا على البشرة ام محيطا على الشعر المحيط على البشرة لما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت ارأيت ما كان تحت الشعر قال كلما احاط به الشعر فليس للعباد ان يغسلوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء **وفي** الوسائل رواه الصدوق باسناده عن زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له ارأيت ما احاط به الشعر فقال كلما احاط به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء وصحيح ابن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يتوضأ ايبطن لحيته قال لا وفي خبر زرارة عن ابي جعفر ع ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة انما عليك ان تغسل ما ظهر وفي دلالة الاخير على المدعى تامل لكونه مسوقا لبيان نفي وجوب المضمضة والاستنشاق فالحصر اضافي فتامل **وكيف** كان فهذا الحكم اجمالا مما لا شبهة فيه لصراحة الاخبار في افادته بل عليه اجماع الفرقة كما عن الخلاف وغيره نقله الا ان الاشكال والخلاف في تشخيص بعض مصاديقه الخفية كاللحية الخفيفة التي لا تغطي البشرة ولا تمنع من وقوع حس البصر عليها فان كلمات الاعلام في بيان حكمها في غاية الاضطراب حتى ان منهم من نفى الخلاف في وجوب تخليلها ومنهم من عكس الامر وادعى نفي الخلاف في عدم وجوب تخليلها وثالث جعل نزاعهم فيه لفظيا قال الشهيد الثاني في محكي شرح الالفية واعلم ان الخلاف في غسل بشرة الخفيف انما هو في المستور منها كما بيناه لا في البشرة الظاهرة خلال الشعر على كل حال فانه يجب غسلها اجماعا لعدم انتقال اسم الوجه عنها وعدم احاطة الشعر بها فعلى هذا لا بد في خفيف الشعر من ادخال الماء الى البشرة التي بين شعره وغسل ما ظهر ح فنقل فائدة الخلاف في ذلك انتهى ووجه قلة الفائدة على هذا التقدير ظاهر لتوقف غسل البشرة الظاهرة خلال الشعر الخفيف غالبا على غسل ما يستره الشعر الخفيف ولو من باب المقدمة العلمية **وعن** شارح الدروس عكس ذلك فنفى الريب عن عدم الخلاف في المستورة بالشعر الخفيف واختصاص الخلاف في البشرة

الظاهرة خلال الشعر وعن ولده قده ايضا استظهاره ذلك فى حاشية الروضة وعن حبل المتين عدم الخلاف فى وجوب غسل الظاهر وعدم وجوب غسل المستور ومن هنا قال بعض مشايخنا ان النزاع فى هذه المسئلة قليل الجدوى انتهى واعترض عليه شيخنا المرتضى ره تبعا للوحيد البهبهانى بان النزاع ح لفظى لا قليل الجدوى انتهى ولا يخفى عليك ان اختلاف الافهام منشأه اجمال كلمات الاعلام وتأويل كل كلماتها الى ما يراه حقا فى المسئلة فلا يهمنا التعرض لنقلها خصوصا بعد وضوح المناط فان منشأ الخلاف ظاهرا الاختلاف فى صدق الاحاطة على الشعر الخفيف فى استقلال اسم الوجه اليه لا ابتناء على ان الوجه اسم لما يواجه به شعرا كان ام بشرة ولكنك عرفت انفا ضعف هذا البناء وان الوجه اسم للعضو المخصوص وان كفاية غسل ما احاط به من الشعر انما هى للادلة الحاكمة على اطلاقات وجوب غسل الوجه فمدار المسئلة انما هو على صدق الاحاطة وعدمه اذا عرفت ذلك فنقول ان الشعر النابت على الوجه على اقسام فمنها ما لا شبهة فى احاطته على الوجه عرفا وهو الشعر الكثيف المانع من وقوع حس البصر على البشرة فى مجلس التخاطب وهذا القسم مما لا خلاف ولا اشكال فى حكمه ومنها ما لا شبهة فى عدم صدق الاحاطة عليه عرفا كالشعر الدقيق الذى ينبت فى اوائل خروج اللحية ولا يسمى باسمها وكذا الشعر الخشن الذى ينبت على الوجه مع تباعد منبت بعضه عن بعض بعدا مفرطا او بعدا فى الجملة ولكن بشرط عدم التفاف بعضه ببعض بل قيام كل شعرة على اصلها فانه لا شبهة فى عدم انصراف الرواية الى مثلها بل عدم صدق الاحاطة عليها عرفا فانه يجب فى مثل هذه الموارد غسل البشرة بلا اشكال بل الشعر ايضا اذا كان من توابعها عرفا على تامل يظهر وجهه عند التكلم فى شعر الذراعين ولو لم يكن من توابعها عرفا كالشعرات الخشنة الطويلة المندلية على الوجه مثلا لا يجب الا غسل شىء يسير من اصوله تبعا للوجه ولو من باب المقدمة العلمية ومنها ما يشك فى دخوله فى احد القسمين كما هو الشأن فى اغلب المفاهيم العرفية فان لها مصاديق مشتبهة ففى مثله يجب الرجوع الى ما يقتضيه القواعد فلو شك فى صدق الاحاطة على الشعر النابت على الوجه فان كان منشأ الشك اجمال المفهوم كما ربما يشك فى صدق الاحاطة على ما يحكى بشرة الوجه مع التفاف بعضها ببعض وقرب منابتها فقد يتوهم فى مثله صدق الاحاطة وكونه بمنزلة الثوب الرقيق وقد يتخيل عدم صدقها عليه عرفا او انصراف الادلة عنه فالمرجع فيه اطلاقات ادلة وجوب غسل الوجه فان اطلاق المحكوم عليه فى مثله يرفع اجمال الحاكم وان كان منشأ الشك الاشتباه فى المصداق كما لو شك فى ان لحيته هل هى مانعة من وقوع حس البصر على وجهه فى مجلس التخاطب ام لا يجب عليه الاحتياط بغسل البشرة والشعر لدوران الواجب بين المتباينين وفى مثله يجب الاحتياط ولا يجوز التمسك باطلاق وجوب غسل الوجه ولا بعموم ما احاط به الشعر لكون الشبهة مصداقية وقد تقرر فى محله انه يرجع فيها الى ما يقتضيه الاصل وهو الاحتياط فيما نحن فيه نعم يمكن ان يقال يستفاد من التتبع والتامل فى الاخبار البيانية وغيرها ميزان يعرف به حكم الموارد المشتبهة وهو كفاية اسدال الماء على الوجه وامرار اليد عليه مرة او مرتين بحيث لا يصدق عليه التعمق والبحث والطلب والتبطين المنهى عنها فالشعر الذى يمنع من اصابة الماء الى البشرة بعد الغسل بهذه الكيفية ينوب منابها بل يصدق الاحاطة عليه ايضا اذ لا يمنع من اصابة الماء فى الفرض بعد اجراء الماء والمسح باليد الا احاطة الشعر فيقتصر على غسله وما لا يمنع من اصابة الماء الى المحل لا يترتب على تحقيق حاله ثمرة فى مقام العمل لان العلم بحصول غسل احدهما لا ينفك عن غسل الاخر نعم يبقى الكلام فى تعيين ما هو الواجب بالاصالة وقد عرفت ان مقتضى القاعدة وجوب غسل البشرة فى صورة الاشتباه المفهومى لا الشعر الا ان يكون من توابع البشرة وكيف كان فالخطب فى موارد الاشتباه سهل بعد وضوح عدم وجوب الطلب والبحث والتعمق فى تحصيل العلم بوصول الماء الى اصول الشعر الكاشف عدم اصابة الماء اليها عن احاطته على المحل خصوصا بعد التامل فى الاخبار البيانية الدالة على كون غسل الوجه فى غاية السهولة ففى بعضها انه وضع ملأ كفه ماء واسدله على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه وظاهر جبينيه مرة واحدة مع ان الوجه غالبا لا ينفك عن الشعر الخفيف فى الجملة وعدم كون لحيتهم صلوات الله عليهم خفيفة لا ينافى ذلك لعدم انحصار شعر الوجه فى اللحية بل الغالب المتعارف خفة الشعر النابت على الخدين والعنفقة وما بين الحاجبين والهدب ومن لم يطمئن بمثل فعلهم فى حصول غسل ما يجب غسله من وجهه ففى قلبه مرض الوسواس والا فالماء اسرع نفوذا من ان يمنعه الشعرات الخفيفة وكيف كان فهذا المقدار من الغسل يكفى فى صحة الوضوء وما لا يصل اليه الماء بهذا النحو من الغسل لاحاطة الشعر عليه لا يجب غسله سواء كان الشعر المحيط به خفيفا او كثيفا الا ان الظاهر عدم انفكاك غسل المحل مع خفة الشعر الا فى بعض الفروض كما لو فرض طول الشعر وكثرته الموجبة

لاجتماعه على العضو حال الغسل بوضع اليد عليه لاصابة الماء ففى هذه الحالة يستر البشرة ويحجبها عن وصول الماء اليها وان لم يكن حاجبا عن رؤيتها فى سائر الاحوال وفى مثل هذا الفرض نلتزم بكفاية غسله عن غسل البشرة لان المناط كونه محيطا على البشرة حال الغسل بشرط كونه على الوضع المتعارف الذى يقتضيه غسل الوجه على ما هو المتبادر من الاخبار ففى مثله لا يجب البحث والطلب واصابة الماء الى باطن الشعر لصدق كونه محيطا بالبشرة حال الوضوء ولو لم نقل بصدقه فى سائر الاحوال كما ان المناط فى الشعر الظاهر الذى يجب غسله ما كان ظاهرا فى هذه الحالة والا لتعذر حصول القطع بوصول الماء الى ما كان ظاهرا قبل وضع اليد عليه باجراء الماء عليه وامرار اليد مرة او مرتين لتغير اوضاع الشعر بوضع اليد عليه مع ان الاخبار البيانية وغيرها ناصة بكفايته فتدبر ويؤيد ما ذكرناه من عدم وجوب غسل ما لا يصل اليه الماء من غير مبالغة ما حكى عن الذكرى فى تفسير الخفيف والكثيف حيث انه قده بعد ان فسر الشعر الخفيف بما ترى البشرة من خلاله فى مجلس التخاطب قال او هو ما يصل الماء الى منبته من غير مبالغة وكيف كان فلا ينبغى التامل فى عدم وجوب غسل البقعة الواقعة فى وسط اللحية المحيطة عليها من نواحيها لصدق الاحاطة التى هى مناط الحكم وعدم صحة دعوى الانصراف عن مثله وكون اصابة الماء اليها بحثا وطلبا فلا يجب غسلها جزما كما انه لا يجب غسل ما يستره الشارب وغيره بالاسترسال اذا كان الموضع المستور قريبا من منبته والا ففيه اشكال لامكان دعوى كون الاخبار منزلة على الغالب وهو غير هذا الفرض وان كان دعوى انصراف قوله ع كلما احاط به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه الخ بعد سؤال السائل ارأيت ما كان تحت الشعر عن مثل الفرض قابلة للمنع لا لان العموم المستفاد من الرواية مستند الى الوضع لا يحسن فيه دعوى الانصراف حتى يتوجه عليه ان عمومه اللغوى انما هو بالنسبة الى المواضع التى يجب غسلها لا بالنسبة الى مصاديق الاحاطة فان كفاية كل احاطة انما تستفاد من الاطلاق لا العموم بل لدعوى ان المفروض من المصاديق الجلية لدى العرف بل اظهر المصاديق الذى ينصرف اليه الذهن فى مورد السؤال ودعوى ندرته تمكن منعها فترك الاستفصال فى مثله يفيد العموم مضافا الى اطلاق الجواب فتامل والاولى بالاشكال ما لو كان منبت الشعر المحيط على البشرة خارجا من حد الوجه كالصدغ المتدلى على مجموع العذار اذا كان الموضع المستور محله المتعارف والا فلا اشكال فى وجوب غسل المحل دون الحائل ولا ينبغى ترك الاحتياط فى موارد الاشتباه خصوصا فى الصورتين الاخيرتين والله العالم وكذا لا ينبغى التامل فى ان كفاية غسل ما احاط على البشرة عن غسلها عزيمة لا رخصة لما عرفت من حكومة ادلتها على اطلاقات غسل الوجه فيقيد بها مطلقاتها ولا دليل ح على كفاية غسل البشرة عما وجب عليه ولا دلالة فى الادلة الحاكمة على كون الحكم رخصة وقوله ع فى خبر زرارة ليس على العباد ان يطلبوه لا يدل على كفاية غسل البشرة فى امثال الواجب خصوصا بعد وروده بطريق آخر ليس للعباد ان يطلبوه وليعلم انه لا فرق فى عدم وجوب تخليل الشعر ووجوب غسل ظاهره بين شعر اللحية وغيرها كالحاجبين والهدب والعنفقة وغيرها مما احاط على الوجه وكذا لا فرق بين الرجل والمرأة نصا واجماعا فلو نبت للمرأة لحية لم يجب عليها تخليلها بشرط كثافتها بالتفسير الذى تقدم نقله عن الشهيد ره ويكفى افاضة الماء على ظاهرها من دون تبطين فلو غسلت بشرة وجهها لم يجز كما تقدم فى الرجل والله العالم

الفرض الثالث من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع غسل اليدين والواجب فيه غسل الذراعين والمرفقين بالادلة الثلاثة بناء على كون الى فى الاية بمعنى مع كما هو غير عزيز فى الاستعمال ولا نعنى من كونها بمعنى مع استعمالها فيه مجازا فانه بعيد بل بمعنى انه كثيرا ما يراد فى موارد الاستعمالات دخول الغاية فى المغيى فتكون كلمة الى بمنزلة مع فى هذا وان كان مخالفا للظاهر ولكنه لا يستلزم تصرفا فى كلمة الى توضيح ذلك ان كلمة الى موضوعة لانتهاء الغاية ونهاية الشىء طرفه الذى عنده ينتهى الشىء فهى من حيث هى امر انتزاعى غير قابل لان يتنازع فى دخولها فى المغيى او خروجها منه ولكن مدخول هذه الكلمة وكذا كلمة حتى قد يكون نفس الغاية الحقيقية التى هى الحد المشترك بين المسافة وما هو خارج منها كما لو قال صم الى آخر اليوم او اول الليل فان آخر اليوم لو اريد منه معناه الحقيقى لا الجزء الاخر مسامحة عبارة عن الحد المشترك الذى لو قيس الى اليوم سمى آخره ولو قيس الى الليل سمى اوله نظير النقطة الموهومة التى ينقسم بها الخط فهى بداية لكل من القسمين باعتبار ونهاية لهما باعتبار آخر وليس لها فى حد ذاتها طول حتى يزداد كل من الخطين بزيادتها عليه والا لما كانت حدا مشتركا بل كانت جزءا من احدهما وكان طرفها حدا مشتركا فيخرج المفروض من كونه نقطة وهو خلاف الفرض وقد يكون مدخولها امرا ذا اجزاء ومسافة مثل صم الى الليل وسر الى المسجد وقد عرفت ان مجموع المدخول لا يعقل ان يكون

غاية للصوم او السير فلا بد في مثل المقام من تقدير كلمة يقتضيها المقام كلفظ الاول في المثال الاول وغيره مما يناسب في الثاني كداخل المسجد او وسطه او اخره الى غير ذلك وهي تختلف بالنسبة الى الموارد والنزاع في دخول الغاية في المغيى انما يتمشى على هذا التقدير لا الفرض الاول والمراد من الغاية في هذا الاستعمال مدخول كلمة الى وما بمعناها لا الغاية الحقيقية فيرجع النزاع في دخول الغاية في المسافة او خروجها عنها الى النزاع في ان الغالب في هذه الاستعمالات انتزاع الغاية عن الجزء الاخر من مدخول كلمة الى فيكون المدخول داخلا في المسافة او انتزاعه من جزئه الاول فيكون خارجا وقد صرح غير واحد بان الغالب في المحاورات خروج مدخول الى من المسافة بخلاف حتى فان الغالب دخول مدخولها فيها فيحمل الموارد الخالية عن القرينة على الغالب اذا عرفت ذلك فنقول قد اختلفت كلمات العلماء واللغويين في تفسير المرفق فمنهم من قال بان المرفق عبارة عن المفصل او الموصل على اختلاف التعابير كما هو المحكي عن اكثر اللغويين وكثير من العلماء بل في الحدائق انه هو المشهور قال فيها المرفق كمنبر ومجلس المفصل وهو راس عظمي الذراع والعضد كما هو المشهور او مجمع عظمي الذراع والعضد فعلى هذا شيء منه داخل في الذراع وشيء منه داخل في العضد انتهى فان ارادوا من راسيهما السطح الواقع في طرفيهما الذي هو المفصل حقيقة كما يفصح عن ذلك تفريعه الدخول على المعنى الثاني فهذا مما يبعده نزاعهم في دخوله في المحدود وكون الى بمعنى مع او خروجه منه لما اشرنا اليه من انه لا وقع لهذا الكلام على هذا التقدير فمن هنا يغلب على الظن ان مرادهم بالمفصل والموصل هو الجزء الذي يتقوم به الفصل والوصل لا خصوص طرفيهما الذي هو امر انتزاعي فيؤول الى المعنى الثاني او يقرب منه كما يؤيد ذلك ما حكي عن بعض من تقارب التفاسير المذكورة للمرفق وربما نسب الى بعض القول بان المرفق طرف الساعد خاصة كما عن ظاهر الفاضل في المنتهى ومحتمله في النهاية ولعله اراد بهذا طرفه الحقيقي الذي هو عبارة عن الحد المشترك احترازا عن القول بالمجمع فيؤول الى المعنى الاول ولكن يبعده ما عرفت من عدم صلاحيته لوقوع الكلام فيه في كون الى بمعنى مع فالاولى تنزيل كلما تهم على ما يناسب ذلك وكيف كان فيدل على وجوب غسل المرفق مع الذراع السنة ونقل الاجماع المستفيضين واما استفادته من الاية الشريفة من حيث هي فمحل نظر بل منع بل هي بظاهرها تقتضي عدمه بمقتضى ما ادعوه من ان الغالب خروج مدخول الى من المحدود واما الاخبار الدالة عليه **فمنها** رواية الهيثم بن عروة التميمي قال سئلت ابا عبد الله ع عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفي الى المرافق فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ثم امر يده من مرفقه الى اصابعه وفي الصحيح الحاكي لوضوء رسول الله ص فوضع الماء على مرفقه فامر كفه على ساعده وفي اخر فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لا يردها الى المرفق وفي الخلاف قد ثبت عن الائمة عليهم السلام ان الى في الاية بمعنى مع قال شيخنا المرتضى دعوى القطع بالثبوت كدعوى التواتر او الاجماع فلا يقصر هذا المرسل عن الصحيح انتهى وعن جامع المقاصد حكاية كونها بمعناها عن المرتضى وجماعة من الموثوق بهم ونقل اجماعنا على وجوب غسل المرفقين مع اليدين لو لم يكن متواترا ففي اعلى مراتب الاستفاضة بل عن الخلاف به قال جميع الفقهاء الا زفر وعن المعتبر عليه الاجماع خلا زفر ومن لا عبرة بخلافه فيظهر منهما معروفية بين العامة فضلا عن الخاصة وكفى بما ذكر دليلا على وجوب غسل المرفق وظاهر فتاوى العلماء وكذا معاقد اجماعاتهم وكذا الاخبار المتقدمة ما عدا الصحيحين الحاكيين ان وجوب غسل المرفقين كالذراعين اصلي لا مقدمي واما الاخبار الحاكية فبعد تسليم دلالتها على الوجوب لا يستفاد منها كون وجوبه اصليا كما لا يخفى الا ان فيما عداها كفاية فما ناقشه بعض في وجوبه الاصلي مما لا وجه لها نعم للقول بعدم وجوب غسل طرف العضد المتصل بالذراع اصالة وجه لما عرفت من الاختلاف في تفسير المرفق فلو قلنا بانه طرف الساعد او نفس المفصل لا يجب غسل طرف العضد اصالة قطعا نصا واجماعا وكذا لو قلنا باجماله على الاقوى لاصالة برائة الذمة عما لم يعلم وجوبه الا ان يقال انه يجب احراز الطهور الذي هو مقدمة للصلوة وهو مفهوم مبين فلا بد في احرازه من الاحتياط وفيه تامل فالشان انما هو في تعيين معنى المرفق او تعيين ما اريد منه في كلمات المجمعين او في الاخبار واما ظهورها في الوجوب الاصلي فغير قابل للخدشة كما في غيره من الواجبات التي تعرضوا لبيان وجوبها ولا ينافي ما ذكرنا من ظهور اجماعاتهم المنقولة في ذلك تصريح بعض الاساطين من المدعين للاجماع في مسئلة الاقطع بعدم وجوب غسل طرف العضد كما في المنتهى حيث قال فيما حكي عنه بعد تعليل سقوط غسل اليد في

الاقطع من المرفق سقط فرض غسلهما بفوات محله وللشافعي في غسل العظم الباقي وهو طرف العضد وجهان اصحهما الوجوب لان غسل العظمين المتلاقيين من العضد والمرفق واجب فاذا زال احدهما غسل الاخر ونحن نقول انما وجب غسل طرف العضد توصلا الى غسل المرفق ومع سقوط الاصل انتفى الوجوب انتهى وجه عدم المنافاة ابتناء منعهم وجوب غسل الباقي على دعوى اختصاص المرفق بطرف الساعد وعدم كون طرف العضد جزء منه ووجوب غسله حال الاتصال لاجل كونه مقدمة لغسل المرفق كما هو صريح العبارة المحكية عن العلامة فوجوب غسل المرفق اصالة مما لا خلاف فيه ظاهرا وانما الخلاف والاشكال في تعيين معنى المرفق واختيار العلامة وغيره من الاساطين الناقلين للاجماع بعض معاني المرفق لو علم خطائهم فيما اختاروه لا يضر بالاجماع ولا بنقلهم الاجماع فضلا عن نقل غيرهم له لان المرفق في كلمات المجمعين وناقليه موضوع للحكم فيكون معقد الاجماع كمتن الخبر المتواتر يجب الرجوع فيه الى العرف واللغة لا الى اجتهاد الناقل نعم لو كان عبارة ناقل الاجماع عنوانا منتزعا عن الموارد التي ادعى الاجماع على حكمها كما لو كان غرضه نقل الاجماع على وجوب غسل مجموع الذراع من اوله الى اخره وعبر عن طرفه المتصل بالعضد بالمرفق زاعما اختصاصه به بحيث لو علم خطائه في توهم الاختصاص لغير عبارته لكان مراد المدعي متبعا في دعواه ومن المعلوم ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل الامر بالعكس فانه لو تفطن الى خطائه لا لتزم بوجوب غسل ما يسمى مرفقا فيجب تعيين المرفق بالرجوع الى العرف واللغة وقد عرفت ان محتملاته ثلاثة اضعفها احتمال كونه خصوص طرف الساعد لمخالفته لما نص عليه اللغويون ونسب الى اكثر العلماء بل لم ينسب القول به صريحا الى احد والعبارة المحكية عن العلامة وان كان ظاهرها ذلك ولكنها غير صريحة فيه لما تقدمت الاشارة اليه من احتمال رجوعه الى المعنى الاول وان كان بعيدا وعلى تقدير صراحته كلامه في ذلك فلا يكافؤ قوله مقالة جل العلماء وكل اللغويين واحتمال كونه حقيقة في نفس المفصل قوي لانطباق كلمة اللغويين بظاهرها على ذلك على ما حكي عنهم بل ولعل هذا المعنى هو المناسب لوضعه المادي الا انك عرفت ان تنزيل كلمات العلماء في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم وكذا ما ارسله في الخلاف الى الائمة ع على هذا المعنى متعذر فلا بد في الجميع من تنزيلها على ارادة المجمع ولو لم نقل بكونه حقيقة فيه لان الامر بغسله مع اليدين قرينة على ارادة ما يتقوم به المفصل وهو الطرفين لا نفس فظهر لك ان الاقوى وجوب غسل المجمع مع اليدين اصالة نعم يجب غسل جزء مما يتصل من العضد بالمجمع من باب المقدمة والله العالم **و** يجب الابتداء من المرفق ولو غسل منكوسا لم يجزه لما مر في غسل الوجه من الاخبار البيانية وغيرها ودلالة الاخبار البيانية على عدم جواز النكس في اليدين اظهر لما عرفت من امكان المناقشة في غسل الوجه بكون البدئة بالاعلى جارية مجرى العادة وهذا بخلاف اليدين فان غسلهما منكوسا اسهل وقد صرح الراوي في بعض الروايات المتقدمة بعد ذكره انه ع غسل يده اليمنى من المرفق الى الكف انه ع لم يردها الى المرفق وكذلك في اليسرى فتصريح الراوي بهذه الخصوصية في غسل كل من اليدين وعدم اقتصاره على ظهورهما برواية الاولى في افادة تهادليل قوي على كونها مما قصد معرفة حكمه في الوضوءات البيانية **ويدل عليه** مضافا الى ما تقدم من الامام فيما كتبه الى علي بن يقطين بعد ارتفاع التهمة عنه وصلاح حاله عند السلطان بغسل يديه من المرفقين عكس ما امره به اولا لاجل التقية ولا باس بنقل مجموع ما كتبه ع لما فيه من الفوائد روى في الوسائل عن محمد بن محمد بن نعمان المفيد في الارشاد عن محمد بن اسماعيل عن محمد بن الفضل ان علي بن يقطين كتب الى ابي الحسن موسى ع يسئله عن الوضوء فكتب اليه ابو الحسن فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء والذي آمرك به في ذلك ان تتمضمض ثلثا وتستنشق ثلاثا وتغسل وجهك ثلاثا وتخلل شعر لحيتك وتغسل يديك الى المرفقين ثلاثا وتمسح راسك كله وتمسح ظاهر اذنيك وباطنهما وتغسل رجليك الى الكعبين ثلثا ولا تخالف ذلك الى غيره فلما وصل الكتاب الى علي بن يقطين تعجب بما رسم له ابو الحسن ع فيه مما جميع العصابة الى خلافه ثم قال مولاي اعلم بما قال وانا امتثل امره فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد ويخالف ما عليه جميع الشيعة امتثالا لامر ابي الحسن ع وسعي بعلي بن يقطين الى الرشيد وقيل انه رافضي فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر فلما نظر الى وضوئه ناداه كذب يا علي بن يقطين من زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده وورد عليه كتاب ابي الحسن ع ابتداء من الان يا علي بن يقطين توضأ كما امرك الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة

وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلم **ويدل** عليه ايضا ما عن العياشى فى تفسيره عن صفوان قال سئلت
ابا الحسن ع عن قول الله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الى ان قال قلت فانه قال اغسلوا ايديكم الى المرافق
فكيف الغسل قال هكذا ان يأخذ الماء بيده اليمنى فيصبه فى اليسرى ثم يفيضه على المرفق ثم يمسح الى الكف الى ان قال
قلت له يرد الشعر قال اذا كان عنده آخر فعل والا فلا اراد بالآخر من يتقيه **وكذا** رواية ابن عروة التميمى المتقدمة وهاتان
الروايتان حاكمتان على ظهور الاية فى كون المرفق غاية للغسل لو سلم ظهورها فيه كما ان الاجماع على عدم وجوب الغسل
منكوسا مانع من الاخذ بهذا الظاهر فالمرفق فى الاية بشهادة السنة والاجماع غاية للمغسول لا للغسل **ويجب البدأة**
باليمين فلو عكس او غسلهما دفعة لم يجزه لما سيجئ من وجوب الترتيب بين افعال الوضوء نصا واجماعا ولعل المصنف
تعرض لبيان هذا الفرع مع تصريحه فيما بعد بوجوب الترتيب بين افعال الوضوء دفعا لما قد يتوهم من ظاهر عبارته
التى تبع فيها الكتاب والسنة حيث جعل غسل اليدين فرضا واحدا ان غسلهما بمنزلة فعل واحد كغسل طرفى الوجه فلا
ترتب بينهما فدفعه بقوله ويجب البدأة باليمين **فافهم** ومن قطع بعض يديه مما دون المرفق غسل ما بقى منها من اعلى المرفق
الى آخر ما بقى حتى الموضع الذى ظهر بالقطع بلا خلاف فيه كما فى طهارة شيخنا المرتضى ره وفى الجواهر كانه لا خلاف فيه
وعن كاشف اللثام وغيره نقل الاجماع عليه وعن المنتهى نسبته الى اهل العلم وفى الحدائق الظاهر انه لا خلاف فى وجوب
غسل الباقى ويدل عليه مضافا الى ذلك حسنة ابرهيم عن ابى جعفر ع قال سئلته عن الاقطع اليد والرجل قال يغسلهما
وخبر رفاعة عن الصادق ع قال سئلته عن الاقطع فقال يغسل ما قطع وخبره الآخر عنه ايضا قال سئلته عن الاقطع
اليد والرجل كيف يتوضأ قال يغسل ذلك المكان الذى قطع منه وكون الاخيرين رواية واحدة بان كان احدهما منقولا باللفظ
والآخر بالمعنى محتمل وهذه الاخبار بحسب الظاهر مسوقة لبيان ان موضع القطع ينوب مناب العضو المقطوع فيما هو وظيفة ذلك
العضو لا ان وضوء الاقطع عبارة عن غسل موضع القطع فقط فلا حاجة فى اثبات وجوب غسل ما علا موضع القطع الى المرفق
بعدم القول بالفصل اذ لا يرتاب احد من اهل العرف بعد علمه ببقاء الوضوء فى حق الاقطع على وجوبه وانه يجب عليه غسل
موضع القطع فى ان ما علا موضع القطع يجب عليه غسله كما كان قبله لا للاستصحاب بل للقطع بذلك بعد القطع ببقاء الوضوء
فى حقه على وجوبه فكما لا يشك فى وجوب غسل يده الصحيحة ووجهه كذلك لا يشك فى وجوب غسل ما بقى من يده المقطوعة وكذلك ينبغى
ان لا يشك ايضا فى عدم وجوب غسل ما فوق المرفق مما لم يكن واجبا قبل القطع ولو توهم متوهم وجوبه لزعمه قيام ما فوق المرفق
مقام ما نقص من يده بالقطع يدفعه مضافا الى الاصل الاجماع على عدم وجوب غسل الزائد وبما اشرنا اليه من قضاء العرف
بوجوب غسل سائر الاعضاء بعد قطعهم ببقاء الوضوء على وجوبه نظرا الى كونه لديهم من المراتب الميسورة للوضوء ظهر لك
امكان الاستدلال للمدعى بقوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور بل بالاستصحاب ايضا بعد البناء على المسامحة العرفية
فى موضوعه كما لا يخفى **ثم** ان امره ع فى الاخبار المتقدمة بغسل موضع القطع مطلقا دون المسح فى الرجل فلعل الوجه فيه ما
اشرنا اليه من ان الامر بغسل موضع القطع كناية عن قيامه مقام العضو المقطوع فيما هو وظيفته فلم يرد منه خصوص الغسل و
يحتمل بعيدا ارادته مطلقا فيحمل امره بغسل الرجل على التقية وان قطعت اليد من المرفق اى المجمع سقط غسلها بفوات محله
للاصل وعليه الاجماع كما عن جماعة نقله ويه يصرف اطلاق الاخبار المتقدمة عن الفرض لو لم ندع انصرافها بنفسها الى ما
اذا كان القطع مما دون المرفق اما بقرينة حكمه اعنى وجوب الغسل او بدعوى كون اليد حقيقة فى الكف وظاهرة فيها او
كون الغالب فى الوجود الخارجى حصول القطع من الاشاجع او الزند او المفصل الذى يبقى معه جزء من المرفق اعنى طرف
العضد المتداخل فى عظم الذراع ويمكن ان ينزل على ذلك ما فى الصحيح عن على بن جعفر عن اخيه ع عن الرجل قطعت يده من
المرفق كيف يتوضأ قال يغسل ما بقى من عضده وعن بعض حمله على الاستحباب وعن الاسكافى القول بمضمونه قال فيما حكى عنه اذا كان
القطع من مرفقه غسل ما بقى من عضده ويحتمل ارادته ما احتملناه فى الصحيحة وعن المختلف حمله على الاستحباب وكيف كان فحمله
بعد انعقاد الاجماع على خلافه غير ضائر كما ان عمله بظاهر الرواية بعد اعراض الاصحاب عنه لا يخرجها من الشذوذ ولكن الاحتياط
مما لا ينبغى تركه والله العالم **ولو كان** له ذراعان دون المرفق او كان له اصابع زائدة على ما يقتضيه الخلقة المتعارفة او لحم
زائد نابت على المرفق او ما دونه او غير ذلك من توابع اليد كالشعر والظفر وان طال مع بقاء صدق التبعية وجب غسل الجميع بلا
خلاف فيه ظاهرا وعن شارح الدروس دعوى الاجماع عليه وفى المدارك نفى الريب عنه ويدل على وجوب غسل الجميع استفادته

عرفا من الامر بغسل مجموع اليدين الى المرفقين وانه ليس له ان يدع من ذلك شيئا الا وغسله كما فى بعض الروايات والاقوى عدم
كفاية غسل شعر اليد عن البشرة المستورة به بل يظهر من بعض عدم الخلاف فيه ووجهه اطلاق الامر بغسل اليدين وعدم ما يصلح
لتقييده عدا ما يتوهم من عموم قوله ع كلما احاط به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه وقوله ع انما عليه غسل ما ظهر اما الثانى
فقد عرفت فيما سبق من امكان المناقشة فيه بدلالته على وجوب غسل الظاهر فى مقابل الباطن لا الظاهر فى مقابل المستور خصوصا
بالشعور نعم يحسن الاستدلال بهذه الرواية لنفى وجوب غسل باطن الاظفار وكذا مواضع الجروح والقروح التى خرجت بسببها عن
صدق اسم الظاهر عليها وكذا غيرها مما يعد من البواطن لدى العرف لا ما ستره الشعر اذ لا يعد مثله من البواطن عرفا واما
الاول فيتوجه عليه منع دلالته على العموم بالنسبة الى شعر اليد بل لا يستفاد منه الا حكم ما احاط بالوجه من الشعر اذ ليس الموصول
فى الرواية للعموم بل هو للعهد والقدر المعلوم ارادته منه ليس الا ما احاط بالوجه لا غير اما ان الموصول لا يصح حمله على العموم
فلوجوه **منها** قوله ع فى ذيل الصحيحة ولكن يجرى عليه الماء ضرورة عدم جريان هذا الحكم فى الرأس والرجلين فليس المراد مما احاط
كل موضع احاط عليه الشعر من مواضع الوضوء بل المقصود اما خصوص ما احاط بالوجه او الاعم منه ومن اليدين ولا اولوية للثانى
بعد احتياجه الى سبق الذكر كالاول واصالة عدم قرينة العهد غير جارية بعد العلم بعدم العموم وتعيين خصوص احدهما بالاصل
غير ممكن فالمتيقن ارادة ما احاط بالوجه دون غيره بل قد يدعى الاجماع على عدم كفاية اجراء الماء على شعر اليد فلو تم فهو قرينة معينة
لارادة خصوص الوجه **ومنها** ذكره فى الفقيه عقيب الرواية المتقدمة فى تحديد الوجه بما دارت عليه الاصبعان فظاهره كونه من
تتمة تلك الرواية فسبق ذكر الوجه قرينة مرشدة الى ان المراد من الشعر هو الشعر الذى احاط على الوجه وعدم ذكره فى التهذيب اثر
تلك الصحيحة فلعل منشأه تقطيع الاخبار لا كونه رواية مستقلة **ومنها** شهادة البداهة بعدم كون سؤال السائل اعنى قوله ارايت
ما احاط به الشعر كلاما مستقلا بالافادة بل صدر منه هذا السؤال بعد بيان الامام ع حكم شئ مثل وجوب غسل الوجه او تحديد
الوجه او غسل الوجه واليدين او كيفية الوضوء مطلقا او بيان وجوب غسل سائر الاعضاء فى الغسل ومن المعلوم ان سؤاله ينزل
على ما كان موضوعا لديهم فى الحكم بغسله وجواب الامام ع ايضا ينزل على مورد السؤال ولا يمكن تعيين ما صدر بالاصل ولا مجرى
لاصالة العموم بعد العلم بسبقه بما يحتمل ان يكون قرينة العهد نعم قد ثبت بالاجماع واستناد العلماء اليه فى حكم ما احاط بالوجه من الشعر
فى باب الوضوء دون الغسل ان الوجه فى الوضوء مراد بهذا الحكم واما غيره فلا وقد ظهر لك من هذا الوجه ان المناقشة فى الوجه الثانى
بمنع كونها من تتمة الرواية السابقة بل هى رواية اخرى مستقلة غير مجدية لاثبات العموم والعجب ممن ادعى عموم الرواية وظن انها
اخص مطلقا من الاية الامرة بغسل الوجوه والايدى ورجح مع ذلك عموم الاية لزعمه ان تقييد المطلق وتخصيص العام فرع المكافئة
وهى فى المقام مفقودة لان معتضد الخاص فيما تقدم من تحليل الوجه كان هو الشهرة التى هى هنا من طرف عموم الاية وفيه ما لا يخفى
اذ بعد تسليم كونها اخص مطلقا لا وجه لتقديم العام عليها لان الخاص البالغ اول مرتبة الحجية مقدم على العام المطلق مطلقا ولا يحتاج
العمل به الى مرجح خارجى كالشهرة ونحوها كما ان الامور الخارجية لا توجب رفع اليد عنه ما لم يسقط عن الحجية هذا مع ان ما توهمه من
كونها اخص مطلقا فى غير محله لان النسبة انما تلاحظ بين الرواية وبين كل من الوجوه والايدى لا كليهما اذ كما يمكن تخصيص كل من الفقرتين
من الاية بالرواية كذلك يمكن تخصيص الرواية بكل من الفقرتين فتعارضهما من قبيل تعارض الظاهرين لا النص والظاهر كما فى الخاص
المطلق نعم لا يمكن تخصيص الرواية بكلتيهما بناء على اختصاص موردها بالوجه واليدين فى خصوص الوضوء دون الغسل لاستلزامه
استيعاب التخصيص فهى على هذا التقدير بحكم الخاص المطلق فى الجملة بمعنى انها على هذا التقدير تكون نصا فى ارادة خلاف الظاهر
من الفقرتين اجمالا ولكن الاجماع على تخصيص الوجوه بها يرفع اجمالها بالنسبة اليها فينفى تعارضها مع وجوب غسل الايدى من قبيل
تعارض الظاهرين لا غير الا انك عرفت فيما سبق ان الرواية حاكمة على الاية فهى مقدمة عليها على تقدير الشمول مطلقا ولا يلاحظ بينهما
النسبة اصلا كما انها حاكمة على غيرها من الادلة ايضا مثل مفهوم قوله ع اذا مس جلدك الماء فحسبك كما هو ظاهر فالحق فى الجواب منع
عموم الرواية ولو لكشف الشهرة او الاجماع كما عن بعض نقله عن قرينة التخصيص والا فهى حاكمة على ظهور الاية وغيرها مطلقا كما تقدم
فى الوجه والله العالم **ولو كان** شئ من ذلك فوق المرفق لم يجب غسله جزما لخروجه من حد الواجب نعم قد يتوهم الوجوب فيما لو
انسلخ بعض ما على المرفق والذراع مما يجب غسله وتدلى بخارج الحد كما انه قد يتوهم عدم الوجوب فى عكسه ويدفعهما دوران الحكم
مدار ما هو عليه فعلا من تبعيته لمحل الفرض وعدمها وكونه قبل الانسلاخ محكوما بوجوب غسله او عدمه لا يؤثر فى بقاء حكمه بعد
ارتفاع وصفه وذهاب اسمه الذى انيط به الحكم **ولو كان** له يد زائدة نابتة من فوق المرفق وتمام فرضناها كذلك مع ان الحكم

غير مخصوص بها ليتمحض لما هو المقصود من هذه المسئلة ولا يكون من جزئيات المسئلة الاولى الباحثة عن حكم ما يشتمل عليه المرفق وما دونه من الزوائد فالمبحوث عنه فى هذه المسئلة هو انه لو كان للمكلف زيد من اليدين اللتين تقتضيهما الخلقة المتعارفة هل يجب عليه غسل الزائدة ام لا فلو كانت اليد الزائدة مما دون المرفق لامكن القول بوجوب غسلها من باب التبعية ولو لم نقل به فى النابتة من فوقه ولعل القول بوجوب غسلها مطلقا تبعا للمتن وغيره لا يخلو عن قوة بشرط ان يكون اطلاق اليد عليها الذى لعرف على سبيل الحقيقة لا المسامحة العرفية لاجل الشباهة الصورية لاطلاق الاية ودعوى انصرافها الى الاصلية التى تقتضيها الخلقة المتعارفة قابلة للمنع اذ لا عبرة بالانصراف الخطورى الذى لا يوجب تصديق الذهن بارادتها بالخصوص فالانصراف فى مثله بدوى منشأه غلبة الوجود يرتفع بالتامل ولذا يتردد الناظر فى الاية الشريفة فى حكمها ولا يجزم بعدم ارادة غسلها منها فالمرجع ح اصالة الاطلاق حتى يعلم بالتقييد وامره بغسل اليدين ومسح الرجلين لا يدل على الاختصاص لورود مورد الغالب فلا يصلح لتقييد الاية فالقول بانه اذا اشتبهت بالاصلية بحيث لم تتميز بالامارات التى ذكروها مثل التساوى فى البطش وغيره او انه اذا كان للزائدة مرفق وجب غسلها لاطلاق الاية بخلاف غير المشتبهة فان الاية عنها منصرفة او لم يكن لها مرفق لخروجها من موضوع الاية ضعيف لما عرفت من ان دعوى الانصراف بعد اطلاق اليد عليها عرفا على وجه الحقيقة مشكلة كما ان دعوى اختصاص موضوع الاية باليد التى لها مرفق فاسدة لان التحديد بالغاية فيها منزل على الغالب لا ان موضوع الوجوب هو غسل اليد التى لها مرفق ولذا لا يشك احد فى وجوب غسل اليد على من ليس ليده الاصلية مرفق كما هو ظاهر **فالقول** بوجوب غسل ما يصدق عليه اليد حقيقة ولو لم تكن مشتبهة بالاصلية لو لم يكن اقوى فلا شبهة فى كونه احوط ولو قلنا بعدم وجوب غسل اليد الزائدة مط لدعوى كون الاضافة فى الاية للعهد لا الجنس بمعنى ان الاية منصرفة الى ايجاب غسل الايدى المعهودة المتعارفة لغالب الناس فالظاهر ايضا وجوب غسل الزائدة لو اشتبهت بالاصلية مقدمة للقطع بفراغ الذمة كما صرح به غير واحد ولا يخفى عليك ان تسمية احديهما زائدة فى صورة الاشتباه انما هى بالمقايسة الى النوع والا فلو لم يكن نسبتهما الى هذا الشخص على حد سواء لا يكاد يتحقق الاشتباه وعلى هذا فيشكل القول بوجوب غسل الزائدة من باب المقدمة لانا اما ان نلتزم بدلالة الاية على وجوب غسل طبيعة اليد الثابتة للمكلف واحدة كانت ام اكثر فيجب غسل الجميع اصالة او نقول بان الاية لا تدل الا على وجوب غسل اليدين على كل مكلف لكونها منزلة على ما هو المعهود المتعارف فهذا الشخص مخير فى تعيين احديهما فى مقام الامتثال لان المفروض كونهما فى عرض واحد من حيث الاضافة الى هذا الشخص فلا يمكن الالتزام بكون احديهما مقصودة بالخصوص من الاية او نقول ان هذا الشخص لكونه خارجا من المتعارف خارج من موضوع الاية فيستفاد حكمه من الاجماع وغيره ومن المعلوم ان غاية ما يمكن استفادته من الاجماع وغيره وجوب غسل اليدين عليه فينفى وجوب الزائدة باصل البرائة ولازمه التخيير فى مقام الامتثال بحكم العقل بعد ان فرضنا انه لا مائز بين يديه وان مجموعهما اصلية بالاضافة الى وجوده الشخصى فلاحظ وتامل **الفرض**

الرابع من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع مسح الراس ولا يجب استيعابه بالمسح بل لا يجوز لو نوى به الشرعية وانما الواجب منه مسح بعضه سنة واجماعا بل ويدل عليه ايضا ظاهر الكتاب لو باعلام الامام ع بدلالته فى صحيحة زرارة قال قلت لابى جعفر ع الا تخبرنى من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله ص ونزل به الكتاب من الله عز وجل لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغى ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغى لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله ص للناس فضيعوه واقل ما يجزى من مسح الراس طولا وعرضا ما يسمى به ماسحا وليس له حد معين بل المدار على صدق الاسم كما نسب الى المشهور بل عن غير واحد نسبته الى مذهب الاصحاب بل عن ظاهر المحقق الاردبيلى دعوى الاجماع عليه بل فى طهارة سيدنا العلامة بعد ان نسبه الى المشهور شهرة عظيمة ان نقل الاجماع عليه مستفيض وما عن غير واحد من العلماء رضوان الله عليهم بل نسبه فى محكى المختلف الى المشهور بين العلماء من الاكتفاء فى مسح الراس والرجلين باصبع واحدة لا ينافى ما ذكرنا من الاكتفاء بالمسمى مطلقا لان مقصودهم بحسب الظاهر على ما يشهد به قرائن كثيرة بيان اقل ما به يتحقق المسمى وعدم وجوب مسح الزائد عليه

خلافا لمن قال بوجوب مسح مقدار ثلث اصابع نعم قد يابى عن هذا الحمل ما حكى عن التهذيب حيث قال فى مقام الاستدلال على ما ذكره المفيد من الاجتزاء بالاصبع ويدل عليه اية المسح ومن مسح رأسه ورجليه باصبع واحدة فقد دخل تحت الاسم ويسمى ماسحا ولا يلزم على ذلك ما دون الاصبع لانا لو خلينا والظاهر لقلنا بجواز ذلك لكن السنة منعت منه وكيف كان فلا شبهة فى ضعف التحديد بالاصبع سواء اريد منه عرض الاصبع او طولها ام عرض الراس او طوله لعدم مساعدة شئ من الادلة على اعتباره والاقوى ما ذكره المصنف من كفاية ما يسمى به ماسحا عرفا من دون فرق بين الاختيار والاضطرار ولا الرجل والمرأة لاطلاق الاية بل وكذا الروايات المتقدمة الواردة فى تفسيرها والمناقشة فى اطلاقها بعدم كونها مسوقة لبيان هذا الحكم حتى يصح التمسك باطلاقها **مدفوعة** بان وقوعها تفسيرا للاية التى لها اطلاق قرينة على ارادة مطلق مسح بعض الراس المتحقق بمسماه لا البعض فى الجملة فالرواية لاجل كونها تفسيرا للاية بمنزلتها فى الاطلاق وقد يناقش فى دلالة الاية على كفاية مسمى المسح بانكار سيبويه مجيئ الباء التبعيض فلا يجوز حمل الاية عليه وفيه ان منع دلالة الاية لا يتوقف على انكار مجيئ الباء للتبعيض حتى يعارض انكار سيبويه بتصريح غير واحد من النحاة كابن جنى وابن مالك وابن هشام وغيرهم بمجيئها للتبعيض كثيرا فى النظم والنثر بل يكفى فى عدم ظهورها فى ذلك عدم القرينة على تعين ارادته لان حمل المشترك على بعض معانيه يحتاج الى قرينة معينة ومع وجودها لا يضر انكار سيبويه ولا غيره اذ بعد ظهور الكلام بمساعدة القرينة فى ارادة المسح على بعض الراس لابد اما من الالتزام بان الباء فى الاية للتبعيض اما حقيقة لو سلمناه او مجازا لو جوزناه او الالتزام بان المراد من الراس بعضه مجازا او ان المسح متضمن لمعنى ما يتحقق عرفا بوقوعه على بعض الراس كالمرور او اللصوق او الملابسة وغيرها والانصاف ان ادراج كلمة الباء فى البين وتغيير الاسلوب مع ان المسح مما يتعدى بنفسه لو لم نقل بدلالته على التضمين او ارادة البعض من نفسها باستعمالها للتبعيض او من مدخولها مجازا فلا اقل من اشعاره بذلك هذا كله مع قطع النظر عن الصحيحة الواردة فى تفسيرها والا فلا مجال للمناقشة فى دلالتها بعد تصريح اهل بيت الوحى الذين هم ادرى بما فيه بان المراد منها المسح على بعض الراس غاية الامر انا لو انكرنا مجيئ الباء للتبعيض نلتزم بالتجوز او التضمين كما هو ظاهر وقد عرفت مما ذكرنا ان ما حكى عن العلامة قده من انكار مجيئ كلمة الباء للتبعيض استنادا الى انكار سيبويه مجيئها له ليس امرا منافيا للرواية الصحيحة كما توهم بعض القاصرين المنحرفين عن الصواب فاخذ فى الطعن واساءة الادب على رؤساء الدين الذين لولاهم لكان اكثر الطاعنين فى بيداء الضلالة تائهين وقد جرئهم على ذلك شيخنا البهائى ره حيث اعترض فيما حكى عنه على العلامة باقتضاء كلامه طرح الرواية الصحيحة لقول سيبويه وقد عرفت ان الاعتراض من مثله منشأه الغفلة هذا مع ان فى اثبات الموضوعات اللغوية والاثار الغير الشرعية باخبار الاحاد التى لم يعلم بصدورها على سبيل الجزم واليقين كلام ليس ههنا مقام تفصيله فليس عدم الالتزام بها فى غير الاثار الشرعية امرا واضح الفساد حتى يتوجه عليه الطعن والاعتراض والله العالم وهو الحاكم ومما يدل ايضا على المطلوب صحيحة اخرى لزرارة وبكير عن ابى جعفر ع فيما حكاه عن وضوء رسول الله ص ثم قال ان الله تعالى يقول يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الى ان قال ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشئ من رأسه او بشئ من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزأه الخ ورواية اخرى لهما ايضا عن ابى جعفر ع انه قال فى المسح تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك واذا مسحت بشئ من رأسك او بشئ من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزأك ويدل على كفاية مقدار الاصبع وعدم اعتبار ما زاد عليه فى عرض الراس مرسلة حماد عن احدهما ع فى الرجل يتوضأ وعليه العمامة قال يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم رأسه وكذا رواية الاخرى عن الحسين عن ابى عبد الله ع قال قلت لابى عبد الله ع رجل توضأ وهو معتم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد فقال ليدخل اصبعه ويحتمل اتحاد الروايتين وكون الاختلاف من الراوى وترك تعرضه فيما ارسله لبعض ما اورده فى السؤال فى الرواية لفهمه عدم المدخلية فى الحكم وكيف كان فهذه الرواية تدل بظاهرها على كفاية مسح مقدار من الراس يمر عليه اصبع واحدة من تحت العمامة وهو اقل عرضا من عرض الاصبع لان باطن الاصبع المماس لظاهر الممسوح اقل مسافة من عرض الاصبع بل ظاهر اطلاق الجواب كفاية مطلق المسح بادخال الاصبع ولو براس الانملة ويمكن المناقشة فى دلالتها بين الروايتين بعدم كونهما مسوقتين الا لبيان عدم وجوب رفع العمامة وكفاية ادخال اليد من تحتها واما كفايته مط بمجرد حصول المسح بها فى الجملة او بشرط ادارتها على تمام الناصية بحيث يحصل مسح مجموع المقدم او المسح موربا حتى يحصل به مسح مقدار ثلث اصابع من عرض الراس

اوطوله فلا تعرض لها فيهما فلا يصح التمسك باطلاقهما من هذه الجهة ولكن الانصاف انه ينسبق الى الذهن منهما كفاية المسح
باصبع واحدة على الكيفية المتعارفة وهي امرارها الى جهة الفوق اومن الفوق الى قصاص الشعر الا ترى ان غير واحد من العلماء
تشبث بهما لاثبات اعتبار مقدار الاصبع وعدم اعتبار الازيد بل جعل الشيخ فيما نسب اليه ثانيهما شاهدا للجمع بين الاخبار
المطلقة والامرة بالمسح بثلاث اصابع وخصص اخبار الثلث بشهادة هذه الرواية بغير صورة الاضطرار لبرودة ونحوها فلو لم
يكن مسح مقدار يحصل مسمه بادخال الاصبع على الكيفية المتعارفة مجزيا لكان على الامام عليه السلام التنبيه عليه في مثل هذه الروايات
صونا للسامع عن الوقوع في الاشتباه وان لم يكن الاطلاق ناظرا الى بيان حكم المسح من هذه الجهة اذ لا منافاة بين عدم
كونه مقصودا بالافادة اصالة واستفادته عرفا من الخطاب نعم لا دلالة فيهما على عدم اعتبار ما زاد على عرض الاصبع في طول
الرأس فلا ينافيهما اخبار الثلث لو اريد منهما هذا المقدار من طول الرأس لا عرضه فقد ظهر لك انه لا وجه لتعيين مقدار الممسوح
من حيث الطول وتحديده بعرض الاصبع بهاتين الروايتين لما عرفت من اهمالهما من هذه الجهة وكذا لا وجه لتعيين مقداره
من حيث العرض بعرض الاصبع اذ لا دلالة في الامر بادخال الاصبع تحت العمامة على اعتبار المسح بمجموع عرض الاصبع وعدم
كفاية مسمى المسح لان ايجاد المسمى ايضا يتوقف على ادخال الاصبع تحت العمامة فلا يدل الامر به على اعتبار امر زائد على ما
علم وجوبه من الاخبار المطلقة فالقول بعدم كفاية ما دون عرض الاصبع في طول الممسوح او عرضه استنادا الى هاتين
الروايتين ضعيف نعم لو ادعى القائل بعدم كفاية ما دون عرض الاصبع في عرض الرأس وطوله انصراف مطلقات الباب عن
مثله لم يكن دعواها بعيدة وان كانت قابلة للمنع فعلى هذا يكون التحديد بعرض الاصبع من باب الحدس والتخمين لا التعبد واضعف
من هذا القول ما عن ظاهر النهاية من التفصيل بين المختار وغيره حيث قال ولا يجزي اصبع عند الخوف من كشف الرأس ولا
يجزي اقل من ثلث اصابع مضمومة للمختار **توضيح** ما فيه من الضعف ولا لما عرفت من ان تعيين مقدار الاصبع مما لا يساعد
عليه دليل حتى يقيده بحال الاضطرار اللهم الا ان لا يريد من قوله ويجزي اصبع اعتبار مقدار الاصبع بل يريد منه كفاية مطلق
المسح فعبر عن مراده بكفاية الاصبع لغلبة تحقق المسمى به لا بدونه او لغلبة التعبير عن الاقل بذلك وثانيا ان تخصيص كفاية الاصبع
بمن يخاف من كشف رأسه اي المضطر دون المختار مما لا دليل عليه ورواية حماد على خلافه ادل لان قوله نقل عليه نزع العمامة
لا يدل على خوفه من ذلك واضطراره الى تركه بل مفاده انه يشق عليه ذلك وهو اعم من الخوف والضرورة هذا مع ان مسح
مقدار الثلث يحصل بادخال الثلث من اصابعه من تحت العمامة فلا ضرورة تدعوه الى تركه في الغالب فامر الامام عليه السلام بادخال
اصبع مع تيسر ادخال الثلث غالبا دليل على عدم وجوب ما زاد مطلقا فهذه الرواية بظاهرها تعارض اخبار الثلث لو تمت
دلالتها كغيرها من الاخبار الظاهرة في كفاية المسمى **وعن** الفقيه ان حد مسح الرأس ان يمسح بثلث اصابع مضمومة من مقدم
الرأس وعن المعتبر انه حكى عن مسائل الخلاف للسيد قده انه اوجب الثلث فان اراد من اوجب الثلث وجوب ان يكون آلة المسح ثلث
اصابع كما هو ظاهر عبارة الفقيه **ففيه** انه لا يمكن استفادته من شيء من الادلة وان اريد مسح موضع الثلث من مقدم الرأس
ولو باصبع واحدة كما ليس ببعيد لغلبة التعبير عن المقدرات بالاصبع واليد والذراع ونحوها فان اراد من عبر بمثل عبارة الفقيه اعتبار
وقوع المسح على هذا المقدار من مقدم الرأس دون غيره بان يكون كلمة من في كلامه بيانية **ففيه** ما سيجيء في تحديد مقدم الرأس
انه وان اراد وجوب كون المسح بهذا المقدار من مقدم الرأس لا اقل منه فيمكن الاستشهاد له برواية معمر بن خلاد عن ابي جعفر عليه السلام
يجزي من المسح على الرأس موضع ثلث اصابع وكذلك الرجل **وكذا** صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام المرأة يجزيها من مسح الرأس
ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقي عنها خمارها بناء على الاجماع على عدم الفرق بين الرجل والمرأة وعدم الاعتناء بما
حكي عن الاسكافي من الفرق بينهما وكفاية الاصبع للرجل **ويؤيده** ما عن محمد بن عيسى قال قلت لحريز يوما يا عبد الله كم يجزيك
ان تمسح من شعر رأسك في وضوئك قال مقدار ثلث اصابع واشار الى السبابة والوسطى والثالثة اذ الظاهر ان مثل حريز لا يفتي
في الشرعيات الا بما سمعه وظاهر لفظ الاجزاء خصوصا في فتوى حريز عدم كفاية ما دون الثلث لا لاجل الاعتماد على مفهوم اللقب
حتى يضعف بل لاجل ان لفظ الاجزاء له ظهور عرفي في كون متعلقه اقل ما يجزي فيقيد به الاخبار المطلقة هكذا قيل وفيه منع ظهور
لفظ الاجزاء في ذلك بل غايته الاشعار به وهو لا يصلح لتقييد المطلقات اذ كثيرا ما يكون متعلق الاجزاء افضل افراد الواجب
كما لا يخفى على من تتبع الاخبار بل لاحظ استعمالات العرف وسره ان الاجزاء قد يستعمل ويراد منه بيان ما يرتفع به كلفة التكليف
ويندفع به محذور مخالفة الواجب ويحتاج الى فعله المكلف على سبيل الحتم واللزوم فمعنى اجزاء الفعل على هذا التقدير كفايته

عما كان مضطرا اليه وهو اقل الواجب وقد يراد منه بيان ما يحتاج اليه في مقام اداء التكليف ولو لم يكن حاجة اليه بطريق اللزوم
فمعنى يجزيه او يكفيه بحيث لا يحتاج بعده الى امر آخر في مقام الامتثال ورفع الحاجة على سبيل الاطلاق انما يحصل بافضل الافراد
وكيف كان فدعوى ظهوره فيما ذكر ممنوعة نعم في بعض الموارد يستفاد منه ذلك لخصوصيات المقام ولعل فتوى حريز من هذا
القبيل الا انها ليست بحجة لاحتمال تطرق الاجتهاد فيها الى هذا مع ان في رواية معمر التي هي العمدة في الاستدلال قرينة الاستحباب
لالحاق مسح الرجل بالرأس مع ان وجوب الثلث في الرجل مخالف للاجماع كما عن غير واحد نقله نعم عن التذكرة نسبة القول
بوجوبها في الرجلين الى بعض العلماء لكنك خبير بعدم خروج الرواية بمثل هذا القول الذي لم يتحقق قائله من الشذوذ مع انها مع
قصور سندها ودلالتها معارضة بالاخبار المطلقة والدالة على كفاية الاصبع اما معارضتها مع الاخيرة فظاهرة واما معارضتها
مع المطلقات فلعدم صلاحيتها للتقييد بهذه الرواية بالنسبة الى القدمين لان ارادة موضع ثلث اصابع من عرض ظاهر
القدمين كما هو المتعين ارادته يزيد عن نصف ظاهر القدمين بكثير فيبعد ارادته من قوله عليه السلام فاذا مسح بشيء من قدميه ما بين
الكعبين الى اطراف الاصابع لظهوره في كفاية مسح مقدار يسير منهما وموضع ثلث اصابع بالنسبة الى القدمين لا يعد يسيرا فلا
يصح حمل الرواية عليه فالروايتان بمنزلة المتباينين لا العام والخاص فيجب تنزيل رواية الثلث على كونها بيانا لما يجزي على
الوجه الاتم فيكون المسح بمقدار الثلث افضل افراد الواجب **واما** صحيحة زرارة فهي مضافا الى منع ظهورها في عدم كفاية
ما دون الثلث كما عرفت ومعارضتها بما دل على كفاية الاصبع الا ان يراد منها اعتبار مقدار الثلث في طول الرأس او يلتزم
باختصاصها بالمرأة وتخصيص ما عداها بالرجل كما عن الاسكافي يرد عليها عدم تعين كون اطلاق الاجزاء بلحاظ مقدار الممسوح
بل يحتمل ارادة بيان ان المسح من تحت القناع يجزيها ولا يجب عليها القاء خمارها فيكون الاجزاء راجعا الى القيد الاخير
وقد يستدل لوجوب المسح بالثلث بصحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع
كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم فقلت له جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا فقال
لا الا بكفه بدعوى عدم القول بالفصل بين القدمين والرأس فاذا وجب الثلث في القدمين بمقتضى هذه الصحيحة وجب في
الرأس ايضا لعدم القول بوجوب الثلث فيهما دون الرأس **وفيه** ما لا يخفى من عدم انطباق ظاهر الصحيحة لشيء من الاقوال
ومعارضتها لغيرها من الادلة فلا مناص عن حملها على الاستحباب فظهر لك قوة القول بان الواجب مسح مقدار من الرأس يسمى
المتوضي بمسحه ماسحا وان المندوب مسح مقدار ثلث اصابع مضمومة عرضا اي من حيث عرض الممسوح اي الرأس واما من حيث
الطول فلا تقدير له بحسب الظاهر بل يكفي فيه مسمى الامرار وقوله عرضا تمييز مبين للمقدار ويحتمل كونه مبينا لما اريد من الاصابع
يعني مقدار عرض ثلث اصابع لا مجموع سطحها طولا وعرضا ويظهر من المسالك اعتبار التحديد بالثلث بالنسبة الى طول الرأس
قال في شرح العبارة ان عرضا حال من الاصابع او منصوب بنزع الخافض والمراد مرور الماسح على الرأس بهذا المقدار وان
كان باصبع لا كون آلة المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار ثلث اصابع ومعنى استحباب مسح هذا المقدار كونه افضل
الفردين الواجبين ان وقعه دفعة وان كان ذلك نادرا ولو كان على التدريج كما هو الغالب فالظاهر ان الزائد عن المسمى
موصوف بالاستحباب انتهى وما ذكرناه في تفسيرها اوفق بالنظر الى ظواهر الادلة وفتاوى الاصحاب بل هو المتعين لما يظهر من
غير واحد على ما حكي عنهم ان محل الكلام بين العلماء في تحديد مقدار الممسوح بعرض الاصبع او الثلث انما هو بالنسبة الى عرض
الرأس واما بالنسبة الى طوله فالظاهر انه يكفي الامرار في الجملة بلا خلاف قال في محكي جامع المقاصد المراد بثلث اصابع في عرض
الرأس اما في طوله فيكفي ما يسمى به ماسحا وعن الشهيد الثاني في شرح النفلية عند قول الشهيد قده المسح بثلث اصابع مضمومة
عرضا اي في عرض الرأس خروجا من الخلاف وكيف كان فالمعتمد في المقام مدرك المسألة والعمدة فيه رواية معمر بن خلاد المتقدمة
وقد عرفت ظهورها في ارادة هذا المقدار من عرض الرأس بقرينة عطف الرجل عليه فهي قرينة على تعيين المراد من الصحيحة المتقدمة
ايضا ودعوى ان حد ذاتها في ارادة هذا المقدار من طول الرأس لكونها تحديدا للمسح الظاهر في ارادة مقدار امراد اليد كدعوى
ظهورها في خلافه بانصراف التحديد بالثلث الى ارادة العرض لغلبة حصول وضع الثلث على الرأس بهذه الكيفية مما لا يلتفت
اليها فالاقوى ما ذكرنا من استحباب هذا المقدار من عرض الرأس بشهادة رواية معمر والاحوط مراعاته في طرف الطول
ايضا كما ان الاحوط كون آلة المسح ايضا ثلث اصابع بل الاولى والاحوط مسح مقدار مجموع ثلث اصابع طولا وعرضا في
طول الرأس وعرضه بل يظهر من بعض وجوبه جمعا بين الاخبار السابقة معتضدة بالاخبار الآتية الدالة على وجوب مسح الناصية

ومقدم الرأس الظاهرة فى جميعه **وقد** عرفت ان مقتضى الجمع بين الاخبار خلافه الا ان مراعاته احوط خروجا من شبهة
الخلاف وعملا بمحتملات مجموع الروايات بل القول باستحبابه لا يخلو عن قوة لقوة احتمال ارادته من الروايتين خصوصا
الصحيحة بل لا يبعد دعوى ظهورها فى ذلك واما رواية معمر فلاجل اشتمالها على الرجل حملها على ارادة هذا المعنى
لا يخلو عن تكلف والله العالم **ولو** قلنا باستحباب مسح مقدار الثلث فى طول الرأس فلو اوجد مسح مجموع هذا المقدار دفعة بان
وضع مقدار ثلث اصابع من يده او اقل منه بمقدار يسير بحيث يحصل باول زمان حصول مسمى المسح مسح مجموع موضع ثلث اصابع
فلا خفاء فى اتصاف هذا المسح الخارجى بالوجوب وتسميته مستحبا انما هى باعتبار كونه افضل افراد الواجب واما لو اوجده
تدريجا بان وضع رؤس اصابعه مثلا على الرأس وامرها الى جهة الطول فهل يتصف المجموع بكونه افضل افراد الواجب او
ما عدا مقدار المسمى يتصف بالاستحباب **فيه** وجهان اظهرهما الاول لان المجموع بنظر العرف مصداق واحد للمسح ما لم
يرفع يده عن المحل ويدل عليه اعتبار مجموع المسح بالثلث فى النص والفتوى موضوعا للحكم بالاستحباب فلا يعقل الا ان يكون
المجموع افضل فردى الواجب فعلى هذا يشكل الالتزام بمشروعية الزائد عن المسمى لو بدا له اتمام مقدار الثلث بعد فراغه منه عرفا
لحصول طاعة الواجب وانتفاء امر استحبابى اللهم الا ان يلتزم بمشروعية الاعادة للاجادة فيشرع له اعادة ما اوجده فى ضمن
فرد تام او اتمام ما وجد وليس الالتزام به بعيدا عن طريقة العرف والعقلاء والله العالم **و** يستحب للمرأة القاء خمارها فى وضوء
صلوة الصبح والمغرب دون غيرهما من الصلوات واستحبابه فى الصبح اكد وعن بعض استحبابه عليها مطلقا وعن بعض آخر قصرها
على الغدوة خاصة لعدم وقوفه على نص يتضمن اضافة المغرب اليها فى ذلك وعن ظاهر الصدوق والشيخين وجوبه عليها فى
الصلوتين ومدرك المسئلة ما رواه الصدوق فى الخصال عن جابر الجعفى عن ابى جعفر عليه السلم قال المرأة لا تمسح كما تمسح الرجال
بل عليها ان تلقى الخمار عن موضع مسح رأسها فى صلوة الغدوة والمغرب تمسح عليه وفى سائر الصلوات تدخل اصبعها فتمسح
على رأسها من غير ان تلقى عنها خمارها ورواية الحسين بن زيد بن على بن الحسين ع عن ابى عبد الله ع قال لا تمسح المرأة بالرأس
كما يمسح الرجال انما المرأة اذا اصبحت مسحت رأسها وتضع الخمار عنها فاذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها
وظاهر كل من الروايتين فى حد ذاتها وجوب وضع القناع عليها كما عن ظاهر الصدوق والشيخين الا ان التدبر فى مفادها
وما يقتضيه الجمع بينها وبين سائر الادلة يعطى ظهورها فى ارادة الاستحباب لا للطعن فى سندها بالقصور اودلالتهما بكونهما
بلفظ الاخبار وهو لا يفيد الوجوب لضعف الاول بانشهارهما بين الاصحاب اذ الظاهر ان فتويهم بالوجوب او الاستحباب مستند
اليهما وهو كاف فى جبر السند الا ان يكون بنائهم فى الاستحباب على المسامحة فليتأمل وكذا الثانى بما تقرر فى الاصول من دلالة
الجملة الخبرية ايضا على الوجوب كالامر بل دلالتها عليه اظهر من الامر بل الوجه فيه استفادة ارادة الاستحباب منهما بمعونة القرائن
الداخلية والخارجية التى منها معارضة نفس الروايتين بالنسبة الى صلوة المغرب فان ظاهر الاولى وجوبه عليها فى صلوة
المغرب وصريح الثانية عدم الوجوب فيرفع اليد عن ظاهر الاولى بنص الاخرى فيحمل كلمة عليها من وظيفة الاستحباب فيكون ضم
الغدوة الى المغرب فى هذه الرواية قرينة على عدم ارادة الوجوب فى الرواية الثانية ايضا فيجمع بين الروايتين بحمل الثانية على
ارادة بعض مراتب الاستحباب التى ليست هذه المرتبة للمغرب فيكون استحبابه فى الصبح اكد اللهم الا ان يمنع دلالة الجمع
بينهما فى الدلالة على ارادة خصوص الاستحباب منهما اذ لا مانع من ارادة مطلق الرجحان فلا يصلح قرينة لصرف الرواية الثانية
عن ظهورها فى الوجوب لكن يتوجه عليه ان القول بالوجوب فى خصوص الصبح وعدمه فيما عداه مما لم نقف على قائل به فاعراض
الاصحاب عن ظاهرها وحملها على الاستحباب كاشف اجمالى عن قرينة داخلية او خارجية ارشدتهم الى ذلك ثم لو سلم دلالتهما
على الوجوب يعارضهما اطلاق قوله ع فى ذيل صحيحة زرارة ولا تلقى عنها خمارها والنسبة وان كانت بالاطلاق والتقييد الا
ان عموم الابتلاء بالمطلق وورود فى محل الحاجة مما يبعد تقييده برواية اخرى متوجهة الى شخص آخر مع تخلل زمان الحاجة بينهما
فان ارتكاب التقييد فى هذا النحو من المطلقات من ابعد التصرفات حيث ان المنصف يجد من نفسه قوة الظن بعدم ارادة
الامام ع من هذا المطلق الا ظاهره فلهذه المطلقات بقرينة مواردها ظهور خاص فى الاطلاق والعموم غير الظهور النوعى
المستند الى اصالة الاطلاق وهذا بخلاف المقيد فان ارادة الاستحباب منه غير بعيد فالتصرف فيه اهون هذا كله مع تصريح
امير المؤمنين عليه السلم فى رواية اسمعيل بن جابر المتقدمة فى اوائل مباحث الوضوء بعد قوله ع ان اية الوضوء من المحكمات وان حدود
الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين فالخ ما يتعلق بها ويتصل سنة واجبة على من عرفها وقدر على فعلها لان

ظاهرها نفى اعتبار ما سواها فى صحة الوضوء وان ما ثبت مطلوبيته شرعا مما يتعلق بالوضوء ما عدا المذكورات كالمضمضة و
الاستنشاق والسواك وغيرها انما هو من السنن التى ينبغى ان لا يتركها من عرف انها سنة شرعية وقدر على فعلها وليس المراد بالوجوب فى
الرواية على ما يشهد به سياق الرواية وتقييد موضوع الوجوب بالعلم بكونها سنة والقدرة على فعلها مضافا الى الشواهد العقلية
والنقلية الا هذا المعنى لا الوجوب الاصطلاحى فهذه الرواية حاكمة على غيرها من الادلة كما لا يخفى على من تدبر والله العالم
و يختص موضع المسح بمقدم الرأس وهو على ما يتفاهم منه عرفا ويساعد عليه كلمات اللغويين وتصريحات غير واحد من العلماء
وتلويحات آخرين عبارة عن الربع المحاذى للجبهة فلا يجزى مسح المؤخر او احد الجانبين بلا خلاف للاخبار المستفيضة المفيدة لا
جلالا منع بعض الرأس **منها** رواية محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع قال مسح الرأس على مقدمه ورواية اخرى عنه ايضا قال قال ابو عبد الله
عليه السلم امسح الرأس على مقدمه ورواية حماد المتقدمة عن احدهما ع فى الرجل يتوضأ وعليه العمامة يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه
فيمسح على مقدم رأسه الى غير ذلك من الاخبار البيانية وغيرها وما ورد من جواز مسح المؤخر مأول او محمول على التقية ولقد
اطنب صاحب الحدائق قده فى اثبات ان المراد من مقدم الرأس فى النصوص وفتاوى العلماء هو ما ذكرناه موردا فيها كلمات
غير واحد من العلماء واللغويين مستشهدا بتصريحات بعضهم ومستظهرا من تلويحات آخرين دفعا لما توهمه بعض الفضلاء من
حمله على خصوص الناصية اى الموضع المحدود من طرفيه بالنزعتين ومن طرفه الاعلى بالخط المحاذى لاخرهما ولكن خبر بانه
لا حاجة فى رده الى التطويل بعد كون مقدم الرأس اعم من الناصية عرفا على تقدير كون الناصية قصاص الشعر او خصوص الشعر
الواقع بين النزعتين المنتهى بانتهائهما اذ لا اجمال فى مفهومه العرفى حتى يحتاج الى الاستشهاد بكلام اهل اللغة ضرورة انه
لم يرد منه غير ما يتفاهم منه عرفا ومنشأ توهم المتوهم عد صاحب القاموس من معانى المقدمة الجبهة والناصية ووقوع التعبير عن
مقدم الرأس بالناصية فى كلمات بعض علمائنا المتقدمين والتصريح بها فى رواية زرارة قال ع ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك
من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وكذا قال فى ذيل الرواية المتقدمة من
ان المرأة اذا اصبحت مسحت رأسها وتضع الخمار عنها فاذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها **ويدفعه** اولا انه
لا يجوز فى مثل هذه الالفاظ المعروفة رفع اليد عن المحكمات العرفية بمتشابهات اهل اللغة مع ان كون الناصية من المعانى لا يجوز حمل
المطلقات عليها بعد ظهورها فى المعنى الاخر الذى تفقت كلمة اللغويين وافهام العرف على كونه حقيقة فيه وهو كونه ضد المؤخر وثانيا
ان عبارة القاموس لا تدل على كون الناصية من معانى مقدم الرأس لانه قال مقدمة الجيش متقدموه ومن الابل اول ما ينتج ويلقح ومن
كل شئ اوله والناصية والجبهة وهذه العبارة بظاهرها مسوقة لبيان اطلاقات المقدمة لا المقدم المضاف الى الرأس ويحتمل قويا
ارادته كون مجموع الجبهة والناصية مما يطلق عليه المقدمة لكونهما من الانسان بمنزلة مقدمة الجيش للعسكر **وثالثا** انه لم يظهر من القاموس
انه اراد من الناصية ما اراده المتوهم اعنى ما بين النزعتين لان الناصية كما فى المجمع قصاص الشعر فوق الجبهة وعن القاموس و
المصباح الناصية قصاص الشعر فحمل الناصية فى كلامه على ما فسرها به اولى نعم اطلاقها على خصوص ما بين النزعتين شايع بل عن
العلامة فى التذكرة وغيره فى غيرها تحديدها به كما ان اطلاقها على مقدم الرأس ايضا كذلك وفى المجمع ما روى من ان النبى ص
مسح ناصيته يعنى مقدم رأسه بل عن البيضاوى تحديدها بربع الرأس **و** بما ذكرنا من اجمال معنى الناصية وشيوع اطلاقها على مقدم
الرأس ظهر لك الجواب عن الاستدلال بالروايتين لتقييد المطلقات مضافا الى ان ارتكاب التجوز او مخالفة الظاهر فى المقيد
بحمله على الاستحباب او كونه بعض افراد المطلق اولى من ارتكاب التقييد فى مثل هذه المطلقات الواردة فى مقام البيان لمثل
هذا الحكم الذى يبتلى به المكلف فى كل يوم وليلة مرات هذا كله بعد الاغماض عن قصور دلالة الروايتين على التقييد والا
فمن تامل فى مفاد الروايتين بملاحظة صدرهما يظهر له انه لا دلالة فيهما على التقييد اصلا لان صحيحة زرارة مسوقة لبيان ما يجزى
من الماء فى الوضوء وانه يكفى فى مسح الناصية الذى هو من اجزاء الوضوء او يجب ان يكون المسح بما بقى فى يده من بلل الوضوء وعلى
كل من الاحتمالين ليست الرواية مسوقة لبيان وجوب المسح على الناصية حتى يتمسك باطلاقها لاثبات وجوبه التعيينى فيقيد
بها المطلقات فمن الجائز ان يكون مسح الناصية بعض افراد الواجب غاية الامر ان تخصيصها بالذكر واضافة المسح اليها يحتاج
الى نكتة وهى غلبة وقوع المسح عليها او غلبة التعبير عن المقدم بها او لكونها الجزء الاعظم الملحوظ عرفا فى مقام التعبير كالذراع
بالنسبة الى اليدين الى غير ذلك **واما** الرواية الثانية فهى مع انها مسوقة لبيان حكم آخر كالرواية السابقة على خلاف مطلوبه
ادل لان اطلاق المسح على الرأس فى الصبح وتقييده فيما عداه بكونه على الناصية من اوضح الشواهد على ان تخصيص الناصية بالذكر

انما هو لكون المسح عليها مع بقاء القناع اسهل وكيف كان فلا يجوز دفع اليد عن الاطلاقات بمثل هذه الاشعار خصوصا مع كون التقييد خلاف المشهور والمجمع عليه والله العالم **ويجب** ان يكون المسح بنداوة الوضوء خلافا لاهل الخلاف على ما نسب اليهم فاوجبوا عدا ان الكلّ المسح بماء جديد وهو مخالف لاجماع الشيعة واخبارهم المتواترة عن اهل البيت عليهم السلام وما في بعض الروايات مما يدل بظاهره على وجوب استيناف ماء جديد كما في خبر معمر بن خلاد ايجزي الرجل ان يمسح قدميه بفضل رأسه فقال برأسه لا فقلت أبماء جديد فقال برأسه نعم وخبر ابي بصير قلت امسح بما في يدي رأسي قال لا بل تضع يدك في الماء ثم تمسح ورواية ابي عمارة الحارثي قال سألت جعفر بن محمد عليه السلام امسح رأسي ببلل يدي قال خذ لرأسك ماء جديدا مأوّل او محمول على التقية وعن ظاهر الاسكافي جوازه وعبارته المحكية عنه قابلة للتوجيه قريبا **ولا يجوز** استيناف ماء جديد لان هذا هو الذي استقر عليه المذهب في زماننا كما في طهارة شيخنا المرتضى بل وفي غيرها ايضا كما عن المعتبر دعواه وعن الذكرى انه استقر اجماعنا عليه بعد ابن الجنيد وعن جامع المقاصد انه استقر عليه مذهب الاصحاب الى غير ذلك من العبائر الظاهرة لو لم تكن صريحة في كون الحكم اجماعيا بين الشيعة لولا مخالفة ابن الجنيد في ظاهر عبارته ولا يعتد بخلافه بعدما طباق الطائفة على خلافه ويدل على المطلوب الاخبار المستفيضة بل المتواترة لو انضم اليها الاخبار البيانية الحاكية لوضوء النبي والوصي عليهما السلام المصرحة بانه عليه السلام مسح رأسه ورجليه ببقية البلل والخدشة في دلالة الاخبار البيانية على الوجوب بما مر في غسل الوجه قد عرفت دفعها بالنسبة الى الخصوصيات الملحوظة المقصودة بالافهام كما فيما نحن فيه على ما يظهر ذلك من معروفيته الخلاف عن اهل الخلاف وتصريح الرواة في غير واحد من الاخبار بانه عليه السلام لم يستأنف لها ماء الجديد اللهم الا ان يقال ان معلومية لاجل كونه في مقام توهم الوجوب لا يدل على ازيد من الجواز وفيه ما عرفت فيما سبق من ان ظاهر الحكاية بيان ما يعتبر في ماهية الوضوء فظاهرها كون جميع الخصوصيات المقصودة بالافهام معتبرة في الماهية خصوصا مع تصريحه في بعض هذه الروايات بان هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فلا يرفع اليد عن هذا الظاهر الا بدليل وهو مفقود في المقام ومما يدل عليه ايضا ما كتبه الى علي بن يقطين في الرواية التي تقدم فيما سبق حكايتها عن ارشاد المفيد يا علي توضأ كما امر الله تعالى اغسل وجهك مرة واحدة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين وامسح بمقدم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف عليك **ومنها** الصحيح المروي عن الكافي والعلل المتضمن لقصة امر النبي صلى الله عليه وآله بالوضوء ليلة المعراج وفيه ثم امسح رأسك بفضل ما بقي في يدك من الماء ورجليك الى الكعبين **ومنها** ما في خبر زرارة المتقدم وتمسح ببلة يمناك ناصيتك الخ **ومنها** ما ورد في ناسي المسح من انه يأخذ من بلة لحيته وفي بعضها انه ان لم يبق عليه بلل الوضوء اعاده كمرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام ان نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يبق في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ من لحيتك وامسح به رأسك ورجليك فان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك فان لم يكن بقي من بلة وضوئك شيء فاعد الوضوء وفي رواية مالك بن اعين فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح رأسه وان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء والخدشة في دلالة هذه الروايات الواردة في حكم الناسي باحتمال كون الامر بالاعادة لفوات الموالاة بالجفاف وكذا المناقشة في خبر زرارة بعدم دلالته الا على كون المسح ببقية البلل مجزيا وهو اعم من الوجوب مع ضعف بعضها في حد ذاته مما لا يلتفت اليها بعد اعتضاد هذه الاخبار الكثيرة بعضها ببعض وكون الحكم مشهورا لو لم يكن اجماعيا كما لا يخفى **واما** ما يمكن ان يستدل به لمذهب ابن الجنيد فليس الا اطلاق الاية وخبر منصور عن ابي عبد الله عليه السلام فيمن نسي مسح رأسه حتى قام في الصلوة قال ينصرف ويمسح رأسه ورجليه وفي خبر ابي بصير ان استيقن ذلك انصرف فمسح على رأسه ورجليه واستقبل الصلوة وان شك فلم يدر مسح فيتناول من لحيته ان كانت مبتلة وان كان امامه ماء فليتناول منه وليمسح به رأسه وفيه وجوب تقييد الاية بالادلة المتقدمة وكذلك الخبران او ارتكاب التأويل فيهما بما لا ينافي تلك الادلة وقد يستدل له بروايات ابي بصير ومعمر بن خلاد وابي عمارة الحارثي الظاهرة في تعيين المسح بماء جديد وقد عرفت انها بظاهرها لا تنطبق على مذهب ابن الجنيد بل هي موافقة للعامة ومخالفة لاجماع الشيعة واخبارهم الصحيحة فهي محمولة على التقية **ويجب** ان يكون المسح بباطن الكف مما دون الزند مع القدرة على الاقوى فلا يجزي المسح بظاهرها فضلا عن الذراع او غيرهما وفي الحدائق قد ذكر جملة من اصحابنا انه لا يجوز المسح بغير اليد اتفاقا وان الظاهر تعينه بالباطن لانه المتيقن الا ان يتعذر فيجوز بالظاهر انتهى ومرادهم من اليد بحسب الظاهر كما يشهد به عبارة الحدائق خصوص الكف لا الاعم منها ومن الساعد والعضد لانها هي التي تتبادر من اطلاق اليد خصوصا اذا اسند اليها ما يناسبها كالاكل والاخذ والمسح وغيرها من الافعال التي جرت العادة بحصولها من الكف ولذا استدل بعض لتعيين المسح بالكف دون الذراع بالاخبار المشتملة على ذكر اليد ولم يخطر بباله اصلا على ما يشهد به كلامه ان اليد لغة اعم من الذراع وكيف كان فلا شبهة في عدم جواز المسح بما عدا اليد منه اجماعا بل ضرورة

في كون المسح بباطن الكف مع عدم العذر

فلا يمكن الاخذ باطلاق ادلة المسح ولو بعد تقييدها بكونه ببقية بلل الوضوء وكذا الاخذ باطلاق الاوامر الكثيرة الواردة في الاخبار التي لا تحصى لاستلزامه تخصيص الاكثر المستهجن جدا ولا يرفع هذا الاستهجان التقييد المزبور لامكان الاخذ من بقية البلل بسائر الآلات والمسح بها وكذا لا يمكن الالتزام باهمال هذه الاخبار الكثيرة الواردة في مقام البيان بدعوى عدم كونها مسوقة لبيان تمام ما يعتبر في الوضوء بل المقصود منها بيانه في الجملة وان تعيين آلة المسح موكول الى مقام آخر لان فساد هذه الدعوى اوضح من سابقتها فلا بد من الالتزام بان تعيين آلة المسح نظير كيفية المسح والغسل وكثير من الخصوصيات المعتبرة في سائر الواجبات موكول الى ما هو المعهود المتعارف فلا يحتاج معرفتها الى بيان خارجي ولا يستلزم ذلك توجيه الخطاب بما له ظاهر واراده خلافه لان معهودية حصوله بالآلة المتعارفة وهي الكف قرينة مرشدة الى ارادتها **والحاصل** انا لو لم نقل بظهور مطلقات اوامر المسح في حد ذاتها في ارادة ايجاده بامرار خصوص الكف على النحو المتعارف اي بباطنها فلا محيص عن تنزيلها عليها بعد العلم بعدم ارادة مطلق المسح خصوصا في الاوامر المقيدة بكونه ببقية بلل الوضوء المعلوم وورودها في مقام بيان تمام الحكم مع عدم التعرض لبيان آلة المسح في اغلبها والتعرض لذكر اليد في بعضها استطرادا لا لبيان كونها آلة للمسح فهذه كلها امارات عدم الحاجة الى البيان وكون المراد منها ايجاد المسح على النحو المتعارف ويؤيده فعل الامام عليه السلام في مقام البيان في الموارد الكثيرة كما يدل عليه الاخبار البيانية تصريحا في بعضها وظهورا في بعضها الاخر من حيث عدم التعرض لتعيين الماسح اذ من المعلوم ان المسح لو صدر على خلاف المتعارف لنقل في هذه الاخبار فعدم النقل في مثلها دليل على عدمه **وقد** ناقش فيما ادعيناه من التبادر شيخنا المرتضى قده بقوله والتبادر لاجل غلبة الوجود فهو مجرد حضور الفرد الغالب في الذهن لا على انه المراد ولذا لا يعتمد في غسل الوجه واليدين ولا بالنسبة الى باطن الكف مع ان غلبة الوجود بالنسبة الى اطلاق الاية ممنوعة جدا وفي الوضوءات البيانية ما مر من قصور الدلالة فالتمسك بالاطلاقات غير بعيد نعم لو شك في الاطلاقات من حيث كون الغلبة موجبة لاجمالها نظير المجاز المشهور وجب الرجوع الى الاحتياط اللازم من قوله لا صلوة الا بطهور انتهى **وفيه** ان غلبة وجوده بهذه الكيفية مسببة عن تعارفه لا عن تعذر حصوله بغير اليد او تعسره ومثلها توجب الانصراف جزما كما لو امر المولى عبده بغسل ثوبه او بدنه يحمل على ارادة غسله بالماء المطلق دون المضاف لكونه هو الفرد الذي يوجد طبيعة الغسل في ضمنه غالبا **نعم** لا يختص ذلك بماء بلده او بغير ماء النفط والكبريت مما يعز وجوده لان منشأ انسباق الذهن الى ما عداه عدم حضوره عند المكلف او ندرة وجوده لا عدم تعارف الغسل به فكيف يقاس عليه انصراف الذهن عن الذراع فيما نحن فيه مع كونهما نصب عيني الامر والمكلف لا يلتفتان الى المسح بهما بل لو فرض حصول المانع للمكلف من المسح بكفه كما لو التفت كفه بحجر تبادر الى ذهنه ان المانع عنها المسح ولا ينسبق الى ذهنه جوازه بذراعيه ولو قيل ان المراد من المسح على ما يتفاهم عرفا انما هو ايجاد الطبيعة المطلقة وتشخصها في الخارج غالبا بكيفية لا يوجب تقييدها في مقام التصور والطلب فالمطلوب مطلق وامتثاله غالبا لا يتحقق في الخارج الا بالكيفية الخاصة **قلت** هذه الدعوى مما يكذبها الانصراف البدوي المسلم بيننا وبين المدعي اذ لا فرق بين الامر والمأمور من هذه الجهة فان الامر يتصور وجود الطبيعة في الخارج فيوجبها والمأمور يتصور وجودها فيوجدها فما ينسبق الى ذهن المأمور من تصور مفهوم اللفظ بعينه هو الذي ينسبق الى ذهن الامر ويجعله في حيز الطلب فهذا هو السر في انصراف المطلقات الى الافراد الشائعة واما عدم صيرورة غلبة الوجود منشأ للانصراف فليس لاجل ان ما تصوره الامر حال الطلب اعم من الفرد النادر كما قد يتوهم ضرورة ان الامر بغسل الثوب لا يخطر بباله ماء النفط والكبريت اصلا بل لا يقصد الا الامر بغسله بالمياه الموجودة عندهم الا ان العقل بعد التأمل وفرض الموجود معدوما والمعدوم موجودا يحكم بان غرض الامر اعم مما تصوره فعلا في مقام الطلب ولذا لو صرح بغسله بالماء الموجود لا يفهم من كلامه التقييد ومن المعلوم ان العقل لا يحكم بذلك الا بعد علمه بكون الفرد النادر بحيث لو كان الامر ملتفتا اليه لقصده كماء النفط مثلا لا المايعات المضافة وكذا الذراعان فيما نحن فيه وملخص الكلام ان الانصرافات البدوية ما لم يكن في العقل ما يصرفها تستقر وما نحن فيه منها كما لا يخفى واما نقضه بغسل الوجه واليدين ففيه اولا انا ادعينا الانصراف في الاوامر المطلقة بعد العلم بعدم ارادة اطلاقها ودوران الامر بين حملها على المتعارف او الالتزام باهمالها ووضوح فساد الثاني دليل على ارادة الاول فلا يتوجه النقض بالغسل **وثانيا** منع الانصراف بالنسبة الى الغسل اذ لا ملازمة بين الانصرافين الا ترى انه لا يتبادر من الامر بغسل رأس اليتيم مباشرته بخلاف الامر بمسحه وسره ان استعمال الآلة في الغسل من العوارض الغريبة التي لا يتوقف تصور مفهوم الغسل على تصورها لا اجمالا ولا تفصيلا فربما لا يلتفت اليها الذهن عند الامر به وهذا بخلاف المسح فانه من مقومات مفهومه كالماء ونحوه في الغسل فلا بد عند تصور مفهوم المسح من تصوره اجمالا او تفصيلا

فمعهودية هذا النحو من الخصوصيّات التي هي بمنزلة الفصول المنوّعة للطبيعة هي التي توجب انصراف اطلاق الطبيعة اليها دون القسم الاول والحاصل ان استعمال اليد في الغسل من المقدّمات وفي المسح من قيوده المعتبرة فلا يقاس احدهما بالآخر من حيث السببيّة للانصراف هذا مع انّ العلم الحاصل من الاجماع بعدم مدخليّة الخصوصيّة في الغسل دون المسح يكفي فارقا بين المقامين واما نفض بباطن الكف ففيه انه اول الكلام ولو اراد مسح باطن الكف ببعضه كرؤس الاصابع ففيه بعد تسليم عليه وقوع المسح بخصوص رؤس الاصابع عدم كونها موجبة لصيرورته المسح بما فوقها خلاف المتعارف مضافا الى امكان استفادة جواز المسح بالكف من صحيحة البزنطي الواردة في كيفية مسح القدمين وغيرها من الاخبار البيانية كما لا يخفى وبما ذكرنا من عدم امكان حمل المطلقات على اطلاقها ظهر ضعف ما في ذيل كلام من نفي البعد عن التمسك بالاطلاقات لانّ مطلقات الباب لا تشتمل على ذكر اليد حتى يمكن الاخذ باطلاقها فلا بدّ اما من الالتزام باهمالها او تنزيلها على المتعارف واما الاخبار المشتملة على ذكر اليد فهي مسوقة لبيان حكم آخر فلا يجوز الاخذ باطلاقها لاثبات هذا الحكم فلاحظ وتدبر ولو تعذر المسح بباطن الكف وان كان لجفافه ثم النسيان ونحوه فسيجيء حكمه عند تعرض المصنف ره له وان كان لمرض ونحوه يجب عليه المسح بظاهرها او الذراع كما يجب ذلك في حق الاقطع اليد والرجل مضافا الى ما يظهر من دعوى غير واحد القطع بذلك كونه من المسلّمات التي لا يشوبها شائبة خلاف بل يمكن التمسك لوجوبه بالاستصحاب في قاعدة الميسور كما تقدم تقريبهما في مسئلة الاقطع واما بقاء المسح على وجوبه فلا ينبغي التامل فيه بعد اثبات وجوب الوضوء بل لا يشك احد من العوام في ذلك لما شاع في الالسن وارتكز في العقول من انّ الميسور لا يسقط بالمعسور مضافا الى اطلاقات اوامر المسح كتابا وسنة وتنزيلها على المتعارف كما تقدم لا ينافي ذلك فانّ المتعارف في حق العاجز المسح بظاهر الكف او الذراع كما انّ المتعارف لفاقد الكف المسح بالذراع هذا الترتيب عرفي ينطبق عليه الاطلاق من دون ان يكون اللفظ مستعملا في معان متعددة كما هو ظاهر هذا مع انّ مقتضى الاستصحاب ايضا وجوب المسح عليه واما تعيين آلة المسح فلا حاجة اليه حتى يورد بكون الاصل مثبتا لانّ الزام العقل بوجوب تفريغ الذمة عما علم وجوبه يغنينا عن ذلك كالزامه بايجاد المقدمات العلمية للواجبات المستصحبة وهل يتعين عليه المسح بظاهر الكف ام يكفي بالذراع ايضا فيه وجهان احوطهما الاول بل لا يبعد دعوى كونه اولى لمراتب الميسور المتعذر وكونه هو الفرد المتعارف الذي ينصرف اليه الاطلاق بالنسبة الى المتمكن الّا انها قابلة للمنع فالاقوى خلافه والله العالم وهل يعتبر ان يكون المسح باليمنى فيه وجهان بل قولان عن ظاهر المشهور عدم وجوبه بل يظهر من الحدائق عدم الخلاف فيه وانّ ظاهرهم الاتفاق على استحبابه وعن بعض متأخري المتأخرين وفاقا لظاهر الاسكافي وجوبه ويستدل عليه بصحيحة زرارة وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وفيه عدم صلاحيتها لتقييد المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان للحكم الذي يعم به البلوى مضافا الى ما عرفت فيما سبق من ضعف دلالتها على الوجوب فيتعين حملها على الاستحباب كما حكي عن ظاهر الاصحاب بل لعل في صدر الرواية اشعارا بذلك فتامل ولا يخفى عليك انّ المتفاهم عرفا من الامر بمسح الرأس ببلل الوضوء وجوب ايصال البلة الى الرأس وتأثره منها نظير الامر بمسح رأسه بالدهن او بماء جديد فيعتبر في اليد الماسحة اشتمالها على رطوبة مسرية ولا يكفي تلبسها بالبلة ما لم يتأثر بها الممسوح وقد عرفت انه يعتبر ان تكون الرطوبة المسرية من بقية بلل الوضوء فلو امتزجت برطوبة خارجية غالبة بحيث انتفى عرفا صدق بلة الوضوء على ما في اليد فلا ينبغي التامل في عدم كفاية المسح بها لانتفاء الصدق عرفا بل صدق كون المسح بماء جديد ودعوى انصراف النهي عن استيناف ماء جديد عن بعض صور الامتزاج لكونه تعريضا على ما يفعله العامة مدفوعة بانه ليس مدرك الحكم مجرد النهي عن استيناف ماء جديد نهيا اصليا حتى نتكلم في مفاده العرفي بل الوجه فيه كما عرفت هي الادلة الدالة على اعتبار كون المسح ببقية بلل الوضوء الدالة بمفهومها على حرمة الاستيناف فالمتبع انما هو ما يتبادر عرفا من ادلة الاشتراط نظير منطوق القضية الشرطية ومفهومها اذا عرفته لك ظهر لك قوة القول بالبطلان في صورة الامتزاج مطلقا ما لم تستهلك الرطوبة الخارجية في الرطوبة الاصلية لانصراف الادلة عنه بل عدم اتصاف البلة الموجودة فعلا بكونها بقية بلل الوضوء حقيقة كما صرح به شيخنا قده في جواهره معللا بانّ المركب من الداخل والخارج خارج وعن اللوامع وغيره ايضا تعليله بذلك مستشهدا بانه لا يصدق على المسح بسكنجبين انه مسح بالخل والانكبين واعترض عليه بانه لا يصدق عليه المسح ببقية البلل خاصة لا مطلقا وانتفاء الصدق في السكنجبين لصيرورتهما طبيعة ثالثة التركيب ولعدم هذا بلازم في كل مركب والمائان الممتزجان بل غالب الممتزجين ليس كذلك انتهى وفيه انّ الفردين المتحدين بالنوع اذا ارتفع تعددهما الذي وعرضهما الوحدة الشخصية بالامتزاج ينقلبان فردا ثالثا من ذلك النوع عقلا فلا يعقل بقاء الحكم المترتب على كل من الفردين بخصوصه نعم لو كان الحكم معلقا على الطبيعة يترتب على الفرد الحادث بالتركيب والمفروض فيما نحن فيه خلافه لانّ جواز

المسح بالبلة الموجودة التي هي جزئي حقيقي ومصداق خارجي لمطلق البلة مشروط باتصافها ببقية بلل الوضوء واتصافها بهذه الصفة ليس باولى من اتصافها ببلل خارجي واتصافها بهما معا محال فلا تتصف بشيء منهما واشتمال المجموع على بلة الوضوء لا ينفع في صدق الاسم بعد ارتفاع تشخص هذا الجزء وعدم استقلاله في صدق البلة عليه بالخصوص نعم لو كان الجزء الخارجي مستهلكا بحيث لا تعد البلة الموجودة مركبة عرفا لا تتجه القول بالجواز لعدم ابتناء موضوعات الاحكام على التدقيقات العقلية بل المتبع هو الصدق العرفي كما في الفرض وقد ظهر لك مما قررناه انه لا يجوز المسح بعد الغسلة الثالثة التي ليست من الوضوء فما عن المصرة في المعتبر من جوازه معللا باشتمال اليد على بقية ماء الوضوء ضعيف واضعف منه القول بجواز ادخال اليد في الماء بعد غسلها ومسح الرجلين بها كما عن الاسكافي ولعله مبني على ما نسب الى ظاهر عبارته من جواز استيناف ماء جديد للمسح وكيف كان فلا خفاء في ضعفه نعم لا يعد من الماء الجديد ما يكتسبه اليد باستعمال ماء جديد اسباغا للغسلة المعتبرة ولو استظهارا بل ولو باجرائه على المحل الذي علم غسله سابقا اذ لا يعد عرفا مثله اجنبيا عن الغسلة المعتبرة بل المجموع بنظر العرف غسلة واحدة كما لا يعد تكرير امرار اليد على المحل غسلات متعددة فلا بأس به ولو من دون قصد الاستظهار حتى على القول بعدم جواز المسح بغير نداوة الكف في غير الضرورة لانّ المراد من نداوة الكف ما يبقى في الكف بعد الفراغ من الغسلات وهو ما دام مشتغلا بامراريده لا يعد فارغا والمدار على الصدق العرفي ولكن الاحتياط في اغلب مصاديق هذه الفروع مما لا ينبغي تركه وفي جواز المسح بالبلة الباقية في اليد بعد غسلها في الماء بطريق الغمس لو نوى الغسل بادخالها فيه من المرفق او بالمكث في الماء اشكال واما لو نوى غسلها باخراجها من الماء فلا ينبغي الاشكال في جوازه وعدّ كون البلة الموجودة ماء جديدا والله العالم ولا فرق فيما ذكرنا من عدم جواز المسح بالبلة الممتزجة بين ان يكون حصول المزج من الخارج او من مباشرة الممسوح فلا يجوز المسح الّا بعد تنشيف المحل لو كان رطبا والّا لوقع المسح بالمجموع فلا يجزي فما عن المصنف ره في المعتبر من جواز اخراج رجله من الماء والمسح عليها على اطلاقه في غاية الاشكال نعم لا بأس بنداوة المحل ما لم يمنعه من التأثير بان كانت رطوبة الماسح غالبة لانّ مثلها من توابع المحل عرفا كالعرق وغيره من الاوساخ الكائنة عليه مما لا يعد لوجودها حكم بنظر العرف ولا يمنع وجودها من صدق المسح على البشرة ولا من حصول المسح ببقية بلل الوضوء بل لا يحصل الامتزاج في الفرض لانّ قاهرية ما في اليد يمنعها من الاكتساب فما يقع المسح بها لا يكون الّا بلة اليد والّا يعتبر في المسح عدم وفور البلة الباقية لانّ كثرتها لا تمنع من حصول ماهية المسح الا ترى تجويز بعضهم المسح في داخل الماء فليس وجود الماء الكثير مانعا من حصول اصل المسح وكذا لا تمنع من صدق كون المسح ببقية بلل الوضوء عرفا اذ ليس القطرات الفائقة على اليد الواصلة الى الممسوح قبل وصول اليد اليه كالماء الاجنبي بنظر العرف حتى يتامل في صحة المسح من هذه الجهة وحصول ماهية الغسل في ضمن المسح مع فرض كثرة الماء لا ينافي حصول ماهية المسح ايضا اذ لا مضادة بين المفهومين خصوصا مع تغاير منشأ انتزاعهما فلا يقع الفعل الخارجي الّا امتثالا للامر بالمسح اذ ليس له الّا ما نواه ولا محذور في غسل الرجل الّا من حيث اخلاله بالمسح وكونه تشريعا ولا يلزم في الفرض شيء من المحذورين كما هو ظاهر والله العالم ولو جف ما على باطن كفه او مطلق يده على الوجهين المتقدمين اخذ من لحيته ولو من المسترسل طولا او عرضا سواء قلنا باستحباب غسلها جزء من الوضوء ام لا لصدق كونها من نداوة الوضوء بلا عرفا وشهادة الاخبار الآتية على صدقها وجواز الاخذ منها مطلقا وقياسها على الماء المنفصل عن الوجه المجتمع في الثوب او البدن في غير محال الوضوء او في اناء خارجي مع وجود الفارق بينهما البقاء العلقة في الاولى دون غيرها موجب لتخطئة العرف وتاويل النص من دون دليل ودعوى ظهور الادلة في بقاء نداوة الوضوء على محال الوضوء لا غير فهي قرينة على تقييد اطلاق اللحية بغير مسترسلها مدفوعة بانه تعميم النداوة بحيث تعم نداوة اللحية على تقدير تسليم ظهورها فيما لا يعمها اهون من تخصيص المراد من اللحية بما كان منها في حد الوجه وفي اشفار عينيه ومن حاجبيه وغيرها من محال الوضوء لاطلاقات اوامر المسح ببقية بلل الوضوء الشامل للمقام بلا تامل وخفاء خصوصا بعد فرض جفاف اليد كما هو المفروض ودعوى انصرافها الى خصوص نداوة اليد التي هي آلة للمسح عرية عن الشاهد بل الشواهد على خلافها ولو سلم انسباقها الى الذهن فمنشأه غلبة وجود النداوة في اليد واستغنائها بما فيها عن الاكتساب من غيرها فانسباقها الى الذهن ليس الّا كانسباق المياه الموجودة عند المكلف من الامر بغسل الثوب ومما يشهد على ان الانصراف على تقدير وجوده في المقام بدوي لا عبرة به ان من لم يكن ذهنه مشوبا بالشبهات لا يخطر بباله باستماع هذه المطلقات ارادة الخصوصية بحيث يلتزم بالتحرز عن مباشرة سائر مواضع الوضوء قبل المسح كما يلتزم بالتجنب عن الرطوبة الخارجية وليس ذلك الّا لعدم استفادة التقييد منها والّا لكان ماء وجهه كغيره من المياه بنظره في لزوم التحرز عنه ويدل على المطلوب مضافا الى الاخبار المطلقة اخبار مستفيضة منها مرسل خلف بن حماد قال قلت له الرجل ينسى مسح رأسه وهو في الصلوة قال ان كان في لحيته بلل فليمسح به قلت فان لم يكن له لحية قال يمسح من حاجبيه او من اشفار عينيه ومنها ما رواه في الفقيه عن

ابي بصير عنه في رجل ينسى مسح رأسه قال فليمسح قال لم يذكر حتى دخل في الصلوة قال فليمسح رأسه من بلل لحيته وروى فيه ايضا مرسلا عنه
قال ان نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقي منه في
لحيتك وامسح به رأسك وان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك واشفار عينيك وامسح به رأسك ورجليك وان لم يبق من بلة وضوئك
شيء اعدت الوضوء **ومنها** رواية مالك بن اعين عن الصادق عليه السلم قال من نسي مسح رأسه ثم ذكر انه لم يمسح رأسه فان كان في لحيته
بلل فليأخذ منه ويمسح رأسه وان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء وتخصيص اللحية بالذكر في رواية مالك والامر باعادة الوضوء
على تقدير جفافها لا ينافي غيرها من الادلة الدالة على جواز الاخذ من سائر المواضع لان جفاف اللحية عادة ملازم لجفاف سائر
الاعضاء كما ان عدم ذكر سائر المواضع فيما عداها من الاخبار عدا الحاجبين واشفار العينين لا ينافي ما قدمنا من جواز الاخذ من
سائر المواضع لان تخصيص هذه المواضع بالذكر دون ما عداها لكونها مظنة بقاء الماء لا لارادة الخصوصية كما يشهد بذلك قرائن
كثيرة من نفس هذه الاخبار فضلا عن الشواهد الخارجية منها اظهرية صدر مرسلة الفقيه وذيلها في ان الواجب حصول المسح ببقية بلة
الوضوء وان الاعادة منوطة بعدمها والظاهر ان قوله ع فان لم يكن بقي في يدك الى آخره مسوق لدفع توهم اختصاص البلة باليد
فتخصيص اللحية بالذكر لواجدها والحاجبين واشفار العينين لفاقدها لاستلزام جفافها عادة جفاف ما عداها من المواضع
مما لم يقل به احد بحسب الظاهر وهل يختص جواز اخذ البلة من سائر المواضع بجفاف اليد ام يجوز مطلقا واما المشروط بالجفاف
وجوب الاخذ لا جوازه وجهان من اطلاقات اوامر المسح ببقية البلل ومن تقييد الاخذ من اللحية وغيرها من المواضع في الاخبار
الخاصة بجفاف اليد الدالة بمفهومها على عدم جوازه مع وجودها في اليد وليس في المنطوق لفظ الوجوب حتى يكون مفهوم القضية
انتفاء الوجوب على تقدير وجود البلة في اليد **و**قد تقرر في الاصول ان مفهوم ان جائك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا تكرمه لا فلا
يجب اكرامه فقضية مفهوم الشرط في المقام تقييد المطلقات الا ان جري المقيدات مجرى العادة يمنعها من الظهور في الاشتراط
ولذا لم يشترط احد جواز اخذ البلة من اشفار العينين بفقدها في الحاجبين ومن الحاجبين بعدم اللحية او بفقد البلة فيها **و**قد وجه
غير واحد من الاعلام كصاحب المسالك والمدارك قدس سرهما كلمات الاصحاب بما وجهنا به الاخبار المقيدة قال في المدارك بعد قول المصنف ره
ولو جف ما على يديه اخذ من لحيته الخ الظاهر انه لا يشترط في الاخذ من هذه المواضع جفاف اليد بل يجوز مطلقا والتعليق في عبارات الاصحاب
مخرج مخرج الاغلب لا يختص الاخذ بهذه المواضع بل يجوز من جميع محال الوضوء وتخصيص الشعر لكونه مظنة البلل انتهى ولا يخفى عليك
ان الغاء مفهوم الشرط في عبائر الاصحاب مشكل لان القيود المأخوذة في كلماتهم احترازية غالبا ولذا شاع في الالسن ان مفهوم اللقب
في عبائر العلماء حجة الا ان تخصيص الشعر في كلماتهم بالذكر مع عدم التزامهم ظاهرا بالاختصاص وغيره من القرائن الاخر مما يقرب
التوجيه الذي ذكره صاحب المدارك وغيره وكيف كان فلا ينبغي التأمل في عدم ظهور الاخبار الخاصة في الاشتراط وان لم نقل بذلك
في عبائر الاصحاب فالاقوى جواز الاخذ مطلقا وفاقا لغير واحد من الاساطين المصرحين بذلك لاطلاقات الادلة ودعوى ان العادة
كما منعت المقيدات من ظهورها في التقييد كذلك تمنع المطلقات من ظهورها في الاطلاق فالمرجع في مثل المقام هو الاحتياط اللازم
من قوله ع لا صلوة الا بطهور **مدفوعة** بان العادة وان اقتضت عدم اخذ البلة من سائر المواضع ما دامت باقية في اليد الا
انها غير مقتضية للتجرد عن مباشرة سائر المواضع قبل المسح حتى لا يحتاج ارادتها من المطلقات الى بيان القيد فان لم يبق
نداوة في شيء من محال الوضوء استأنف الوضوء بلا خلاف فيه ظاهرا للامر بالانصراف واعادة الوضوء في غير واحد من الاخبار المتقدمة
في الصورة المفروضة مضافا الى الادلة الدالة على وجوب كون المسح ببقية بلل الوضوء الموقوف امتثالها في الفرض على الاستيناف
وكذا يجب الاستيناف لو بقي نداوة في شيء من المحال ولكن لا يمكن نقلها الى باطن الكف تحصيلا للشرط الذي عرفت انفا شرطيته
في حق القادر وهذا اذا امكن المسح بنداوة باطن الكف بالاستيناف واما لو تعذر غاية ذلك كما لو فرض حرارة باطنية او خارجية
مقتضية بجفاف باطن يديه بحيث تعذر المسح ببلتها فالظاهر انه يجب عليه المسح بظاهر الكف او الذراع لا نداجر في مصداق الدليل
الذي تقدم حكمه ولا يجزيه المسح بلا نداوة او بنداوة خارجية ولو تعذر المسح بنداوة الوضوء مطلقا كما اذا كان الجفاف لشدة
حرارة مزاجية او خارجية بحيث لا يمكن ايصال بلة الوضوء الى مواضع المسح ولو باكثار الماء على الجزء الاخر فلا يجب عليه الاستيناف
جزما وهذا الفرض خارج من موضوع كلام المتقدم كما هو ظاهر وهل يجب عليه المسح بماء خارجي او يمسح بلا رطوبة او يسقط عنه
المسح او الوضوء وينتقل فرضه الى التيمم وجوه اوجهها الاول واضعفها الاخير كما يكشف عن ذلك مضافا الى عدم عثور صاحب
الجواهر وغيره من الاساطين المتتبعين في الفقه قدس الله اسرارهم على قائل به ان مشروعية التيمم مشروطة بعدم التمكن من الطهارة

المائية ولو ببعض مراتبها الناقصة كما يفصح عن ذلك ظهور ادلته في ذلك مضافا الى شهادة التتبع في الاحكام الشرعية مثل مسئلة
الاقطع اليد والرجل ومثل حكم من وضع على اصبعه مرارة كما في رواية عبد الاعلى وغيره من مواضع الجبيرة بان الوضوء مطلقا مقدم
على التيمم لان التيمم بدل عن الوضوء التام ويتلوه في الضعف ما تقدمه اعني سقوط المسح فان الوضوء لا يتبعض كي نقول
مقتضى عموم قوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور بل فحوى حكم الاقطع وجوب الوضوء الناقص عليه فلا يشرع في حقه التيمم بل ربما
يستفاد من قوله ع في رواية عبد الاعلى مولى آل سام قال عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء
قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه ان عدم سقوط الوضوء في مثل هذه المواضع
من الامور الواضحة التي لا تحتاج الى السؤال والاية انما تنفي وجوب مباشرة الماسح للممسوح لا وجوب الوضوء ودعوى
ان العمل بعموم قاعدة الميسور في باب الوضوء يقتضي عدم مشروعية التيمم للمريض اصلا اذ ما من مريض الا ويتمكن ولو باعانة
الغير من الاتيان ببعض اجزاء الوضوء من الغسل والمسح ولو من فوق ثيابه وهو باطل جزما **مدفوعة** بان قاعدة الميسور
وكذا ادلة نفي الحرج في باب الوضوء على النحو الذي استظهرناه من الرواية لا تقتضي الا ايجاب ما يعد في العرف ولو
بنحو من المسامحة وضوء ضرورة ان مقتضى القاعدتين ليس الا وجوب الاتيان بما هو ميسور المتعذر لا ايجاد ماهية مغايرة
للماهية المأمور بها بنظر العرف وكون الماهية المأتي بها عين الماهية المأمور بها بنظر العرف مشروط ببقاء معظم الاجزاء و
الشرائط بحيث يتقوم بها الاسم فلا تجري القاعدة الا فيما اذا تعذر بعض الاجزاء او الشرائط التي ليس لوجودها مدخلية
في قوام الماهية كما فيما نحن فيه واما غسل ثياب المريض فليس ماهية الوضوء بنظر العرف حتى يتنافى عدم الالتزام به عموم القاعدة
كما لا يخفى فظهر لك ان الاقوى وجوب الوضوء عليه وعدم سقوط ما يتيسر له من المسح وهل يتعين عليه المسح بنداوة خارجية
ام يجزيه المسح بيده الجافة وجهان اقويهما واحوطهما الاول اما كونه اقوى فلان الواجب ايصال البلة المقيدة بكونها من
الوضوء ومقتضى جريان القاعدة بالنسبة الى مثل هذه القيود التي لا يعد واجدها وفاقدها بنظر العرف ماهيتين متغايرتين
سقوط القيد المتعذر وهو كونه من بلل الوضوء لا وجوب ايصال البلة واما كونه احوط فلما عرفت من ان حرمة استيناف ماء
جديد ليست ذاتية وانما هي من جهة التشريع وكون الاستيناف منافيا لحصول شرط الوضوء وهو وقوع المسح ببقية بلل
الوضوء وكلا المحذورين مندفعان في الفرض لو نوى بفعله الاحتياط لارتفاع موضوعهما بعد فرض تعذر حصول الشرط
وايجاد الاستيناف بقصد الاحتياط كما لا يخفى وجهه والافضل بل الاحوط مسح الرأس مقبلا كما في الحدائق الظاهر كما هو المشهور
جواز النكس هنا لاطلاق الاية وخصوص صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلم لا بأس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا خلافا
للمرتضى والشيخ في النهاية والخلاف وظاهر ابن بابويه محتجا عليه في الخلاف ومثله في الانتصار بان مسح الرأس من استقبال
رافع للحدث اجماعا بخلاف مسح الرأس مستدبرا فيجب فعل المتيقن انتهى ويتوجه على الاستدلال باطلاق الاية دعوى ان
غلبة حصول المسح من استقبال لو لم تكن موجبة للانصراف فلا اقل من مانعيتها من ظهورها في الاطلاق وبهذه الدعوى يرتفع تعجب صاحب
الحدائق وغيره من السيد في تجويزه النكس في الوجه واليدين لاطلاق الاية ومنعه هنا مع جريان دليله فيه واعتضاده بالرواية بعد
البناء على عدم اعتبار اخبار الاحاد كما هو المعروف عن السيد لا بد من الالتزام بهذا القول بعد تسليم الغلبة المانعة من الظهور كما ليس
بالبعيد واما الصحيحة فلا انصاف انها ظاهرة في المدعى الا انه يوهنها انه اسندها في الوسائل الى حماد بن عيسى ثم قال وبهذا الاسناد
عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال لا بأس بمسح القدمين مقبلا ومدبرا فيحتمل قويا اتحاد الروايتين والراويين ووقوع الاشتباه
من النساخ مضافا الى مؤيدات اخر ربما تورث الظن بالاتحاد قد تعرض لذكرها في الجواهر وغيره هذا مع ان في تخصيص القدمين
بالذكر في الصحيحة الثانية اشعارا باختصاص الحكم بها فيشكل الاتكال على هذا الظاهر الا ان رفع اليد عن ظاهر مثل هذه الصحيحة
المشهورة المعمول بها عند الاصحاب مع عدم المعارض لها بمثل هذه الموهنات المخالفة للاصول والقواعد اشكل خصوصا مع اعتضادها
باطلاق الاية وما ادعيناه من الانصراف قابل للمنع فالقول بالجواز لا يخلو عن قوة وكيف كان فلا شبهة في ان المسح مقبلا احوط
واما كونه افضل ففيه تأمل **و**لعل القول به نشأ من رجحان الاحتياط او لتعين القول بالاستحباب بعد نفي الوجوب لانحصار القول
فيهما على ما صرح به بعض ولاجل التأسي بالحجج صلوات الله عليهم بدعوى ان الصادر عنهم لم يكن الا كذلك واشكل منه ذلك القول
بانه يكره مدبرا لان افضلية بعض الافراد لا تقتضي كراهة ما عداه الا ان الذي يهون الامر ان المراد بها ليس معناها الحقيقي بل
المراد منها اولوية الترك كما فسرها بذلك في محكي جامع المقاصد وهي بهذا المعنى مما لا شبهة فيه وعن المصنف ره في المعتبر انه

على الكراهة بالتفصي عن الخلاف وهذا التعليل تمّا يناسب الكراهة بهذا المعنى هذا مع امكان الاستشهاد لها بفتوى الاصحاب على
ما هو الاشبه من شمول قاعدة التسامح لمثله فليتأمل ولو غسل موضع المسح مجتزيا به عنه لم يجز جزما لان المسح والغسل مهيتان متغايرتان
فلا يجزى احديهما عن الاخرى في مقام الامتثال كما هو ظاهر ويدل عليه مضافا الى وضوحه قول الصادق ع في خبر محمد بن مروان
انه يأتي على الرجل ستون وسبعون سنة ما قبل الله منه صلوة قلت وكيف ذلك قال لانه يغسل ما امر الله بمسحه وفي الصحيح عن
زرارة قال قال لي لو انك توضأت فجعلت مسح الرجلين غسلا ثم اضمرت ان ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء وما في بعض
الاخبار من الاجزاء بغسل الرجلين عن مسحهما محمول على التقية ولا ينافي عدم الاجزاء بالغسل عن المسح حصوله في الخارج
تبعا للمسح في بعض الصور كما لو فرض وفور بلة الماسح حيث يتحقق بامرارها على المحل المسح ويجري الماء عليه الغسل لان المحذور
انما هو في الاجزاء بالغسل عن المسح في مقام امتثال امره لا في حصوله تبعا للمسح الذي نوى به الامتثال وكذا لو غسل وجهه
يديه بالمسح فان نوى الامتثال بمهيته المسح فلا يجزيه قطعا وان قصد الامتثال بالغسل المتولد منه اجزاه بلا اشكال بل لعله
افضل كما ورد الامر به في بعض الروايات المتقدمة في اوائل المبحث ويجوز المسح على الشعر المختص بالمقدم وعلى البشرة اما الثاني
فوجهه واضح واما الاول فهو ايضا مما لا شبهة فيه بل كاد يكون جوازه في الجملة من ضروريات الدين فضلا عن كونه اجماعيا
مضافا الى ظهور الاخبار الآمرة بالمسح على الناصية في ذلك بل المتبادر من الاية والاخبار الآمرة بالمسح على مقدم الرأس ليس
الا المسح على ما يعم الشعر والبشرة وظهور الحال يغنينا عن الاطالة في الاستدلال ولا ينافي ما ذكرنا قول الصادق ع في الذي
يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء لا يجوز حتى يصل بشرته الماء لان المراد من البشرة ما يعم الشعر كما هو واضح والمراد من الشعر المختص
بالمقدم على ما فسره غير واحد هو الشعر النابت فيه الذي لا يخرج بمده من حده فلو جمع عليه شعرا من غيره او مما استرسل منه ومسح
عليه لم يجز قطعا لعدم صدق مقدم الرأس عليه وعدم مساعدة العرف والادلة على تعميمه بحيث يعم الشعر في الصورة المفروضة اذ غاية
ما يستفاد من الادلة تبعية الشعر المخصوص بالمقدم لمحله في الحكم على تقدير تبعيته له عرفا وعدم انفصاله منه بالاسترسال او بغيره
ولذا قد يستشكل في المسح على الشعر المخصوص الذي لا يخرج من الحد لو حال بينه وبين البشرة جسم رقيق من باطن الشعر وكذا لو اخذ الشعر
بيده ومسح عليه لخروجه من التبعية عرفا في مثل هذه الفروض نعم مقتضى التفسير المذكور عدم جواز المسح على الشعر النابت فوق المقدم
المتدلي عليه او النابت في حواليه الساتر له بمقتضى الخلقة او الشعر الطويل النابت على المقدم المجتمع فيه خلقة والا لزام به في هذه
الصور في غاية الاشكال بل الاظهر في مثل هذه الفروض التي يتعذر فيها المسح على ما ستره الشعر الا بالتخليل عدم وجوب التخليل
وكفاية مسح ظاهر الشعر لكونه من التوابع عرفا فتعمه اطلاقات المسح على المقدم اذ لم يرد منها خصوص البشرة كما عرفت الا ان
يقوم الاجماع على عدم الكفاية كما عن شارح الدروس نسبة القول به في الصورة الاخيرة الى المشهور بل لم يعرف فيه خلافا ولكنه
اعترف بان اثباته بالدليل مشكل وكيف كان فالذي يقتضيه الدليل انه لو مسح على الشعر الذي لا يعد فضلة من توابع البشرة
ويعد اجنبيا عن مقدم الرأس بنظر العرف لا يجزيه وكذلك لو مسح على العمامة او غيرها مما يستر موضع المسح كالمقنعة والقلنسوة
ونحوهما من دون فرق بين كون الحائل دقيقا لا يمنع اصابة البلة الى البشرة وغيره وكونه ملتصقا بالرأس بالمطوخ ونحوه او
منفصلا عنه بلا خلاف في شيء من ذلك بيننا ظاهرا وعن بعض العامة جواز المسح على العمامة وعن ابي حنيفة جوازه على الحائل الرقيق
واكتفى شيخنا المرتضى ره بخلافه دليلا على خلافه وحمل ما ورد في اخبارنا مما يوهم باطلاقه جواز المسح على الحناء في حال الاختيار
على التقية ويدل على المطلوب مضافا الى الاجماع والادلة الآمرة بمسح مقدم الرأس المقتضية لبطلان الوضوء في الصور المفروضة
الاخبار المستفيضة الآمرة برفع العمامة وادخال الاصبع تحتها ووضع الخمار والمسح على الرأس وقول احدهما عليهما السلام في خبر محمد بن
مسلم لا يمسح على الخف والعمامة وقول الصادق ع في مرفوعة ابن يحيى في الذي يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء انه يتوضأ قال
لا يجوز حتى يصيب بشرة رأسه الماء نعم يعارض المرفوعة صحيحة عمر بن يزيد سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له
في الوضوء قال يمسح فوق الحناء وصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع ايضا في الرجل يحلق رأسه ثم يطليه بالحناء ويتوضأ للصلوة فقال لا بأس
بان يمسح رأسه والحناء عليه الا ان الصحيحتين وان صح سندهما ولكنه لاعراض الاصحاب عن ظاهرهما وعدم العامل بهما او ندرته لا تنهضان
حجة فضلا عن مزاحمتها للمرفوعة التي هي عندهم معمولة فلا بد من حملهما على التقية او تنزيلهما على الضرورة كما يؤيده عدم طلي الحناء بعد حلق
الرأس غالبا الا للتداوي والله العالم

الفرض الخامس من فروض الوضوء مسح الرجلين ويدل على وجوبه مضافا الى الاخبار الكثيرة
التي تدّعى بلوغها في كثرتها في محكي الانتصار وقال انها اكثر من عدد الرمل والحصى ظاهر الكتاب العزيز كما هو ظاهر ولكن مخالفينا بدوه ووا

ظهورهم ولولاه لاتحدت الكلمة وارتفعت المخالفة بين الامة ولا يجب في مسح القدمين استيعابهما جزما كما يدل عليه النصوص المتواترة
معنى واما ما ورد في بعض الاخبار من مسح ظاهرهما وباطنهما كمرفوعة ابي بصير عن ابي عبد الله ع في مسح الرأس والقدمين فقال مسح الرأس
واحدة من مقدم الرأس ومؤخره ومسح القدمين ظاهرهما وباطنهما وخبر سماعة بن مهران عنه ايضا قال اذا توضأت فامسح قدميك
ظاهرهما وباطنهما ثم قال هكذا فوضع يده على الكعب وضرب الاخرى على باطن قدميه ثم مسحهما الى الاصابع فمع ضعف سنده ومعارضته
للادلة القطعية محمول على التقية لكونه مذهبا لمن يرى جواز المسح على الرجلين من العامة على ما قيل كما يرشد اليه الامر بمسح مؤخر
الرأس في الرواية الاولى والله العالم واما حد المسح عرضا فانما يجب مسح مقدار من ظاهر القدمين يسمى به ماسحا فلا يعتبر مقدار
عرض اصبع فضلا عن اصبعين او ثلاث ومقدار الكف وعن ظاهر الصدوق في الفقيه وجوب المسح بمقدار الكف قال فيما حكاه عنه شيخنا
المرتضى قده في طهارته وحد مسح الرجلين ان تضع كفيك على اطراف اصابعك من رجليك وتمدهما الى الكعبين انتهى ومستنده
ظاهر صحيحة البزنطي قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين فقلت
جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه قال لا الا بكفه كلها ويؤيده بل يدل عليه رواية عبد الاعلى قال قلت لابي عبد
الله ع عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل
عليكم في الدين من حرج امسح عليه اذ لولا وجوب مسح مجموع ظهر القدم او ما يستوعبه الكف لما كان للامر بالمسح على ما وضع عليه المرارة
مستشهدا باية نفي الحرج وجه كما لا يخفى على المتأمل ويعضده المطلقات الآمرة بمسح ظاهر القدم الظاهرة في وجوب استيعاب الظهر
وهذا القول بظاهره مخالف للاجماع كما عن غير واحد نقله نعم عن المحقق الاردبيلي الميل اليه وعن المفاتيح انه لولا الاجماع لجعلناه
احوط وعن الكفاية الاولى ان يمسح بتمام كفه وفي المدارك ان المص في المعتبر والعلامة في التذكرة نقلا اجماع فقهاء اهل البيت ع
على انه يكفي في مسح الرجلين مسماه ولو باصبع واحدة واستدلا عليه بصحيحة زرارة ولولا ذلك لامكن القول بوجوب المسح بالكف كلها
للصحيحة المتقدمة فان المقيد يحكم على المطلق ومع ذلك فالاحتياط هنا مما لا ينبغي تركه لصحة الخبر وصراحته واجمال ما ينافيه انتهى
وكيف كان فلا شبهة في ضعفه لا لمخالفته للاجماع بل لمعارضته الخبرين للاخبار الكثيرة المعمول بها منها ما في صحيحة زرارة وبكير
المتقدمة في مسح الرأس ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى
اطراف الاصابع فقد اجزأه وقد عرفت في مسح الرأس عدم امكان تقييده بثلث اصابع في القدمين فضلا عن مجموع ظاهر القدم
او مقدار الكف منه فما ذكره صاحب المدارك من امكان تقييده بالكف ضعيف ولذا تعجب المحقق البهبهاني من حكمه بصراحة الصحيحة
واجمال المعارض في هذا المقام مع تصريحه في مسئلة مسح الرأس بخلاف هذا ولكن الانصاف عدم صلاحية هذه الصحيحة لمعارضة
الصحيحة السابقة بل اجمالها بالنسبة الى مسح القدمين لان ما ذكرنا من عدم امكان تقييده بثلث اصابع فضلا عن الكف مبني على
ان يكون ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع بدلا من قدميه كي يكون معناه فاذا مسح بشيء من هذا العضو فقد اجزاه ولكن لا
ارادة هذا المعنى بل يحتمل قويا كونه بيانا للشيء لا بدلا من قدميه فيكون معناه على هذا التقدير فاذا مسح بشيء اي بعض من قدميه
الذي هو عبارة عما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزاه فيدل على الاستيعاب من حيث الطول اما من حيث العرض فاما
مجمل او ظاهر في الاستيعاب ايضا ولكن يرفع اليد عنه بواسطة القرائن المنفصلة من اجماع ونحوه اللهم الا ان يقال ان وقوع
الحكم في الرواية تفريعا على الاية يجعلها بمنزلة الصحيحة الاتية التي ستعرف انها كادت تكون صريحة في المدعى فليتأمل ومنها
صحيحة اخرى لزرارة الواردة في كيفية استفادة مسح بعض الرأس والرجلين من الكتاب العزيز المتقدمة في مسح الرأس وفيها فقال ع ثم قال وارجلكم
الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالرأس ان المسح على بعضها وهذه الصحيحة صريحة في كفاية المسح ببعض الارجل الى الكعبين اي ببعض هذا العضو
فلا يتطرق فيها شائبة الاجمال من هذه الجهة ولكن اطلاقها وارد مورد حكم آخر فمن هنا قد يتوهم ضعف الاستشهاد بها للمدعى ويدفعه
ما اشرنا اليه في مسح الرأس من ان وقوعها تفسيرا للاية يجعلها بحكمها من حيث الاطلاق ومنها الاخبار المستفيضة المتقدمة الآمرة باخذ
ناسي المسح البلة من لحيته لمسح رأسه ورجليه وفي بعضها فان لم يكن لحيته اخذ من حاجبيه واشفار عينيه اذ من المعلوم ان البلة المأخوذ
من اشفار العينين والحاجبين بل وكذا اللحية بعد جفاف سائر المواضع غالبا لا تكفي لمسح الرأس والرجلين بالكف ومنها رواية
معمر بن خلاد المتقدمة الدالة على اجزاء مسح موضع ثلث اصابع من الرأس والرجلين ومنها رواية جعفر بن سليمان قال سئلت ابا الحسن موسى ع
قلت جعلت فداك يكون خف الرجل مخرقا فيدخل يده فيمسح ظهر قدميه يجزيه ذلك فقال نعم الى غير ذلك فينبغي حمل الصحيحة على الاستحباب
وعلى ان مقصود السائل معرفة كيفية المستحبة كما يقربه بعد جهل السائل مع جلالة قدره بالواجب من المسح واما رواية عبد الاعلى

فلعل موردها ما لو عمّت المرارة او العصابة المشدودة عليها جميع الاصابع وان اختص الجرح باصبع كما هو ظاهر الرواية مع امكان حملها على الاستحباب وجعلها دليلا على جريان قاعدة نفي الحرج في المستحبات ايضا ولا ينافي ذلك جواز الاستدلال بعموم القاعدة المستفادة منها في الواجبات كما لا يخفى وجهه وعن بعض اعتبار مقدار ثلث اصابع في المسح ومدركه بحسب الظاهر رواية معمر المتقدمة في مسح الراس وقد عرفت فيما تقدم ضعفها وسمعت دعوى غير واحد مخالفتها للاجماع بالنسبة الى مسح الرجلين وعن الاشارة والغنية ان الاقل اصبعان وعن ظاهر النهاية والمقنعة واحكام الراوندي اعتبار الاصبع ولا شاهد على شيء من هذين القولين خصوصا الاول منهما ولعل مدركهما دعوى توقف تحقق المسح عليه وهي في الاصبع غير بعيدة وان كانت قابلة للمنع واما في الازيد من الاصبع فممنوعة قطعا والله العالم واما حده طولا فهو من رؤس الاصابع الى الكعبين بلا خلاف ظاهرا كما في طهارة شيخنا المرتضى قده وعن غير واحد دعوى الاجماع عليه قال سيدنا المعاصر بعد نقل الاجماع عليه عن جماعة ويساعده التتبع لانا لم نقف على مفت بكفاية المسح طولا وان ناقش في دليله من ناقش نعم عن الكفاية انه المشهور وهو غير ثابت لكنه احوط انتهى وفي الحدائق بعد ان نقل الاجماع عليه عن غير واحد قال واحتمل في الذكرى عدم الوجوب وبه جزم المحدث الكاشاني في المفاتيح ونفى عنه البعد صاحب رياض المسائل حياض الدلائل ثم ساق الكلام في النقض والابرام الى ان قال وبذلك يظهر ان الاظهر هو القول الاخير الا ان الاحتياط في الوقوف على المشهور انتهى **ويدل** على ما ذهب اليه المشهور ظاهر الكتاب وغير واحد من الاخبار البيانية وغيرها **منها** ما عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن ابي عبد الله ع عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حكاية المعراج ثم امسح راسك بفضل ما بقي في يدك من الماء ورجليك الى كعبيك الخبر **ومنها** ما عن بكير وزرارة بن اعين عن ابي جعفر ع في حكاية وضوء رسول الله ص ثم مسح راسه وقدميه الى الكعبين بفضل كفيه لم يجدد ماء والمناقشة في دلالتها على الوجوب باجمال وجه الفعل مدفوعة بان وقوعه بيانا للواجب يجعله بمنزلة الامر في ظهوره في الوجوب فلا يحمل على غيره الا بالدليل **ومنها** ما في رواية الاعمش من ان الوضوء الذي امر الله به في كتابه الناطق غسل الوجه واليدين الى المرفقين ومسح الراس والقدمين الى الكعبين **ومنها** ما في خبر عيسى بن المستفاد واسباغ الوضوء على المكاره الوجه واليدين والذراعين ومسح الراس ومسح الرجلين الى الكعبين والمناقشة في دلالة اكثر هذه الروايات وكذا في الاية الشريفة بان ظاهرها كون الكعب غاية للمسح وهو غير لازم لجواز النكس كما سيجيء فالمراد منها اما الاستحباب او ان الغاية غاية للمسوح كما ان قوله تعالى الى المرافق غاية للمغسول لا للغسل فلا يستفاد منها حد المسح ضعيفة جدا لان رفع اليد عن ظاهر الاية والروايات في الجملة لدليل لا يوجب هما لها راسا ولا شبهة في انه يستفاد من ظاهر قوله ع امسح رجليك الى الكعبين امران احدهما وجوب انتهاء المسح الى الكعب والاخر وقوعه على مجموع المسافة المغياة بالغاية المفروضة ومن الواضح انه لو دل دليل خارجي على ان الابتداء والانتهاء مما لم يتعلق به غرض الامر بل المقصود ليس الا حصول المسح لا يقتضي هذا الدليل رفع اليد عن ظهوره في الاستيعاب نظير ما لو امر المولى عبده بمطالعة كتاب من اوله الى آخره وعلم العبد من الخارج ان الترتيب غير ملحوظ لديه فلا يرتاب في وجوب مطالعة مجموع الكتاب لو يعكس الترتيب اما ما يقال من ان الكعبين غاية للممسوح لا المسح وكذا المرافق غاية للمغسول في الاية الشريفة فلا يخلو عن مسامحة لان الظرف بحسب الظاهر في الاية وكذا الروايات من متعلقات الفعل لا من اوصاف الرجل فليس معنى الاية وكذا الروايات ان الرجل المغياة بهذه الغاية يجب ايقاع المسح عليها في الجملة بل معناها ليس الا ما هو الظاهر منها وهو وجوب ايقاع المسح الى هذا المكان الا ان الغاية انما جعلت غاية للمسح بملاحظة محله لا بملاحظة كيفية حدوث الفعل فتسميته غاية لنفس المحل مسامحة وبتقريب في انا نجد من انفسنا بعد مراجعة الوجدان ان الامتداد الذي يسبق الى الذهن بذكر الغاية في مثل هذه العبارة اولا وبالذات انما هو في نفس الفعل لا في محله ولا ينافي جواز النكس او وجوبه صارفا عن هذا المعنى المنسبق الى الذهن هذا مع ان الالتزام بظاهر الروايات مما لا محذور فيه وثبوت جواز النكس لا ينافيه لجواز كون كل منهما من افراد الواجب المخير نعم يستبعد الالتزام به في الاية لعدم امكان الالتزام بذلك في غسل اليدين ووحدة السياق تشهد باتحاد المراد في كلا المقامين فتامل ولا يخفى عليك ان كون كلمة الباء في الاية للتبعيض لا ينافي ظهورها في الاستيعاب من حيث الطول لان معناها على هذا التقدير فامسحوا من ارجلكم من رؤس الاصابع الى الكعبين وهذه العبارة ظاهرة ايضا في وجوب الاستيعاب طولا هذا مع ان كون الباء للتبعيض غير مسلم والصحيحة الواردة في تفسيرها لا تدل عليه لما عرفت فيما سبق من ان دلالة كلمة الباء على ارادة البعض لا ينحصر وجهها في كون الباء للتبعيض لامكان كونها امارة تضمن الفعل معنى المرور والالصاق وغيرهما مما يكفي في تحققه مجرد الملابسة ويتعدى بالباء بل لعل هذا المعنى هو الظاهر من الاية في حد ذاتها وعلى هذا التقدير لا خفاء في ظهورها في وجوب الاستيعاب لمجموع المسافة ثم انك قد عرفت ان صاحب الحدائق قوى القول بكفاية المسمى وعدم وجوب الاستيعاب

ومدركه اطلاق صحيحة زرارة المتقدمة الواردة في تفسير الاية اذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزاك وبمضمونها روايات اخر واستدل ايضا بالاخبار المستفيضة الدالة على جواز المسح على النعل من دون استبطان شراكه ويضعفه عدم دلالة الصحيحة على مراده لقوة احتمال كون كلمة ما موصولة بدلا من شيء واما احتمال كونه بدلا من القدمين وكذا غيره من الاحتمالات ككونها نكرة موصوفة وان كان قويا في حد ذاته الا ان وقوع الرواية تفسيرا للاية وتفريعا على ظاهرها مما يضعف سائر الاحتمالات هذا مع انه لا يجوز رفع اليد بمثل هذا الظاهر عن ظواهر الادلة المتقدمة الموافقة للاحتياط المعتضدة بعدم وجود القائل بخلافها او ندرته واما اخبار عدم استبطان الشراك ففيها منع ما نعية الشراك من مسح مقدار الواجب بل الظاهر عدمه خصوصا لو قلنا بخروج الكعبين من الحد وسيتضح لك تحقيقه ان شاء الله تعالى **واما** الكعبان فهما قبتا القدمين كما عن المقنعة وزاد فيها امام الساقين ما بين المفصل والمشط الى ان قال ان الكعب في كل قدم واحد وهو ما علا منه في وسط القدم **وفي** المدارك ما ذكره المصنف ره في تفسير الكعبين من انهما قبتا القدمين هو المعروف من مذهب الاصحاب ونقل عليه المرتضى ره في الانتصار والشيخ في الخلاف الاجماع وقال في المعتبر انه مذهب فقهاء اهل البيت ع انتهى فلا اشكال ولا خلاف بين الامامية في انهما في ظهر القدمين كما يساعد عليه اخبارهم المتواترة وانما الاشكال والخلاف في تشخيص موضعه من ظهر القدم فان العلامة اعلى الله مقامه مع انه فسر الكعب بما يظهر منه موافقته لغيره ادعى انه هو المفصل بين الساق والقدم ونزل كلمات العلماء في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم عليه قال في التذكرة على ما حكي عنه ان الكعبين هما العظمان الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك اعني مجمع الساق والقدم ذهب اليه علماؤنا اجمع وبه قال الشيباني وعن المنتهى ذهب علماؤنا الى ان الكعبين هما العظمان الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك وبه قال الشيباني وعن المختلف ان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم ثم قال وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل فان الشيخ واكثر الجماعة قالوا ان الكعبين هما الناتيان في وسط القدم قال الشيخ ره في كتبه وقال السيد ره الكعبان هما العظمان الناتيان في ظهر القدم عند معقد الشراك وقال ابو الصلاح ره هما معقد الشراك وقال المفيد ره الكعبان هما قبتا القدمين امام الساقين ما بين المفصل والمشط وقال ابن ابي عقيل ره الكعبان ظهر القدم وقال ابن الجنيد ره الكعب في ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذي قدام العرقوب انتهى وقد اخذ بعض من تاخر عنه في التشنيع عليه بمخالفة تفسيره للاجماع والاخبار وقول اهل اللغة وفي مقابل هذا البعض ما عن كثير العرفان من الطعن على القول بان الكعب هو العظم الناتي بانه لا شاهد له لغة ولا عرفا ولا شرعا وقد وجه كل من المتخاصمين مقالة العلماء على مختاره والذي يقتضيه الانصاف انه ان اراد من المفصل كما هو الظاهر من كلامه المفصل الواقع بين الساق والقدم الذي لو فرض قطع رجل السارق منه لم يبق له من قدمه شيء يقوم عليه ويصلي ولا يبقى من عقبه ما يطا عليه فلا ينبغي التامل في مخالفته لجل كلمات العلماء في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم اذ لا يصدق على هذا المفصل الواقع فوق العقب شيء من الاوصاف التي ذكروها لتعيين الكعب كما لا يخفى على المتامل وكيف لا وهو بهذا المعنى يؤل الى ما عليه العامة بادنى مسامحة ولعله لذا نسبه فخر الدين في شرح الارشاد على ما حكي عنه قول العامة الى والده فقال ان لاصحابنا قولين احدهما اختيار المصنف ره وهو ان المراد من الكعبين هما العظمان الناتيان في جانبي الساق والقدم والمفصل بينهما وبه قال اكثر الجمهور وكذا عن ظاهر التنقيح وشرح الالفية وعن جامع المقاصد احتماله قال ان اراد نفس المفصل فلا يوافق احدا من الخاصة والعامة وان اراد به ما نتى عن يمين القدم وشمالها كمقالة العامة لم يكن المسح منتهيا الى الكعبين انتهى وان اراد من المفصل ما هو الواقع في وسط القدم لا في آخرها وان كان خلاف ظاهر عبارته فلا يبعد تنزيل كلمات بعض العلماء عليه وتاويل اخبار الباب على وجه لا ينافيه الا ان دعوى ارادتهم ذلك مع مخالفته لظاهر كلمات اكثرهم وصريح بعضهم عرية عن الشاهد بل في القاموس عد من معاني الكعب كل مفصل للعظام ومن المعلوم ان كونه من معانيه لا يعين ارادته في المقام كما ان صحيحة الاخوين الاتية ايضا لا تدل على ارادة هذا المفصل بالخصوص كما سياتي توضيحه ان شاء الله ويكفي شاهدا على ما ذكرنا من بعد ارادتهم من الكعب المفصل التامل في العبارات التي حكاها عنهم في المختلف فان حمل اكثرها على ارادة المفصل في غاية البعد نعم وجه بعض الاعلام كلام العلامة على ما يوافق المشهور بدعوى ان غرضه بيان وجوب انتهاء المسح الى المفصل الذي هو طرف الكعب لا ان الكعب هو نفس المفصل ويؤيد هذا التوجيه ما سيجيء منه من التزامه بدخول الغاية في المغيى كما سيجيء تحقيقه فلعل غرضه على هذا التقدير من اشتباه غير المحصل تخيله كون قبة القدم نهاية للمسح لا طرفها الكعب المتصل بالساق وكيف كان فالاقوى ما ذهب اليه المشهور الظاهر معقد اجماعاتهم فيه مضافا الى تصريح صاحب المدارك بان اللغويين من الخاصة متفقون على ان الكعب هو الناتي في ظهر القدم حيث يقع معقد الشراك لانه ماخوذ من كعب اذا ارتفع ومنه كعب ثدي الجارية اذا علا ثم قال بل الظاهر انه لا خلاف بين اهل اللغة في اطلاق الكعب

عليه وان ادعى العامة اطلاقه على غيره ايضا قال في القاموس الكعب العظم الناشز فوق القدم والناشزان من جانبيها وقال ابن الاثير في
نهايته وكل شيء ارتفع فهو كعب ونحوه قال الهروي في الغريبين قال ومنه سميت الكعبة كعبة ونقل الشهيد في الذكرى عن الفاضل اللغوي
عميد الرؤساء انه صنف كتابا في الكعب اكثر فيه من الشواهد على انه الناشز في ظهر القدم اما الساق انتهى وانت خبير بان تاويل جميع
هذه العبائر كاد ان يكون متعذرا وان امكن في كثير منها فاطلاق الكعب على قبة القدم لغة مما لا مجال للتامل فيه نعم يظهر من جمع من اللغويين
اطلاقه على غيرها ايضا قال في القاموس الكعب كل مفصل للعظام والناشز فوق القدم والناشزان من جانبيها فلا بد في تعيين المراد من نصب
من قرينة معينة وقد عرفت ظهور معاقد الاجماعات بل صراحة بعضها في ارادة المعنى المشهور وكفى به قرينة مضافا الى شهادة الاخبار
الاتية بذلك وعن المحقق البهائي ره ان الكعب يطلق على معان اربعة الاول العظم المرتفع في ظهر القدم الواقع فيما بين المفصل والمشط
الثاني المفصل بين الساق والقدم واستدل على اطلاق الكعب عليه بكلام صاحب القاموس حيث قال الكعب كل مفصل للعظام ثم
قال وهو المفهوم من كلام ابن الجنيد وتنطبق عليه رواية الاخوين بحسب الظاهر الثالث احد الناتئين عن يمين الساق وشماله اللذين
يقال لهما المنجمان وهو الذي يسميه العامة كعبا واصحابنا مطبقون على خلافه الرابع عظم مائل الى الاستدارة واقع في ملتقى الساق
والقدم وله زائدتان في اعلاه يدخلان في حفرتي قصبة الساق وزائدتان في اسفله يدخلان في حفرتي العقب وهو ناتئ في وسط ظهر
القدم اعني وسطه العرضي ولكن نتوه غير ظاهر لحس البصر وقد يعبر عنه بالمفصل لمجاورته له او من قبيل تسمية الحال باسم المحل وهو
الذي في ارجل الغنم والبقر وبحث عنه علماء التشريح ثم ادعى انه هو مراد العلامة بل ادعى انطباق كلمات العلماء عليه حيث قال وكيف كان
فالكعب عند علمائنا ما ذكرناه والمراد بالنتو في كلامهم انما هو النتو الذي لا يدرك بالحس وبقولهم في وسط القدم انما هو الوسط العرضي
ثم استشهد بكلام بعض العامة حيث نسبوا ارادة هذا المعنى من الكعب الى الخاصة وعن اربعينه انه نقل جملة من كلمات اهل التشريح مما
يدل على ذلك وانت خبير بعد تنزيل الاية والاخبار الواردة في تحديد مسح الرجل مع عموم الابتلاء به على ارادة هذا الشيء الذي لا يعلم
وجوده فضلا عن محله واوصافه الا بعض الخواص من علماء التشريح بل لا ينبغي الارتياب في عدم ارادة العلماء في حدودهم هذا المعنى اذ
كيف يظن بالعلماء ارادة هذا المعنى في حد الكعب في اقتصارهم في تشخيص المراد بذكر اوصاف لا يغني من جوع بل يوهم خلاف المقصود مع سهولة
تعريفه بما يخصه بحيث لا يشتبه على احد كان يقولوا هو عظم مستدير واقع فوق العقب متصل بالمنجمين اللذين يسميهما العامة كعبا متداخل فيهما
الى غير ذلك من الاوصاف المخصوصة به كما عرفه علماء التشريح فكيف يحتمل اعراض جميع العلماء عن ذكر اوصافه المخصوصة وذكرهم لمعرفته اوصافا
لا تكون تلك الاوصاف بالنسبة اليه الا كالتورية فان اطلاق ظهر القدم على ما هو واقع تحت عظم الساق وكذا النتو على النتو الذي لا
يدركه الحس وكذا وسط القدم على وسطه العرضي ليس الا من قبيل التورية فكيف يظن بالعلماء ارادته مع ان من عادتهم الاهتمام في تشخيص الحدود
هذا مع ان اطلاق الكعب لغة على هذا المعنى غير ثابت وكلام اهل التشريح لا يدل على كونه حقيقة فيه فلاحظ وتامل ثم ان عمدة ما يستدل به للعلامة
ومن تبعه في مخالفة المشهور ما في صحيحة زرارة وبكير قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال هيهنا يعني المفصل دون عظم الساق فقلنا هذا ما هو
فقال هذا من عظم الساق كما في الكافي او عظم الساق كما في التهذيب ويتوجه عليه اجمال المراد من المفصل اذ كما يحتمل ارادة المفصل المتصل
بالساق كذلك يحتمل ارادة المفصل الواقع فوق الاشاجع وكذا المفصل الواقع في وسط القدم وتوصيفه بكونه دون عظم الساق ينفي
احتمال ارادة ما فوق الاشاجع لو اريد منه ما دونه لكون هذا المفصل بعيدا عن عظم الساق بخلاف المفصل الواقع في وسط القدم فانه
قريب منه جدا ولو اريد من قوله دون عظم الساق غير عظم الساق الذي تظنه العامة كعبا فلا ينافي شيئا من الاحتمالات ودعوى ان المفصل
المحسوس المشاهد في المقام المنصرف الى الذهن في الرواية هو مفصل الساق لا غير يدفعها ان توصيفها للكعب في ذيل رواية الكافي بعد
قوله هذا عظم الساق بقوله والكعب اسفل من ذلك بل وكذا قول السائل دون عظم الساق يبعد ارادة هذا المفصل لان هذا المفصل
واقع في طرف العظم المشار اليه ومنتزع من جزئه الاخر فلا يطلق عليه هذه العبارة بل ربما يتعذر تشخيص ارادته من الاشارة بحيث يعلم
مراد الامام ع نفس المفصل دون آخر عظم الساق هذا مع منافاة هذه الرواية بهذا المعنى للاخبار الاتية التي وصف فيها الكعب بظهر
القدم ووضع يده على ظهر القدم وقال هذا هو الكعب وقد عرفت ان تاويل مثل هذه الروايات بحيث ينطبق على ارادة المفصل الذي
يدور مدار عظم الساق متعذر فلا بد من تاويل الصحيحة على وجه لا ينافي غيرها من الادلة ثم ان مقتضى القول بان الكعب هو مفصل
الساق او العظم المستدير عدم جواز الاقتصار على مسح الابهام منتهيا الى عظم الساق حال قيام المتوضي على قدميه لان العصب الغليظ
الواقع امام الساق بل وكذا اللحم والجلد المكتسي بهما العظم يمنع من انتهاء المسح الى المفصل فلا بد اما من المسح من نواحي القدم من غير
جهة الابهام او من مد الرجلين لو مسح على ما يسامت الابهام حتى يمكن ايصال المسح الى المفصل فليتامل ومما يستدل به على مذهب

المشهور

المشهور مضافا الى ظهور معاقد الاجماعات فيه اخبار مستفيضة **منها** صحيحة البزنطي المتقدمة وفيها فوضع كفه على الاصابع فمسحهما
الى الكعبين الى ظهر القدم اذ الظاهر ان قوله الى ظهر القدم بيان او بدل من قوله الى الكعبين ولعله سيق دفعا لتوهم ارادة الكعبين
بالمعنى الذي يراه العامة والمراد من ظهر القدم ظاهره اعني المرتفع منه لا نهايته وحملها على ما يوافق مذهب العلامة ليس بالبعيد الا ان
انطباقها على مذهب المشهور اظهر **ومنها** حسنة ميسرة عن ابي جعفر ع في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الى قوله ثم وضع يده على
ظهر القدم ثم قال هذا هو الكعب قال واومى بيده الى اسفل العرقوب ثم قال ان هذا هو الظنبوب وظهورها في المدعى غير قابل للانكار
واما اسفل العرقوب الذي اومى اليه بيده فهو غير ما وضع يده عليه بحسب الظاهر لان اسفل العرقوب غير ظهر القدم **ومنها** حسنة ابرهيم
ابن هاشم عن ابي جعفر ع الوضوء واحدة واحدة ووصف الكعب في ظهر القدم **ومنها** ما حكي عن ابي العباس انه قال اخبرني سلمة
عن الفراء عن الكسائي قال قعد محمد بن علي بن الحسين عليهم السلام في مجلس كان له وقال هيهنا الكعبان قال فقالوا هكذا فقال ليس
هو هكذا ولكن هكذا واشار الى مشط رجليه فقالوا له ان الناس يقولون هكذا فقال لا هذا قول الخاصة وذاك قول العامة وفي
دلالته كسنده قصور **ومما يؤيد** مذهب المشهور بل يعينه الاخبار المستفيضة الاتية الدالة على جواز المسح على النعل من دون استبطان
الشراكين فلو قلنا بان الكعب هو المفصل لزم اما الالتزام بكفاية مسمى المسح طولا وعدم وجوب ايصاله الى الكعبين او القول بقيام
المسح على الشراك مقام المسح على البشرة اما الاول فقد عرفت عدم امكان الالتزام به لمخالفته لظواهر النصوص وفتاوى الاصحاب
واما الثاني فالالتزام به ايضا مشكل كما سيجيء تحقيقه انشاء الله **تنبيه** هل الكعبان داخلان في المسافة فيجب مسحهما اولا وجهان
بل قولان عن العلامة في التحرير والمنتهى وكذا المحقق الثاني القول بالدخول مستدلين بدخول الغاية في المغيى وكون كلمة الى بمعنى
مع كما في قوله تعالى الى المرافق وبان الكعب كما وقع نهاية للمسح في بعض الادلة وقع بداية في رواية يونس قال اخبرني من رأى ابا الحسن ع
بمنى يمسح ظهر قدميه من اعلى القدم الى الكعب ومن الكعب الى اعلى القدم والمراد من اعلى القدم بحسب الظاهر رؤس الاصابع فيدخل
الكعب ح في المسافة فيجب ان يكون الانتهاء كذلك لعدم القائل بالفرق وفي الاستشهاد بهذه الرواية لمذهبهم نظر لان البداية
الحقيقية كالنهاية الحقيقية لا معنى لدخولها في المسافة او خروجها عنها واما مدخول كلمة من اذا كان مركبا ذا اجزاء فقد يكون داخلا
في المسافة وقد يكون خارجا وقد يكون بعض اجزائه داخلا وبعضها خارجا وهذا الاخير هو الشايع في المحاورات المنصرف الى الذهن
من الاطلاقات دون الاولين ومن المعلوم ان انصرافه الى الذهن من الرواية لا ينفع المستدل اصلا لان وجوب مسح بعض الكعب
ولو من باب المقدمة مسلم وصدوره عن الامام ع معلوم سواء صرح به الراوي ام لا والرواية لا تدل على ازيد من ذلك كما لا يخفى
واما استدلالهم بدخول الغاية في المغيى ففيه منع ظاهر بل الظاهر خروجها الا ان يدل دليل خارجي على الدخول كما في غسل اليدين
وثبوته في غسل اليدين لا يوجب رفع اليد عن ظاهر الاية والروايات الكثيرة الواردة في مسح الرجلين ودعوى ان كون الكعبين
من جنس المغيى في كونهما من اجزاء الرجل قرينة على الدخول مدفوعة بان الكعب الذي هو عبارة عن قبة القدم امر ممتاز عن غيره وكونه من اجزاء
الرجل وعدم وجود مفصل محسوس يمتاز به اول جزء منه لا يقتضي دخول جميع اجزائه كما هو ظاهر ولا يخفى عليك ان استدلال العلامة ره
بهذه الادلة والتزامه بوجوب مسح الكعبين مع القدمين ينافي قوله بان الكعب نفس المفصل اذ لا مسافة لنفس المفصل حتى يتنازع في دخولها
في المحدود او خروجها فهذا مما يؤيد ما صدر عن بعض الاعلام من توجيه كلامه في تفسير الكعب بما يوافق المشهور واستدل للقول الاخر
مضافا الى ظهور الاية والاخبار الامرة بالمسح الى الكعبين بقوله ع في خبر الاخوين فاذا مسحت بشيء مما بين كعبيك الى اطراف اصابعك
لان المتبادر منه كون محل المسح ما وقع بين الحدين لا نفسهما واجيب بانه قد يقال عندي ما بين الواحد الى العشرة والمراد مجموعها المشتمل
على الطرفين وفيه مع وضوح الفرق بين ما نحن فيه وبين المثال حيث ان المثال مسوق لبيان مورد الترديد نظير قولك الامر مردد بين هذا
وذاك فلا يقاس عليه قولك ما وقع بين هذا وذاك حكمه كذا ان مجرد الاستعمال لا يمنع الظهور وقد يستدل باخبار عدم استبطان
الشراك كما سيجيء توضيحه انشاء الله ثم على القول بالخروج لا ريب في انه يجب مسح مقدار منه مقدمة للمسح الواجب بل يمكن القول بوجوب مسح هذا
المقدار اصالة لبعض الاعتبارات التي يمكن استفادتها من الادلة المتقدمة والله العالم **والاقوى** انه يجوز المسح منكوسا بان يمسح من
الكعب الى رؤس الاصابع ويدل عليه مضافا الى اطلاقات الادلة قول الصادق ع في صحيحة حماد لا بأس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا وفي
خبر آخر له ايضا لا بأس بمسح القدمين مقبلا ومدبرا ومرسلة يونس المتقدمة وفيها بعد ان اخبره من رأى ابا الحسن ع بمنى انه كان
يمسح ظهر قدميه من اعلى القدم الى الكعب ومن الكعب الى اعلى القدم قال ويقول ع الامر في مسح الرجلين موسع من شاء مسح مقبلا ومن
شاء مسح مدبرا فانه من الامر الموسع انتهى وقيل لا يجوز للاحتياط وللوضوءات البيانية ولظاهر الاية وغيرها من الاخبار الامرة

بالمسح

بالمسح الى الكعبين الظاهرة فى كون الكعبين نهاية للمسح وفيه ان الاخبار السابقة حاكمة على هذه الادلة ووجهها ظاهر والله العالم
وهل يجوز التبعيض بان يمسح بعض القدم مقبلاً وبعضها الاخر مدبراً فيه اشكال لما عرفت فيما سبق من امكان الالتزام بظاهر
الاية والاخبار من كون الكعبين غاية للمسح وتنزيلها على كونها بياناً لبعض افراد الواجب المخير وعلى هذا فلا يجوز رفع اليد عن هذا
الظاهر الا بالقدر الثابت وهو غير هذا الفرض واما قوله ع ان الامر فى مسح الرجل موسع فلا يدل على الجواز فى الفرض لانصرافه عنه
وعدم التفات الذهن حال استماعه الا الى جواز ايقاع المسح بتمامه مدبراً كجواز ايقاعه مقبلا وقوله بعده من شاء مسح مقبلا ومن شاء
مسح مدبراً بحسب الظاهر بيان لما اراده ع من التوسعة فلا يعم المفروض والله العالم وليس بين الرجلين ترتيب على الاشهر الاقوى بل
عن المختلف و الذكرى وكاشف اللثام وغيرها انه المشهور بل عن ابن ادريس فى بعض الفتاوى لا اظن مخالفاً منا فيه ويدل عليه اطلاق
الكتاب و السنة بل ربما يظهر من الوضوءات البيانية على كثرتها وتعرضها للترتيب فى سائر الخصوصيات المقصودة بالافهام عدم كون
خصوصية الترتيب بين الرجلين ملحوظة عندهم اصلا اذ لم يكن فى شىء منها اشعار ببيانه بل ربما يستظهر من بعضها انه مسحهما دفعة فلو
ادعى مدع القطع بان الترتيب بين الرجلين لو كان واجبا لكان الامام ع متعرضاً لذكره فى الاخبار المسوقة لبيان خصوص الترتيب المعتبر
بين افعال الوضوء وكذا فى غيرها من الاخبار البيانية وغيرها المسوقة لبيان كيفية الوضوء من حيث الاجزاء والشرائط لم يكن دعواه بعيدة
وعن غير واحد من قدماء الاصحاب ومتاخريهم القول بوجوب تقديم اليمنى على اليسرى بل عن ظاهر الشيخ فى الخلاف نظراً الى عموم قوله بوجوب
الترتيب فى الوضوء فى الاعضاء كلها دعوى الاجماع عليه ويدل عليه ما رواه الكلينى ره فى الحسن كالصحيح عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله
قال وذكر المسح فقال امسح على مقدم رأسك وامسح على القدمين وابدأ بالشق الايمن وما رواه النجاشى باسناده عن عبد الرحمن بن محمد بن
عبد الله بن ابى رافع وكان كاتب امير المؤمنين ع انه كان يقول اذا توضأ احدكم للصلوة فليبدأ باليمين قبل الشمال من جسده وما روى عن
النبى ص انه كان اذا توضأ بدأ بميامنه ولكنك خبير بان تقييد الاخبار الخاصة المسوقة لبيان الترتيب فى كذا المطلقات الكثيرة الواردة فى
محل الحاجة فى مثل هذا الحكم العام البلوى فى غاية الاشكال فلا يمكن الالتزام به بمجرد ظهور لفظ الامر فى ارادة الوجوب فالتصرف فى ظاهر
الامر بحمله على الاستحباب اهون من تقييد مثل هذه المطلقات على ما يشهد به فهم العرف لان الالتزام باهمال هذه المطلقات الكثيرة او
احتفافها بقرائن حالية او مقالية او الالتزام بكونها مسوقة لبيان الحكم الظاهرى للمخاطبين دون التكليف الواقعى او غير ذلك مما يصحح
تأخير ذكر القيد ليس باهون من حمل الامر على الاستحباب هذا مع ان حمل هذه الروايات على الوجوب يستلزم ارتكاب التقييد فى نفسها
ايضا لمعارضتها ظاهراً بظاهر التوقيع المروى عن الطبرسى فى الاحتجاج الخارج من الناحية المقدسة فى جملة اجوبة مسائل الحميرى حيث سئل
عن المسح على الرجلين يبدأ باليمين او يمسح عليهما جميعا فخرج التوقيع يمسح عليهما جميعا فان بدأ باحديهما قبل الاخرى فلا يبدأ الا باليمنى و
مقتضى الجمع بين التوقيع والاخبار السابقة تقييدها به والالتزام بالتخيير بين المقارنة وتقديم اليمنى كما نسب اختياره الى بعض فضلاء
متاخرى المتاخرين ولكنك عرفت ان حمل الاخبار المقيدة على الاستحباب اهون فى مقام التصرف من تقييد مطلقات الباب بل لعل
فى التوقيع اشعاراً بذلك فالقول بعدم وجوب الترتيب واستحباب المقارنة او تقديم اليمنى اقوى ولكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه والله
العالم واذا قطع بعض موضع المسح من القدم مسح على ما بقى منه ولا ينتقل فرضه الى التيمم وقد ظهر لك وجهه فى مسئلة قطع اليد لاتحاد
مدرك المسئلتين وبما حققناه فى تلك المسئلة يظهر لك ما يقتضيه المقام من التفصيل وقد عرفت فيها انه لو قطع اليد من فوق المرفق
سقط وجوب غسلها لا وجوب الوضوء فكذا لو قطع قدمه من فوق الكعب سقط المسح على القدم ولو قطع من ابتداء الكعب فان قلنا
بوجوب مسح مجموع الكعب وعدنا اصالة يجب عليه مسح ما بقى منه والا فلا ووجهه ظاهر ويجب المسح على بشرة القدمين باجماعنا كما عن
المدارك وغيره نقله ويدل عليه اخبارنا المتواترة معنى ولا يجوز المسح على حائل يستر موضع الفرض من ظهر القدم من خف وغيره
مع الاختيار سواء ستر جميع موضع الفرض او بعضه بلا خلاف فيه ظاهراً الا فيما يستره شراك النعل وما يشبهه فان كلماتهم فيه مختلفة
حيث انه يظهر من بعض الاصحاب انه يستثنى من الحائل المسح على شراك النعل العربى قال فى محكى التذكرة يجوز المسح على النعل العربى وان
لم يدخل يده تحت الشراك وهل يجرى لو تخلف ما تحته او بعضه اشكال اقربه ذلك وهل يستحب الحاق ما يشبهه كالسير فى الخشب اشكال و
كذا لو ربط رجليه بسير للحاجة وفى العبث اشكال انتهى ويظهر من المحكى عن الذكرى ايضا ان حكم جواز المسح على النعل العربى مخالف
للاصل ثابت بالنص الخاص وربما استظهر ذلك من كل من خص الجواز بالمسح على النعل العربى دون غيره ولكن فى الاستظهار نظر اذ
الظاهر ان تخصيصهم الجواز بالنعل العربى لاجل انه لا يمنع من مسح ما يجب مسحه ولذا حمل الشيخ فى التهذيب المسح على النعلين الوارد
فى الاخبار على النعلين العربيين قال لانهما لا يمنعان وصول الماء الى الرجلين بقدر ما يجب من المسح نعم هذا الاستثناء لازم كل من

قال بان الكعب هو مفصل الساق والعظم المستدير الواقع فيه لما ورد فى الاخبار المستفيضة من ان عليا وكذا الباقر صلوات الله
عليهما مسحا على الكعبين ولم يبسطا الشراكين وفى صحيحة الاخوين عن ابى جعفر ع انه قال فى المسح تمسح على النعلين ولا تدخل يدك
تحت الشراك واذا مسحت بشىء من رأسك او بشىء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزأك اذ من المعلوم ان
معقد الشراك دون مفصل الساق فاذا لم يجب تبطينه تخلف ما تحته فلا بد من الالتزام بقيام مقام البشرة او القول بعدم وجوب
الاستيعاب من حيث الطول وقد عرفت ان الثانى لضعفه بل مخالفته للاجماع مما لا يقولون به فتعين الاول بل الظاهر ان القول
بدخول الكعب فى الممسوح مطلقا يستلزم ذلك لان الكعب على ما فسره معقد الشراك فلا بد من ستره بجزء منه فى المتعارف الذى ينزل
عليه اطلاق الصحيحة فما عن العلامة ره فى المنتهى من الاستدلال على عدم وجوب تبطين الشراك بانه لا يمنع مسح محل الفرض مناف
لما حكى عنه فيه من ايجاب ادخال الكعب فى المسح كما عرفت والذى يقتضيه التأمل انه لا يجوز المسح على الحائل مطلقاً من دون استثناء
شىء واما الاخبار المستفيضة فهى من اقوى الشواهد على ان الكعب هو قبة القدم وانه غير داخل فى الممسوح لا لمجرد ان التخصيص اولى
من سائر التصرفات المقتضية لرفع اليد عن ظواهر الادلة الدالة على وجوب مسح البشرة بل لاستفادة المطلوب من نفس هذه
الاخبار فان صحيحة الاخوين تنادى باعلى صوتها على ان النهى عن ادخال اليد تحت الشراك انما هو لاجل عدم الحاجة اليه وحصول
مسح مقدار الواجب بدونه لا لكونه حكماً تعبدياً شرعياً فان قوله ع فاذا مسحت بشىء الخ فى قوة التعليل لكفاية المسح على مقدم الرأس
وظاهر الرجل من دون استبطان الشراك وكذا ما روياه من فعل ابى جعفر ع فى حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله من انه
مسح رأسه وقدميه ببلل كفه لم يحدث لهما ماء جديداً وانه ع لم يدخل اصابعه تحت الشراك فانه من الواضح الذى لا يعتريه شبهة
لمن تأمل فى الرواية ان مسحه على النعل لم يكن لاجل الحكاية وبيان جوازه على خلاف الاصل لانه ع بعد ان فرغ من وضوئه استشهد
بالاية وفسرها الراوى الى ان قال ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشىء من رأسه او بشىء من قدميه ما
بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزأه وهذا يدل على كون عمله مطابقاً لمضمون الاية كما لا يخفى **تنبيه** قال فى الحدائق ان
ظاهر كلمة الاصحاب الاتفاق على ان من الحائل الذى لا يجوز المسح عليه اختياراً الشعر المختص فى الرجل بالبشرة قال بعض من متأخرى
المتأخرين بعد نقل ذلك عنهم وهذا الحكم مما لم اقف فيه على تصريح فى كلام القوم غير انهم الحقوا لفظ البشرة فى هذا الموضع ويمكن
ان يكون مرادهم الاحتراز عن الخف ونحوه لا الشعر كما هو الظاهر بحسب النظر لان المسح على الرجلين انما يصدق عرفا على المسح على
شعرها انتهى ثم نقل عن الشهيد فى الذكرى فى شرح عبارة المصنف ره استظهاره منها عدم جواز المسح على الشعر واختياره ذلك معللا
بانه هو الذى تقتضيه النص الدال على وجوب مسح الرجلين اذ الشعر لا يسمى رجلا ولا جزء منها وان الاصحاب لم يصرحوا بمنع المسح
على الشعر فى الرجلين لندور الشعر الحائل فيهما القاطع بخط المسح فاكتفوا باستفادته من لفظ البشرة فانها كالصريح ان لم تكنه
انتهى والذى تقتضيه الانصاف ان منع حصول امتثال الامر بمسح الرجلين مع وجود الشعر بل احاطته عليهما فضلاً عن الشعر الخفيف
مكابرة للوجدان وتكذيب لما اطبقت عليه كلمة العرف ارى انه لو امر المولى عبده بامرار يده على ساقه او ساعده او غيرهما من
اعضائه هل يخطر بباله ازالة الشعر او لا مقدمة للامتثال حاشاهم عن ذلك بل الشعر المخصوص بكل عضو يعد عرفا من توابع ذلك
العضو بل قد عرفت فى مسح الرأس ان من اقوى الادلة على كفاية مسح الشعر المختص بالمقدم كونه عرفا من توابعه وانسياق الذهن الى
مسحه من الامر بمسح مقدم الرأس الا انك خبير بان البحث عن كفاية مسح الشعر عن البشرة قليل الجدوى لان الشعر المخصوص بالرجل
على ما هو الغالب المتعارف ليس بحيث يوجب قطع خط المسح عن نفس البشرة بل يحصل مسح مقدار المسمى بامرار اليد لو مع وجود الشعر
ولعل هذا هو الوجه لاهمال العلماء رضوان الله عليهم ذكره فى خصوص المقام وعدم تصريحهم بقيامه مقام البشرة واما ما استظهر
من كلماتهم ففيه منع ظاهر بل الظاهر ان اقحام لفظ البشرة فى عبائر بعضهم ليس الا للتحرز عن المسح على ما يعد حائلا بنظر العرف كالخف
ونحوه لا الشعر كما يدل عليه تفريعاتهم كيف ولو كان مقصودهم من الحائل ما يعم الشعر لكان عليهم التنصيص فى مقام التمثيل دفعا
للاشتباه فكان التصريح به اولى من ذكر الخف وامثاله مع انه لم يصرح بذكره احد منهم ومن تعرض لذكره كالشهيد وبعض من تأخر
عنه بين متردد فى الحكم او مفت بنفى البأس عنه او قائل بما نعيته فكيف يمكن استظهار مثل هذا الفرع الخفى من اطلاق ذكر الحائل
او اقحام لفظ البشرة فى عبائر بعضهم مع ان الذهن لا يلتفت اليه الا بعد التنبيه وبعده ايضا يتردد فى ارادته من الاطلاق لو لم يجزم
بعدمه وما ذكره الشهيد ره وجها لعدم تصريحهم من ندرة ما نعيته من مسح مقدار الواجب ففيه انها انما تمنع التفات الذهن
اليه وارادته من اطلاق الحائل لا اهمال ذكره فى مقام التمثيل بعد التفات الذهن اليه وارادته من الاطلاق كما لا يخفى وقد يستدل

للجواز بعموم كل ما احاط به الشعر الخ و بخلو الاخبار عن التعرض لمانعية شعر الرجل من المسح مع غلبة وجوده فى الرجل وعموم الابتلاء بالحكم فهو دليل العدم ويتوجه على الاول منع العموم كما عرفت فى مسح الرأس وعلى الثانى منع ما نعيته من حصول مسح مقدار الواجب غالبا فلا يتم الاستدلال فالعمدة فى المقام ما ادعيناه من ان الشعر المخصوص بموضع المسح ليس من الحائل عرفا والا فلا يصح المسح على الحائل مطلقا الا للتقية او الضرورة اما عند التقية والضرورة فلا يجب مسح بشرة القدم جزما لعمومات ادلة التقية ونفى الضرر والحرج الشاملة للمقام بلا تأمل بل لا يجزى مع الالتفات للنهى المفسد للعبادة نعم لو مسح رجليه ولم يلتفت الى التقية او الضرورة الموجبة لتركه فالاقوى صحة وضوئه لما تقرر فى محله من ان مثل هذه العناوين الطارية المانعة من تاثير المقتضيات فى تنجز الخطابات الواقعية كالتقية والضرر والحرج لا تؤثر فى بطلان العبادة ما لم تؤثر نهيا فعليا متعلقا بها وكيف كان فالواجب عليه فى حال التقية تكليفا ووضعا انما هو مسح الخفين ولو لم تؤد التقية الا به بلا خلاف فيه ظاهرا كما عن غير واحد نقله بل ادعى عدم الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى الاجماع وعمومات اخبار التقية التى كادت تكون من ضروريات مذهب الشيعة المعتضدة بالقواعد العقلية والنقلية التى لا يمكن رفع اليد عنها الا بمخصص قوى غير قابل للتاويل خصوص خبر ابى الورد قال قلت لابى جعفر ع ان ابا ظبيان حدثنى انه راى عليا ع اراق الماء ثم مسح على الخفين فقال كذب ابو ظبيان اما بلغك قول على ع فيكم سبق الكتاب الخفين فقلت هل فيهما رخصة فقال لا الا من عدو تتقيه او ثلج تخاف على رجليك وظاهر هذه الرواية كغيرها من الاخبار الامرة بالتقية فى الوضوء والصلوة وغيرهما من العبادات كخبر على بن يقطين وغيره كون الفعل المأتى به تقية مجزيا عن الواقع لا مجرد الرخصة فى الفعل من حيث الحكم التكليفى وظاهر قوله ع او ثلج تخاف على رجليك جوازه مطلقا لكل ضرورة لشهادة السياق بوقوعه من باب المثال ولا يعارض هذه الرواية ما فى الصحيح عن زرارة قال قلت هل فى المسح على الخفين تقية قال ع ثلث لا اتقى فيهن احدا شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج قال زرارة ولم يقل الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن احدا لاختصاص الحكم بالامام ع كما يدل عليه فهم زرارة واما وجه اختصاصه به ع فلعله لانتفاء موضوع التقية بالنسبة اليه اما المعروفية مذهبه عند العامة او لكونه عندهم كاحد فقهائهم الذين يعملون بارائهم فلم يكن عليه فى مثل هذه المسائل الاجتهادية الا بيان مدرك حكمه لا تقليد فقهاء العامة واما شيعته عليه وعليهم السلام كان عليهم التستر خوفا من ظهور اضافتهم الى اهل البيت عليهم السلام ولا يخفى عليك ان فهم زرارة اختصاص الحكم بالامام ع مع اطلاق سؤاله مما يؤيد ما اشرنا اليه من عدم امكان التصرف فى عمومات الباب لا بمخصص قوى صريح الدلالة فى التخصيص وكذا لا يعارضها ما فى صحيحة زرارة قال لا تقية فى ثلث قلت وما هن قال شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج وكذا ما فى صحيحة هشام عن ابى عمر قال قال ابو عبد الله ع يا ابا عمر تسعة اعشار الدين فى التقية ولا دين لمن لا تقية له والتقية فى كل شئ الا فى ثلث شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج اذ ليس المراد من الصحيحين نفى التقية فى هذه الاشياء على الاطلاق قطعا لمخالفة اطلاقهما الاجماع والضرورة ضرورة انه لو دار الامر بين مسح الخفين او ضرب الاعناق لا يجوز الاقدام عليه ولا يرضى الشارع بفعله كما يدل عليه فحوى ترخيص الشارع بارتكاب المحاذير التى ربما يكون حرمتها اعظم فى نظر الشارع من ترك الصلوة فى مظان الهلكة فضلا عن ترك مباشرة الماسح للممسوح الذى يسوغ عند الحرج كما يدل عليه رواية عبد الاعلى المتقدمة فالمراد منهما والله العالم اما نفى اثارها الوضعية لا وجوبها من حيث الحكم التكليفى بمعنى ان المسح على الخفين المأتى به تقية ليس ممضا شرعا بان يكون جزء من الوضوء فيجب عليه اعادته بعد ارتفاع الضرورة ولا يصح الصلوة معه او ان المراد ان هذه الاشياء على حد سائر احكامهم مما يجوز اظهار التدين بها تقية ملاحظة للمصلحة النوعية من دون اناطتها بالضرر الشخصى او عدم اشتراطها بعدم المندوحة كما لعله هو الاقوى بالنظر الى ظواهر اخبار التقية او ان المراد عدم جواز التقية فى المسح على الخفين لانتفاء موضوعها وهى الضرورة الداعية اليها لاستقرار مذهبهم على ما نسب اليهم على التخيير بين مسح الخفين وغسل الرجلين فعدم مشروعية مسح الخفين على تقدير ثابته لتقيته بغسل الرجلين كما هو مقتضى مذهبهم اما لكون المتوضى متمكنا من تلبيس الامر عليهم بايجاد مسح الرجلين عند اختيار الغسل او لكون غسل الرجلين مقدما على مسح الخفين فى الرتبة عند التقية كما هو المشهور ~~يحتمل ان يكون مراد الامام ع نفى وجوب التقية فى هذه الثلثة لا الجواز بل لا يبعد دعوى ظهور الصحيح الاول فى ذلك فيكون التقية فيها كالتقية فى اظهار كلمة الكفر الا انه يجب على هذا التقدير تخصيصها بغير مورد الاجماع وهو صورة عدم تادى التقية الا بمسح الخفين وكذا الضرورة الشديدية فيما عداه~~ وكيف كان فهذه الاخبار لعدم امكان الاخذ بها واعراض الاصحاب عن ظاهرها بمعنى ترك العمل باطلاقها لا تعارض الرواية المتقدمة هذا مع ان المعارضة بينهما من قبيل تعارض النص والظاهر لان رواية ابى الورد نص فى جوازه فى الجملة وهذه الاخبار لا تنافيها الا من حيث الاطلاق بعد حمل النهى فيها على حقيقته ومن المعلوم ان اصالة الحقيقة لا تزاحم الدليل فضلا عن اصالة الاطلاق المتفرعة عليها فيجب الجمع بينهما بارتكاب التاويل فى الظاهر بالنص وحيث

لا تدل رواية ابى الورد الا على الايجاب الجزئى يجب الاقتصار فى رفع اليد عن الاطلاقات على القدر المتيقن الذى انعقد الاجماع عليه وهو ما اذا لم تتاد التقية الا بالمسح ولعل هذا هو الوجه لما ذهب اليه المشهور على ما نسب اليهم من تقديم غسل الرجلين على مسح الخفين عند الدوران فى مقام التقية لا ما ذكره بعضهم من ان الغسل اقرب الى مطلوب الشارع لامكان الخدشة فيه بعدم التسليم نعم يمكن الاستدلال له باطلاق امر الامام ع فى خبر على بن يقطين بغسل رجليه تقية بل وكذا يمكن الاستدلال له باطلاق الامر بغسل الرجلين فى رواية ابى بصير عن ابى عبد الله ع المحمولة على التقية اذ الظاهر انه ع اوجب عليهم غسل الرجلين لاجل التقية لا ان الامر صدر منه تقية من المخالفين لا لمجرد مخالفته للاصل المعتمد عليه عند العقلاء من حمل اللفظ على ارادة معناه الحقيقى واقعا ما لم ينكشف خلافه بل لما اشرنا اليه فيما تقدم من معروفية مذهب الامام ع عند اولى الشوكة الذين كان على الامام ع التقية منهم كما يظهر ذلك بالتتبع فى احوالهم حيث انهم كانوا يختبرون من يتهم بالتشيع بوضوئه فالقول بتقديم الغسل على المسح عند الدوران اقوى هذا مع ان الاحتياط فى مثل المقام مما لا ينبغى تركه بل لا يبعد القول بوجوبه اما للقول بكونه هو المرجع عند دوران الامر بين التعيين والتخيير او للالتزام بكون الشك فيه فى المكلف به اعنى مصداق الطهور الذى هو شرط للصلوة لا فى التكليف وان كان فى كليهما تامل ومما ذكرنا ظهر لك انه لو ترك غسل الرجلين حال التقية مع الامكان وكذا مسح الخفين لو لم تتاد التقية الا به لم يصح وضوئه لان ظاهر الاوامر بدلية الفعل المأتى به تقية عن المسح الواقعى فيفسد الوضوء بتركه سواء مسح بشرة القدم ح ام لا لان مسح البشرة لاجل تعلق النهى الفعلى بفعله لا يكون جزء من العبادة فيكون كتارك الجزء الذاتى كما هو ظاهر ويظهر من عبارة المصنف ره حيث جعل التقية قسيما للضرورة انه لا يعتبر فى جواز التقية عدم المندوحة فيجوز الوضوء تقية فى محضر المخالفين مع التمكن من ايجاده تام الاجزاء والشرائط بالتاخير او التستر عنهم فلا يكون التقية عن المخالف على حد سائر الضرورات المبيحة للمحظورات بقدرها فيكون امرها اوسع من غيرها وفاقا لتصريح غير واحد من الاعلام بل ربما يستشم من بعض عباراتهم كونه مسلما عندهم خلافا للصريح بعض وظاهر اخرين وهم المتمسكون للجواز بادلة الحرج واستدل المانعون بانتفاء الضرر مع المندوحة فيزول المقتضى ويرده عدم انحصار المدرك بقاعدة نفى الضرر بل المعتمد انما هو اخبار الباب وظاهرها جواز التقية مطلقا وتقييدها بعدم المندوحة مما لا دليل عليه بل الادلة ناطقة بخلافه حيث ان ظواهر اكثر اخبار التقية ان مجرد وقوع العبادة بمحضر العامة مقتض لوجوب التقية مطلقا من دون اشتراط بشئ اخر مثل ما رواه العياشى بسنده عن صفوان عن ابى الحسن ع فى غسل اليدين قلت له يرد الشعر قال ع ان كان عنده آخر فعل بعنى الا فلا من يتقيه اذ لا يمكن تقييده بما اذا كان ذلك الاخر ملازما له فى تمام الوقت ولم يتمكن من طرده او التستر عنه وكذا غيره من الاخبار الامرة بالصلوة معهم والحضور فى مجامعهم الدالة على الحث العظيم على الصلوة مع المخالفين ووعد الثواب عليها حتى ورد ان الصلوة معهم كالصلوة مع رسول الله ص الى غير ذلك من الاخبار التى لا يمكن ارتكاب التقييد فيها بما اذا لم يتمكن من ايجاد صلوته فى جميع وقتها الا فى مكان يجب فيه التقية بل لا يبعد دعوى صراحة غير واحد من الاخبار فى ان الامر فى التقية اوسع من ذلك نعم يظهر من غير واحد من الاخبار اناطة الاذن فى التقية بالضرورة كرواية البزنطى عن ابرهيم بن هاشم قال كتبت الى ابى جعفر الثانى ع اسئله عن الصلوة خلف من تولى امير المؤمنين ع وهو يمسح على الخفين فكتب لا تصل خلف من يمسح على الخفين فان جامعك واياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة معهم فاذن لنفسك واقم الخ وفى رواية معمر بن يحيى كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية وبمعناها غيرها وظاهرها كونها مسوقة لبيان ضابط التقية ومدارها نفيا واثباتا وفى المرسل المحكى فى الفقه الرضوى عن العالم لا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق به وبدينه وورعه والاخر من تتقى سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة وعن دعائم الاسلام بسنده عن ابى جعفر ع لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا ويشار اليكم فصلوا فى بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلوتكم معهم تطوعا ولكن الذى يقتضيه الجمع بين الاخبار حمل الضرورة المعتبرة فى مشروعيتها على الضرورة العرفية حال العمل لا الضرورة المطلقة لما عرفت من عدم امكان تقييد الاخبار السابقة بها بل ومنافاته للتسهيل الذى عليه ابتناء شرع التقية لان الالتزام بالتخلص بنفسه ضيق وحرج مع ان اعمال الحيلة وبذل الجهد فى التفصى حال العبادة غير معروف عن المعاصرين للائمة ع فالقول باشتراطها بعدم المندوحة مطلقا ضعيف نعم لا بد من الالتزام باشتراطها بعدم تمكنه من ايجاد الفعل الصحيح الواقعى حين ارادة امتثال الامر بمعنى عدم تمكنه فى زمان صدور الفعل منه ومكانه الا من ايجاده على وجه التقية بل نفى الريب عنه غير واحد بل يظهر من بعض انه لا خلاف فيه فى اعتبار عدم المندوحة وعدمه انما هو بالمعنى الاول واما اعتبار عدم المندوحة بهذا المعنى فمما لا خلاف فيه ويؤيد كلامه ان عدم المندوحة بهذا المعنى بحسب الظاهر من مقومات موضوع التقية عرفا مع انه لا مقتضى لتقييد الاوامر الواقعية بغير الفرض لان المفروض ان التقية

لا تنافيها فلو تمكن حال الوضوء من تلبيس الامر عليهم على وجه لا ينافي التقية يجب عليه ذلك ولا يجزيه موافقتهم ح جزما لما عرفت من
انا الحقناها بالضرورة الفعلية بمقتضى الاخبار المقيدة هذا مع امكان ان يقال انه لا يكاد يستفاد جوازها في الفرض من مطلقات الاخبار
فضلا من غيرها لانصرافها عن مثل الفرض بل لا يتوهم المخاطب بهذه الاخبار الاجوازها في غير الفرض لما ارتكز في الذهن من ان الواقعي والمطلوب النفس الامري انما هو مسح الرجلين واما ما عداه فانما سوغه العجز فلا يجوز مع التمكن الفعلي من فعله هذا اذا التفت
الى امكان التفصي واما اذا لم يلتفت او خاف من اعمال الحيلة في ايجاد الفعل الصحيح فلا اشكال في كفاية ما اتى به عن الواقع
لاطلاقات الادلة الشاملة للفرض بلا تامل وبما ذكرنا ظهر لك ان الاقوى انه لا يجوز له الحضور في مجامعهم ومجالسهم عند اراده
فعل الوضوء او الصلوة لا لضرورة عرفية مقتضية لذلك ولو مثل حسن المعاشرة او اظهار المودة الموجبة للامن من ضررهم بملاحظة
المصلحة النوعية وقد يتوهم جوازه بل رجحانه مطلقا نظرا الى اطلاق بعض الاوامر التي تقدمت الاشارة اليها الدالة على الحث العظيم
على الصلوة مع المخالف ووعد الثواب عليها الظاهرة في استحبابها في حد ذاتها فتكون الضرورة حكمة للحكم لا علة له ويدفعه
ما عرفت من وجوب دفع اليد عن هذا الظاهر بمقتضى الاخبار المتقدمة هذا مع ما في دعوى ظهورها في حد ذاتها في الاستحباب مطلقا
من المنع لقوة احتمال ورود الاخبار الامرة بالحضور في مجامعهم مورد الغالب حيث ان الاشخاص المعاصرين للائمة عليهم السلام غالبا كانوا
مضطرين الى مخالطتهم ومعاشرتهم كي لا يعرفوهم بالرفض والتشيع فيؤذوهم والامام عليه السلام بين لهم ما يترتب على فعلهم من الاجر والثواب
كي لا تشمئز طباعهم بمقتضى جبلتهم من حضور مساجدهم والصلوة معهم فيؤدي ذلك الى ترك الحضور والاختلاط الكاشف عما في
نفوسهم من الرفض والاستنكار فلا تعم هذه الاخبار من لم يكن في معرض هذه التهمات كما انه لا تدل على جواز الصلوة معهم عند
ارتفاع شوكتهم وذهاب سلطانهم وانقراض عصرهم بحيث لم يبق منهم الا الاذلون لانصرافها عن مثل الفرض جزما والحاصل ان
المستفاد من مجموع الاخبار ان عبادات كل من الجأته التقية الى ايجادها على وجه غير مشروع ممضاة شرعا الا ان الامضاء منحصر في حق
من لا مجال له الا التقية فجوازها منوط بالضرورة حال الفعل بان يكون ايقاعه موافقا المذهب المخالف لاجل خوف الضرر لا الضرورة
المطلقة نعم لا يعتبر في مشروعيتها خوفه من خصوص من يتقي منه او في خصوص الواقعة الشخصية بل يكفي فيها احتمال كون ترك التقية في
خصوص المورد مؤديا الى التضرر في سائر الموارد كما اذا صار ترك التقية في هذا المورد موجبا لعدم تمكنه من التقية في موارد الحاجة ويدل
على ذلك مضافا الى عمومات الادلة الشاملة للفرض قوله ليس منا من لم يجعل التقية شعاره ودثاره مع من يامنه لتكون سجية له مع من يحذره
ولا ينافيها ظهور بعض الاخبار المتقدمة في خلافها لان ظهوره في الخلاف بدوي يرتفع بالتامل في نفسه فضلا عما يقتضيه الجمع بينه وبين
معارضاته والله العالم وهل التقية من غير المخالفين بحكم التقية من المخالفين في كون امرها اوسع من سائر الضرورات ام هي على حد غيرها
من الضرورات المبيحة للمحظورات فيشترط جوازها بعدم المندوحة في مجموع الوقت او في الجزء الذي يوقعه فيه مع الياس من التمكن منه
فيما بعده او مطلقا على التفصيل والخلاف في اولي الاعذار وجهان احوطهما الثاني بل لا يخلو القول به عن قوة لان شيوع التقية من المخالفين
ومعهوديتها في زمان الائمة عليهم السلام يمنع من استفادة ارادة العموم من اخبار الباب والله العالم بالصواب وقد يستدل لكفاية المسح
على الخف للضرورة مضافا الى الرواية السابقة والاجماعات المحكية بعموم الاية الدالة على نفي الحرج في الدين وفيه انه اعم من ايجاب المسح
ومن سقوطه ومن التيمم الا ان يوجه دلالتها بخبر عبد الاعلى مولى ال سام قال قلت لابي عبد الله ع عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي
مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه ولكن في
التوجيه نظر اذ ليس المسح على الخف عرفا من نظائر المسح على المرارة لكون المسح على المرارة لاجل اتصالها بالرجل وشدة لصوقها بها وتعسر
نزعها عنها بمنزلة المسح على الرجل بنظر العرف فيكون المسح عليها من المراتب الميسورة الثابتة للمامور به بنظر العرف ولعله لذا احال الامام
معرفة حكمه الى كتاب الله عز وجل واما المسح على الخف فهو امر اجنبي عن المامور به بنظر العرف اذ ليس المسح عليه في بادي الراي الا كالمسح على
جسم خارجي فلا يمكن استفادة وجوبه من الاية بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر لك انه لا يمكن الاستدلال لاثبات وجوبه وكفايته عن مسح
البشرة بقاعدة الميسور ايضا ولا بقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله وقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم ولا بفحوى اخبار الاقطع ولا
الجبائر فان شيئا منها لا يساعد على اثبات وجوب المسح على الخف فالعمدة في المقام انما هي الرواية المتقدمة المعتضدة بالاجماعات المحكية
وعدم ظهور مخالف صريح في المسئلة نعم لا باس بذكر الامور المتقدمة في مقام التاييد ودفع توهم انتقال الفرض الى التيمم كما في المدارك
احتماله وان كان في كفايتها لدفع هذا الاحتمال ايضا تامل وبهذا ظهر لك ان الحاق ضيق الوقت بالضرورة في جواز المسح على الخفين
في غاية الاشكال لان تعميم الضرورة بحيث تعم ضيق الوقت ودعوى استفادة حكمها على الاطلاق من الرواية قابلة للمنع فان ثبت في المسئلة

اجماع فهو والا فمقتضى الاحتياط اللازم وجوب الجمع بين المسح عليهما والتيمم لان وجوب احد الامرين معلوم بالاجماع اذ الظاهر انه لا يجوز
تركهما معا عند ضيق الوقت فما لا يلتزم به احد فيجب الجمع بينهما تحصيلا للبراءة اليقينية الا ان يقال انه يستفاد من امر الشارع بمسح
الخفين للضرورة ان المسح عليهما ليس امرا اجنبيا عن ماهية المامور كما يتوهمه العرف في بادي النظر بل هو من مراتبه الميسورة التي لا تسقط
بمعسوره فيدل على وجوبه في ضيق الوقت قاعدة الميسور وغيرها من الامور التي تقدمت الاشارة اليها او يقال انه يمكن اثبات وجوب
سائر اجزاء الوضوء ما عدا مسح الخفين ببعض الادلة المتقدمة فيتعين المسح على الخف لعدم القول بالفصل وفيه تامل والله العالم
واذا زال السبب المسوغ للمسح على الخف اعاد الطهارة للغايات التي اراد ايجادها بعد زوال السبب على قول نسبه في المدارك الى
الشيخ وجماعة ممن تاخر عنه واما الغايات الواقعة حال وجود السبب المسوغ فقد سقط اوامرها بحصول امتثالها في ضمن الفرد
الاضطراري لان الفرد الاضطراري كالفرد الاختياري مقتض للاجزاء عقلا فلا اشكال بل لا خلاف في عدم وجوب اعادتها
في الوقت فضلا عن قضائها في خارجه فلا يعقل وجوب اعادة الطهارة لاجلها حتى يقع الخلاف فيها فالخلاف انما هو في اعادتها
للغايات المتاخرة نعم قد يلوح من المحكي عن المحقق الثاني في بعض فوائده التفصيل في وجوب الاعادة للصلوة التي صلاها تقية
بانه ان كان متعلق التقية مادونا فيه بخصوصه كغسل الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلوة فانه اذا فعل على الوجه المأذون
كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة من فعله التفاتا الى ان الشارع اقام ذلك الفعل مقام المامور به حين التقية
فكان الاتيان به امتثالا يقتضي الاجزاء فلا يجب الاعادة ولو تمكن منها على غير وجه التقية قبل خروج الوقت ولا اعلم في
ذلك خلافا واما اذا كان متعلقها مما لم يرد فيه نص على الخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال
بالموالاة فيجب الحكم بالاجزاء ايضا بالسابق كما يراه بعض العامة فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف واظهار
الموافقة لهم ثم ان امكن الاعادة في الوقت بعد الاتيان وجبت ولو خرج الوقت نظر في دليل القضاء فان وجد قيل به لان
القضاء انما يجب بفرض جديد ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم الاعادة مطلقا نظرا الى ان الماتي به وقع شرعيا فيكون
مجزيا على كل تقدير ورده بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة لهم مع الحاجة انتهى كلامه
رفع مقامه ولكنك خبير بان هذا التفصيل في الحقيقة ليس منافيا لما ادعيناه من عدم الخلاف في ان صلوته الماضية مع الطهارة
الناقصة ممضاة شرعا ولا يجب عليه اعادتها ولا اعادة الطهارة لاجلها وانما خلافه في تشخيص الصغرى حيث انه قده زعم
ان عمومات اخبار التقية لا تدل الا على وجوب اظهار الموافقة لهم في العمل واما كون الماتي به فردا اضطراريا للعبادات
الواقعية حتى يسقط به اوامرها فلا وفيه انه ان اراد من العمومات الموجبة للتقية ما دل على نفي الحرج والضرر في الشريعة
او ما دل على وجوب التقية لحفظ ما يجب عليه حفظه فالتفصيل حسن جدا ولكن بعد تقييد موضوع وجوب الاعادة بما اذا اخل
المتقي لاجل التقية بجزء او شرط غير مشروط بالاختيار كما لا يخفى وجهه الا انه يتوجه عليه ح عدم انحصار مدرك الحكم في مثل
هذه العمومات فان مفاد غير واحد من الاخبار هو الرخصة في ايجاد متعلق التقية ودفع منع المتعلق به لولا التقية مطلقا
سواء كان المنع المتعلق به لذاته او لاخلاله بواجب مشروط بعدمه ولازم عموم رفع المنع رفع مانعية ما صدر تقية من حصول ما هو
مشروط بعدمه ومقتضاه صحة عبادة المتقين ومضي اعمالهم التي اخلت التقية بشيء من اجزائها وشرائطها فمنها الاخبار المستفيضة
التي تقدم بعضها المصرح فيها بان التقية في كل شيء الا في شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج فان مقتضى عموم قوله ع
التقية في كل شيء خصوصا بقرينة استثناء مسح الخفين ومتعة الحج جواز ارتكاب كل محظور لاجل التقية سواء كان منع الشارع
منه لولا التقية لاجل ذاته كشرب المسكر وترك الصلوة والحج وغيرها من المحرمات النفسية او لاجل اخلاله بواجب مشروط بعدمه
كالتكتف في الصلوة والوضوء بالنبيذ وكذا غسل الرجلين ومسح الخفين الى غير ذلك من المحرمات الغيرية وثبوت الرخصة
في ارتكاب المحرمات الغيرية بمعنى نفي حرمتها الغيرية كما هو مقتضى العموم يستلزم رفع ما نعيته من حصول الغير فان رفع المنع
عن التكتف في الصلوة وكذا الوضوء بالنبيذ وغيرهما من الامثلة يستلزم عقلا صحة الغير المشروط بعدم شيء منها من غير
فرق بين ان تستفاد الرخصة من العموم او من دليل خاص نعم لنا كلام في مثل الوضوء بالنبيذ يشبه كلام المحقق من عدم تعقل
الرخصة فيه سياتي التنبيه عليه في اخر المبحث **فان قلت** لا يستفاد من هذه الروايات الا جواز الصلوة متكتفا وكذا الوضوء بالنبيذ
تقية واما صحة الصلوة المشروطة بعدم التكتف والطهارة فلا لامكان ان يكون منشا الجواز جواز ترك المشروط لا ايجاده
فاقدا للشرط حتى يستلزم فعله الاجزاء **قلت** ما ذكرت مرجعه الى منع العموم وتخصيص الرخصة المستفادة من العمومات بارتكاب

المحرمات النفسية كترك الصلوة والصوم وشرب المسكر وقد عرفت ان المتبادر من العموم خلافه بعد استثناء مسح الخفين ومتعة الحج فانه بقرينة الاستثناء كاد يكون نصا فى المدعى اذ لا حرمة فى مسح الخفين وترك متعة الحج فى غير مقام التقية فضلا عن مقام التقية والضرورة الا لاخلالها بماهية الوضوء والحج الواجبين فتجويز التقية فيهما معناه رفع اعتبارها فى الماهية المامور بها واستثنائهما من مورد الجواز دليل على عموم المستثنى منه كما هو ظاهر وارادة خلاف الظاهر من المستثنى كما عرفت فيما سبق لا ينافى دلالتها على المدعى كما لا يخفى **ومنها** قوله ع التقية فى كل شئ يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله فان ظاهره ان التقية توجب رفع المنع الشرعى الثابت فى كل شئ بحسبه نفسيا كان او غيريا ولازمه الرخصة فى ايجاد الصلوة مستدبر القبلة فى مقام امتثال امرها حال التقية **لا يقال** ان الذى احله الله انما هو ترك الصلوة المسبب عن ترك شرطها الذى كان حراما لاجل ترك الشرط حتى ينافى اطلاق شرطيته **لانا نقول** الاضطرار انما تعلق اولا وبالذات بترك الشرط فهو الذى احله الله ورخص فيه ورفع منعه الغيرى الثابت له حال الاختيار ولازمه انتفاء شرطيته كما هو ظاهر **ومنها** ما فى موثقة سماعة من امره ع باتمام الصلوة مع المخالف على ما استطاع معللا بان التقية واسعة وليس شئ من التقية الا وصاحبها ماجور ان شاء الله فان مقتضى التعليل بوسعة التقية جواز اداء كل عمل على وفق التقية وكونه ممضا شرعا وصاحبه ماجورا كما فى الصلوة مع المخالف هذا مع ان فى قوله ع التقية واسعة كما ورد فى غيرها من الاخبار ايضا اشعارا بذلك لان وجوب موافقة العامة فى تكاليفهم وعدم كفايتها عن الواجبات الواقعية المستلزم لوجوب تداركها بعد زوال العذر ينافى التوسعة كما هو ظاهر وكيف كان فلا ينبغى التامل فى ان مفاد اكثر اخبار التقية جواز ايجاد الافعال المامور بها فى الشريعة على وفق مذهب العامة تقية ولازمه الاجزاء كما عرفت غير مرة فلا ريب فى عدم وجوب اعادة الاعمال الواقعة حال التقية من دون فرق بين ان يكون متعلق التقية مما ورد فيه نص على الخصوص ام لا وانما الاشكال والخلاف فى وجوب اعادة الوضوء الصادر تقية بل مطلق الوضوء الناقص بعد زوال السبب لاجل الغايات المتاخرة فقد عرفت القول بوجوب الاعادة عن الشيخ وجماعة ممن تاخر عنه وفى الجواهر اختاره فى المعتبر والمنتهى وعن المبسوط والتذكرة والايضاح وبعض متاخرى المتاخرين وهو ظاهر كاشف اللثام **وقيل** لا يجب لا لحدث واختاره فى الحج والذكرى والدروس وجامع المقاصد والمدارك والمنظومة كما عن الجامع والروض بل بما قيل انه المشهور وفى التحرير فى الاعادة نظر وفى القواعد اشكال وكيف كان فالاقوى فى النظر الثانى لكونه مامورا بذلك والامر يقتضى الاجزاء وللاستصحاب الصحة ولما دل على ان الوضوء لا ينقض الا الحدث وارتفاع الضرورة ليس منه ولانه حيث ينوى بوضوئه رفع الحدث يجب حصوله لقوله ع لكل امرئ ما نوى انتهى والتحقيق انه ان استظهرنا من الادلة ان الوضوء الناقص الذى ياتى به لتقية او ضرورة بعينه هو الماهية التى امر الله بها لازالة الحدث فيكون الماتى به من مصاديقها الواقعية التى يرتفع بها الحدث حين الضرورة او قلنا بانه يستفاد منها بدليته عن الوضوء التام فى جميع اثاره ولوازمه فالاقوى بل المتعين هو القول الثانى بل لا وجه للقول الاول اصلا ضرورة ان زوال سبب التقية ليس من نواقض الوضوء والا لوجب النقض به لو كان مسبوقا بوضوء تام كما هو ظاهر ولا يجوز الاستدلال على هذا التقدير باطلاق الاية الامرة بالوضوء عند ارادة الصلوة لاختصاصها بغير المتطهر اجماعا كما انه لا يجوز التشبث بذيل القاعدة المقررة من ان الضرورة تتقدر بقدرها لان مقتضاها عدم جواز الاتيان بالوضوء العذرى بعد زوال العذر لا عدم جواز ايقاع الغايات المشروطة بالطهارة بعد زوال العذر كما هو ظاهر **وان قلنا** بانه لا يستفاد من الادلة الا الاذن فى امتثال الامر بالوضوء حال الضرورة بهذا الوضوء الناقص واما كونه مؤثرا فى رفع الحدث فلا بل غاية مفاد الادلة كونه مبيحا للصلوة ومسقطا للامر المقدمى المتعلق بالتطهير كالتيمم بناء على عدم افادته للطهارة فالاقوى هو القول الاول لما ثبت بالكتاب والسنة والاجماع من انه لا صلوة لمن تمكن من التطهر الا بطهور فالطهارة شرط للصلوة مطلقا الا فى حق من تعذر فى حقه التطهير كدائم الحدث والمضطر الذى يجب عليه التيمم او الوضوء الناقص لو قلنا بعدم ارتفاع الحدث بهما فيجب على القادر احرازها حال الصلوة كغيرها من الشرائط ولا يكفى فيه مجرد احتمال حصولها بالوضوء الناقص كما هو واضح ولا ينفع لاثبات وجودها استصحاب بقاء اثر الوضوء السابق اعنى جواز الدخول فى الصلوة اذ لا يثبت به الطهارة الواقعية التى هى شرط للصلوة حال التمكن كاستصحاب جواز الصلوة فى ثوب صلى فيه تقية ولم يعلم بكونه مما يؤكل لحمه او استصحاب جواز الصلوة الى الجهة التى صلى اليها تقية لو شك فى كونها واقعية الى غير ذلك من الموارد هذا مع ان الشك انما هو فى مقدار تاثير الوضوء الناقص لا فى رفع الاثر الموجود وقد تقرر فى الاصول ان الاستصحاب فى مثل المقام ليس بحجة والظاهر ان المراد من استصحاب الصحة فى العبارة المتقدمة عن الجواهر هو هذا الاستصحاب الذى عرفت ضعفه وكذا التمسك بقاعدة الاجزاء لا يجدى فى المقام اذ لا كلام فى كون الماتى به مسقطا

للامر المنجز الذى قصد بفعله امتثاله وانما الكلام فى كونه مانعا من توجيه الخطاب بالتطهير لاجل الغايات التى لم يكن لاجلها مامورا بهذا الوضوء الناقص ومن المعلوم انه لا يتوجه الامر بالوضوء الناقص اذا فرضنا انه لا يؤثر فى التطهير الا بعد تنجز الامر بشئ من غاياته التى لا يمكن التوصل اليها الا بالوضوء الناقص والا فلو امكن التوصل اليها بالوضوء التام لم يعقل كون الامر بها مقتضيا لايجاب الوضوء الناقص الذى هو بدل اضطرارى فلا يكون الوضوء الناقص بالنسبة الى الغايات التى لا يتوقف حصولها عليه مامورا به حتى يقال ان الامر يقتضى الاجزاء ولا ينافى ذلك ما قويناه من عدم اشتراط صحة الوضوء الصادر تقية بعدم المندوحة ولا القول بجواز البدار لاولى الاعذار مطلقا اذ بعد فرض كون وجوب الوضوء غيريا وكون الوضوء الناقص بدلا اضطراريا من دون ان يكون مؤثرا فى التطهير الحقيقى انما يلاحظ جواز البدار وعدم اشتراط عدم المندوحة بالنسبة الى غايته التى اثرت فى طلبه لا نفسه ففى جواز البدار ان المكلف مخير فى ايجاد صلوته فى كل جزء من اجزاء الوقت فلو اختار فى مقام الامتثال ايجادها فى جزء يتوقف حصولها فى ذلك الجزء على الوضوء الناقص يصح وضوءه والا فلا لكونه مامورا به فى الاول وهو يقتضى الاجزاء دون الثانى نعم لازم هذا المذهب الالتزام بجواز الدخول فى الصلوة التى توضأ لاجلها بعد زوال السبب لو لم يتأخر دخوله فى الصلوة عن زمان زوال السبب بمقدار يمكن التطهير فيه الا ان يمنع جواز المبادرة فى مثل الفرض بدعوى انصراف الادلة عن مثله كما ليس بالبعيد فان وضوح كون الوضوء الناقص عذريا مما يهون الامر فى التفصى عن مثل هذه الالزامات كما لا يخفى وكيف كان فقاعدة الاجزاء لا تقتضى الا كون الماتى به مسقطا للامر الغيرى الذى قصد امتثاله لا الاوامر الغيرية المتولدة من الغايات الاخر فان سقوط تلك الاوامر موقوف على كون الماتى به موجبا لتحقق الماهية التى يتوقف عليها سائر الغايات كما عرفت تحقيقه فى مبحث النية وكونه كذلك فيما فيه اول الكلام ثم لا يخفى عليك انه لو لم يثبت كون الوضوء الناقص كالتام رافعا للحدث ليس للمتوضى قصده فضلا عن ان يجب حصوله وليس معنى قوله لكل امرئ ما نوى ان كل ما يقصده المرء بفعله يترتب عليه ولو لم يكن من اثاره اذا عرفت ما ذكرناه ظهر لك ان المتبع انما هو مستند الحكم فان استفيد منه كون الوضوء الناقص بدلا اضطراريا من الوضوء التام مطلقا او استفيد منه كونه فردا حقيقيا للماهية الوضوء التى عرفت فى محلها ان من لوازمها رفع طبيعة الحدث لو صادفت محلا قابلا للرفع فهو والا فمقتضى الاحتياط اللازم اعادة الوضوء بعد زوال السبب فنقول ظاهر جميع الادلة الدالة على وجوب الوضوء الناقص على اولى الاعذار بل صريح اكثرها ان الفعل الماتى به حال الضرورة مصداق حقيقى وفرد واقعى لماهية الوضوء ولعله من الامور الواضحة عند المتشرعة المغروسة فى اذهانهم ولذا ينوى المكلف بمجرد الاطلاع على الحكم الشرعى بفعله امتثال الامر الواقعى ولا يلتمس فى تعيين وجه الفعل دليلا اخر ولذا استدل شيخنا الاكبر قده فى جواهره على المطلوب بانه ينوى بوضوئه رفع الحدث فيجب حصوله اعتمادا على ان صغراه من البديهيات التى لا يحتاج اثباتها الى اقامة البرهان الا ترى انه لا يشك احد فى ان الاقطع الرجل وضوؤه الواقعى الذى يرتفع به حدثه هو ما يؤديه على وفق تكليفه فلو تجدد له رجل بقدرة الله نعم لا يقتضى ذلك الا تغير كيفية وضوئه لا رفع اثر وضوئه السابق لان تجدد الرجل ليس من نواقض الوضوء كما هو ظاهر وكذا رواية عبد الاعلى وغيرها من اخبار الباب حتى مثل قوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور ليس مفادها الا وجوب ايجاد الماهية الواقعية التى اثرها رفع الحدث بهذه الكيفية امتثالا للامر الواقعى فلا ينبغى التردد فى ان مفاد الادلة كون الوضوء العذرى محصلا للطهارة التى هى شرط للصلوة وغيرها من الغايات فيجب حصولها بفعله ولا يرفعها الا الحدث وان شئت مزيد اذعان فلاحظ الاخبار الخاصة الواردة فى التقية الا ترى ان السائل حين سئل الامام ع فى غسل اليدين اترد الشعر فاجابه الامام ع ان كان عنده آخر فعل او سئل عن انه هل فى مسح الخفين رخصة فقال ع لا الا لتقية او ثلج تخاف على رجليك الى غير ذلك من الاخبار الخاصة هل يتوهم من هذه الاخبار الا كون الماتى به وضوءا واقعيا يترتب عليه جميع اثاره فالاقوى عدم وجوب الاعادة بعد زوال السبب لكن القول الاول احوط كما لا يخفى وجهه وليعلم ان ما ذكرناه انما هو بالنسبة الى الموارد التى دلت الادلة الشرعية على وجوب ايقاع الماتى به بعنوان كونه وضوءا واقعيا امتثالا للامر الواقعى كجميع الموارد التى تقدمت الاشارة اليها واما لو لم يكن مفاد الادلة ذلك كما لو توضا بالخمر تقية فلا فان شيئا من الادلة لا يساعد على صحته ورافعيته للحدث واما عمومات اخبار التقية فليس مفادها جواز ايقاعه بهذا العنوان ولا ينافى ذلك ما تقدم فى رد المحقق الثانى بيان ذلك ان مفاد عمومات اخبار التقية كقوله ع التقية فى كل شئ يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله كما عرفت فيما سبق ان التقية سبب لاباحة المحرمات ورفع المنع الثابت فى الشريعة عنها سواء كان متعلق التقية بنفسه من المحرمات كشرب المسكر وترك الصلوة والصوم او لاجل افضائه الى الاخلال بشرط واجب كالتكتف فى الصلوة او ترك مسح الرجلين فى الوضوء فانه حرام لا لذاته ولا لاجل كونه اخلالا بالوضوء

من حيث كونها شرطاً للصلوة الواجبة واما حرمته من حيث التشريع فليست مما يبيحه التقية اذ لاضرورة فى القصد وايجاد صورة الوضوء لغرض عقلائى كما فى الفرض غير محرم فالمحرم الذى يبيحه التقية انما هو الاقتصار فى امتثال الامر بالصلوة بفعلها فاقدة للشرط لان فعلها بلا شرط كتركها رأساً محرم فالتقية يبيح فعلها بلا شرط اذا كان معلقها ترك الشرط ولا نعم انتفاء الشرطية ح كما عرفت فيما سبق فعلى هذا يكون الفرد المأتى به تقية من المصاديق الحقيقية لمهية الصلوة التى تعلق بها امر الزامى فيقصد بفعله امتثال الامر بالصلوة ويترتب عليه جميع ما هو من آثار مهية الصلوة مثل الاجزاء وغيره الا ان مثل هذه الادلة العامة لا تدل الا على صحة التكاليف المستقلة النفسية التى يترتب على تركها او الاخلال بشئ من اجزائها وشرائطها محذور مخالفة الواقع واما صحة المقدمات الصادرة تقية بحيث يترتب عليها آثارها الخاصة فلا اذ لم يتعلق غرض الشارع من الامر بها بحصولها لذاتها فلا يترتب على الاخلال بها الا محذور مخالفة المشروط فالرخصة المستفادة من هذه الادلة لا تدل الا على رفع هذا المنع الغيرى فهو لا يدل الا على صحة الغير وانتفاء شرطية الشرط الواقعى الذى تعذر حصوله واما صحة الشرط الواقع على وفق مذهب العامة واعتباره فى مهية المشروط فلا كما انها لا تدل على مدخلية مبتدعاتهم فى صحة العبادة كالتكتف فى الصلوة بل غاية مفادها رفع ما نعيته لا شرطية وجوده كما هو ظاهر فلو استنجى على مذهبهم تقية بمسح حشفته على الجدار لا تحصل الطهارة التى هى شرط للصلوة جزماً والرخصة المستفادة من هذه العمومات لا تقتضى الا رفع المنع عن الدخول فى الصلوة واستعمال ملاقيه فيما يشترط بالطهارة حال الضرورة وكذا لو توضأ بالخمر تقية ينجس بدنه ولا يرتفع حدثه ولكن الشارع لما اذن فى التقية التى شرطية الطهارة الواقعية للصلوة كاذنه بالصلوة فى جلد الميتة الذى يبنوا على طهارته بالدباغة لا انه جعل هذا العمل المنجس للبدن شرطاً واقعياً للصلوة حال التقية اذ لا يساعد على اثبات هذا المعنى شئ من الادلة فعلى هذا ينبغى خروج هذا الفرض من موضوع مسئلتنا التى وقع الخلاف فيها اذ لم يثبت من الادلة كون هذا العمل شرطاً للصلوة فانما مقام الوضوء الواقعى بالنسبة الى حال الضرورة فضلا عن غيرها فعلى هذا لا يبعد القول بانه لو تمكن المكلف من تركه رأساً يجب عليه ذلك لاحراز شرط الصلوة من حيث الطهارة الخبثية نعم لو ثبت من الشارع جواز ايقاع شئ من هذه الافعال الصادرة تقية تعبداً وانها الخاصة بها بقصد امتثال امرها الواقعى كما ثبت ذلك فى الوضوء فى الفروض المتقدمة لوجب حصوله لان الامر يقتضى الاجزاء عقلا فيترتب عليه ما هو من آثاره الا انك عرفت ان هذه الادلة العامة لا تفى باثبات هذا المعنى وانا بينا الا عن ظهور هذه الادلة العامة فى جواز ايقاع الوضوء ايضاً بقصد امتثال امره الواقعى فنقول هذا ايضاً لا يقتضى ازيد من كون الفعل المأتى به تقية مسقطاً لهذا الامر واما كونه وضوءاً واقعياً بحيث يترتب عليه آثاره الوضعية كى لا يجب اعادته بعد زوال السبب فلا وهذا بخلاف ما لو قال الشارع يجوز الوضوء بهذه الكيفية او يجوز تطهير محل النجو حال الضرورة بالاحجار كما هو ظاهر وقد ظهر لك مما قررنا اندفاع ما ربما يتوهم من ان مقتضى هذه العمومات صحة المعاملات الواقعية تقية ونفوذها ولو بعد زوال السبب توضيح الاندفاع ان النهى فى المعاملات الفاسدة مرجعه الى النهى عن ترتيب الآثار الصحيحة عليها اعنى التصرف فى الثمن والمثمن فى البيع الفاسد كما ان النهى عن الطهارة الفاسدة خبثية كانت ام حدثية مرجعه الى النهى عن ترتيب آثارها عليها فالتقية ترفع النهى عنها بقدرها لا مطلقاً **تكملة** لو نذر ان يتوضأ عقيب كل حدث هل يجب عليه الوضوء بالمسكر عند التقية ويجزى عما عليه فى مقام الوفاء بالنذر بمعنى انه تنتفى شرطية اطلاق الماء عند التقية كما فى الواجبات الاصلية النفسية ام لا بل يرتفع الامر بالوفاء بالنذر حال التقية فيجب عليه فعله بعد زوال السبب وجهان اقويهما الثانى لان الزام الشارع انما تعلق بمهية الوفاء وهى ليست من الماهيات المخترعة المركبة حتى ينحل الامر بها الى الامر باجزائها ويستلزم رفع النهى عن ترك شئ منها حال الضرورة نفى جزئيتها بل هى امر بسيط يدور تحققه مدار تحقق متعلقه فان ثبت من الخارج كون الفعل المأتى به مصداقاً حقيقياً لمفهوم الوضوء يجب ايجاده امتثالا للامر بالوفاء بالنذر والا فلا غاية الامر انه ما دامت التقية معذور فى مخالفة النذر والله العالم **مسائل** ثمان **الاولى** الترتيب واجب فى الوضوء اجماعاً وسنة بل قيل ويدل عليه ظاهر الكتاب وفيه تأمل وكيف كان فيجب ان لا يكون غسل الوجه قبل اليمنى بان يكون غسل اليمنى مترتباً على غسل الوجه فهذا اول المراتب واما نفس غسل الوجه ابتداء فلا دخل له بمسئلة الترتيب وانما الترتيب عبارة عن وقوعه قبل اليمنى الذى هو عبارة اخرى عن غسل اليمنى بعد غسل الوجه ويجب ثانياً غسل اليسرى بعدها ومسح الرأس ثالثاً ومسح الرجلين اخيراً ولا ترتيب بينهما على الاقوى كما ستعرف فلو خالف الترتيب عاد الوضوء عمداً كان او نسياناً لان المشروط ينعدم بانعدام شرطه كما انه يعيد الوضوء لو ترك جزء من اجزائه عمداً او نسياناً هذا ان لم يمكن تدارك ما اخل به لفوات وقته بان كان قد جف ما على الاعضاء من ماء الوضوء واما ان امكن تداركه بان كان البلل باقياً اعاد على ما يحصل معه الترتيب ولا يجب عليه اعادة الوضوء من رأس لعدم المقتضى مضافاً الى الاخبار المستفيضة

الآتية وعن العلامة فى التحرير ان التفصيل فى صورة النسيان والا ففى العمد يجب اعادة الوضوء من راس جف او لم يجف ولعله مبنى على مختاره فى الموالاة من انها المتابعة مع الاختيار ومراعاة الجفاف مع الاضطرار وستعرف ما فيه وقيل فى توجيه مذهبه انه يدل عليه مفهوم موثقة ابى بصير عن ابى عبد الله ع ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فاعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه فان بدأت بذراعك الايسر قبل الايمن فاعد الايمن ثم اغسل اليسار وان نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجليك فامسح رأسك ثم اغسل رجليك لان مفهومها ان لم تنس فلا تعد غسل وجهك والايمن وح فاما ان يكون المراد البناء مع عدم الاعادة وهو خلاف الاجماع فليس الا الاستيناف وبمفهومها يقيد اطلاق ما تضمن الصحة مع العود على ما يحصل معه الترتيب ثم رده بان التقييد فرع المكافئة وهى مفقودة لمخالفة الشهرة العظيمة بل ظهور الاتفاق ممن عداه انتهى وفى التوجيه والرد ما لا يخفى بعد وضوح انه لا مفهوم للشرطية فى مثل هذه الموارد التى سيقت لبيان تحقق الموضوع نظير قولك ان نسيت اداء حق زيد فاده مهما ذكرت الى غير ذلك مما لا يحصى كيف ولو كان للشرطية مفهوم فى مثل المقام لكان مفهومه ان لم تنس فلم تغسل ذراعك قبل وجهك يعنى لم تخالف الترتيب فلا تعد نظير قولك ان طلعت الشمس فوجد النهار ويضئ العالم فان مفهومه ان لم تطلع الشمس فلم يوجد النهار فلا يضئ العالم لا ان لم تطلع الشمس فوجد النهار فلا يضئ العالم كما عليه يبتنى توجيه الموجه وكيف كان فلو بدء بغسل يده اليسرى قبل اليمنى يجب عليه اعادة غسلها بعد غسل اليمنى لو لم يكن قد غسلها اولا واما لو كان قد غسلها اولا قبل نية العود فهل عليه اعادة غسلها قبل اليسرى ليقع كل غسل فى محله لان تأخير المتقدم كتقديم المتأخر يوجب خروجه من محله وجهان اقويهما كما عن المشهور هو الثانى بل فى الجواهر لم اجد فيه خلافاً وعن اللوامع الوفاق عليه ونسب الى الصدوق الاول وعبارته المحكية عنه تشعر بالتخيير لاجل تعارض الاخبار قال وروى فيمن بدء بيساره قبل يمينه انه يعيد على يمينه ثم يعيد على يساره ثم قال وقد روى انه يعيد على يساره انتهى وعن المناهل نسبته الى ظاهر المقنعة والنهاية والسرائر ويستدل عليه بموثقة ابى بصير المتقدمة ويؤيده مضمونها الوجه الاعتبارى الذى شرحناه من ان تأخير المتقدم كتقديم المتأخر يخرج الشئ من محله ولكن الوجه الاعتبارى كما تراه واما الموثقة فظاهرها لاجل اشتمالها على لفظ الاعادة يوافق القول المحكى عن ظاهر المقنعة وغيرها الا انه يتعين رفع اليد عن هذا الظاهر لا لمجرد اعراض الاصحاب عنه او لاجل موافقة ذيلها للعامة بل لمعارضتها بما هو اظهر منها دلالة مع اعتضاده بعمل الاصحاب وموافقته للاصول والقواعد ففى رواية منصور بن حازم عن ابى عبد الله عليه السلام فى حديث تقديم السعى على الطواف قال الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك وفى موثقة ابن ابى يعفور المحكية عن مستطرفات السرائر عن نوادر البزنطى قال ابو عبد الله ع اذا بدأت بيسارك قبل يمينك ومسحت رأسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت رأسك ورجليك فيتعين حمل الموثقة اما على الاستحباب وعلى ان مورد الحكم ما اذا تذكر تقدم المتأخر قبل غسل المتقدم كما يؤيد هذا الاحتمال ما فى ذيلها وان نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجليك لان وحدة السياق تشهد بارادة معنى واحد من الجميع فيراد من الامر باعادة غسل الوجه والايمن عود المكلف لتداركهما واطلاق لفظ الاعادة فى مثل الفرض شايع ولعل وجهه ان تقدمه فى الرتبة يجعل ايجاده بعد فعل المتأخر بمنزلة الاعادة وربما يستظهر مضمون الموثقة من روايات اخر **منها** قوله ع فى المروى عن قرب الاسناد فى رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه قال يعيد الوضوء من حيث اخطأ يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسح رأسه ورجليه **ومنها** صحيحة زرارة فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدء بالوجه واعد على الذراع وان مسحت على الرجل قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل ثم اعد على الرجل وصحيحته الاخرى عن رجل بدء بيده قبل وجهه وبرجليه قبل يديه قال يبدء بما بدء الله وليعد ما كان فعل وصحيحة منصور فى الرجل يتوضأ فيبدء بالشمال قبل اليمين قال يغسل اليمين ويعيد اليسار وصحيحة على بن جعفر ع عن رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه كيف يصنع قال يعيد الوضوء من حيث اخطأ يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسح رأسه ورجليه ورواية على الصائغ فيمن بدء بالمروة قبل الصفا قال يعيد الا ترى انه لو بدء بشماله قبل يمينه كان عليه ان يبدء بيمينه ثم يعيد على شماله ولكن جبرئما فى الاستظهار والانصاف ان المتأمل فى مجموع الاخبار المتقدمة وغيرها مما ورد فى بيان حكم من ترك شيئاً من اجزاء الوضوء نسياناً لا يكاد يرتاب فى ان هذه الاخبار الكثيرة باسرها مسوقة لبيان وجوب البدأة بما بدء به الله تعالى وتدارك ما اخل به على وجه يحصل معه الترتيب فيستفاد من مجموعها ان الامر باعادة ما اخل به ليس الا لتحصيل الترتيب المعتبر بين اعضاء الوضوء فيدور الحكم مداره ولا يكافئه ظهور لفظ الاعادة فى الموثقة او ظهور كلمة قبل الظاهرة فى القبلية الفعلية فيما يأتيه هذا كله مع قطع النظر عن القرائن الداخلية والخارجية التى تشهد بصدق ما ادعيناه كما يقف عليها المتأمل مضافاً الى عدم ظهور مخالف صريح فى المسئلة ولا فرق فى جميع ما تقدم بالنسبة الى مخالفة الترتيب بين تمام العضو وبعضه فمن ترك شيئاً من الوجه مثلا وجب عليه اعادته وما بعده ان لم يجف الوضوء والا استأنف

وعن ابن الجنيد انه اذا كان المنسى لغيره دون سعة الدرهم كفى بلها من غير اعادة ما بعده وفيه انه لا يساعد عليه دليل يعتد به عدا
ما رواه الصدوق عن الكاظم عليه السلم في عيون الاخبار عن الرضا ع انه سئل عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء فقال
يجزيه ان يبله من بعض جسده وهي باطلاقها غير معمول بها فلا بد من تقييدها بما لا ينافي الادلة المتقدمة والله العالم **تفريع** لو
ارتمس في ماء جار وتعاقب جريات ثلث على اعضائه الثلثة مقرونا بالنية اجزء بها فيمسح راسه ورجليه مع فرض عدم استهلاك
بلل الوضوء في يده وكذا في الواقف بشرط حصول تحريك كل عضو عند ارادة غسله على وجه يحصل مسمى الغسل المعتبر شرعا بان يكون
من اعلى العضو الى اسفله وعن الذكرى انه استقرب كفاية قصد حصول غسل الاعضاء على الوجه المعتبر شرعا في الواقف ايضا كالجاري
وهو غاية الاشكال اذ لا يتكرر الغسل بتكرر النية فالغسلة المتحققة في الخارج من اول ادخال يده في الماء الى اخره ليست
الا غسلة واحدة ولا تأثير للنية في تعددها حتى يتحقق الترتيب المعتبر شرعا نعم الغسلة الحاصلة بعد تحريك اليد عرفا وعقلا غير الغسلة
الحاصلة قبله فهي مجزية ولكن بشرط حصول التحريك الى جهة المرفق حتى يتصف الغسلة الحاصلة بكونها من المرافق الى الاصابع ولا
يخفى عليك ان الاشكال سار في الجاري ايضا اذا كان جريه على نسق واحد ولم يكن لجرياته المتعاقبة امتياز عرفي فانه كالواقف
في عدم تأثير تكرر الانات في تعدد الغسلات والا للزم حصول غسلات غير متناهية في زمان متناه وهو باطل عقلا فضلا عن انتفاء
الصدق عرفا فيعتبر ان يكون جرياته المتعاقبة ممتازا بعضها عن بعض حتى يمتاز بسببها الغسلات اللاحقة عن سابقتها عرفا حتى يترتب
احدى الغسلتين على الاخرى وكذا يعتبر ان يكون وضع يده في الماء على وجه يجري الماء من المرفق فلو عكس لا يجزي كما لو نكس في
الغسل بالماء القليل ومجرد قصد حصوله من الاعلى لا يؤثر في انقلاب الفعل الشخصي الخارجي عما هو عليه في الواقع والحاصل
ان المدار على شهادة العرف بحصول غسل الاعضاء مترتبا من الاعلى الى الاسفل وهي منتفية في اغلب الفروض ولا ينتقض ما ذكرنا
بشهادة العرف على صدق الامتثال بابقاء اليد تحت الماء لو امر المولى عبده بغسل يده وكانت يده في الماء من دون حاجة الى اخراجها
وادخالها ثانيا بقصد الامتثال لوضوح الفرق بين المقامين لان ادخال اليد في الماء وجوبه مقدمي فينتفي امره بعد حصول الغرض
واما حصول امتثال امر المولى في المثال بمجرد الابقاء فلان اذامة الغسل ايضا غسل حقيقة واتصاله بسابقه يمنعه من الانفراد
لا من حصول الطبيعة في ضمنه التي هي مناط الامتثال الا ترى ان جزء الخط خط حقيقة وليس فردا منه بانفراده ما لم ينفصل عن سابقه
لكونه جزء من سابقه يمنع من حصول الترتيب بين الغسلات واجزائها فانه نظير ما لو امر المولى عبده بغسل يده اليسرى عقيب اليمنى
لا ما لو امر بغسلها مط وبينهما فرق بين **المسئلة الثانية** الموالاة واجبة في الجملة اجماعا محصلا ومنقولا كما في الجواهر وفي طهارة شيخنا
المرتضى قده اجماعا مستفيضا بل محققا وهي لغة عرفا متابعة الافعال وتعاقب بعضها البعض غير منقطع عنه بفصل يعتد به عرفا او يتخلل
ما ينافيه ولكن الاقوى الاشهر بل المشهور ان الموالاة المعتبرة في الوضوء ان يغسل كل عضو قبل ان يجف جميع ما تقدمه وعن الاسكافي
قبل ان يجف شيء مما تقدمه وعن الحلي وغيره قبل ان يجف العضو المتلو لما يغسله ويحتمل قريبا رجوع الاخير الى المختار وكيف كان فلو اخر
غسل عضو الى ان يجف ما تقدمه بسبب التاخير لا لشدة حرارة الهواء وغيرها من الامور الداخلية والخارجية بطل وضوءه بلا خلاف
ويدل عليه مضافا الى الاجماع صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع ربما توضأت فنفد الماء فدعوت الجارية فابطأت علي
بالماء فيجف وضوئي فقال ع اعده وموثقة ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع اذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس
وضوئك فاعد وضوئك فان الوضوء لا يتبعض وقد يستدل له ايضا ببعض الاخبار المتقدمة في مبحث اشتراط كون المسح ببقية بلل الوضوء
الدالة على وجوب اعادة الوضوء على من نسي مسح راسه وفقد البلة من اعضاء وضوئه كمرسلة الصدوق ان نسيت مسح راسك فامسح
عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك الى ان قال فان لم يبق من بلة وضوئك شيء اعدت الوضوء **وفيه** عدم انحصار وجه الاعادة في الفرض
بفوت الموالاة حتى يكون مثل هذه الاخبار شاهدا على المطلوب لامكان كون الامر بالاعادة مسببا عن تعذر المسح ببقية البلل كما
هو ظاهر ولا يخفى عليك انه يستفاد من الغاية المذكورة في صدر موثقة ابي بصير عدم وجوب اعادة الوضوء لو انقضت حاجته العارضة
قبل ان ييبس وضوئه بل يبني عليه ويتمه وظهوره حاكم على اطلاق العلة المذكورة في ذيلها اذ به يستكشف المراد من التبعيض المنهي عنه في
الوضوء وان شئت قلت ان تقييد عروض الحاجة باليبس ثم تعليله بالتبعيض ظاهر في مدخلية الجفاف في حصوله فيكون هذه الموثقة
قرينة على تعيين المراد من العلة المذكورة في رواية حكم بن حكيم قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل نسي من الوضوء الذراع والراس
قال يعيد الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضا فيختص موردها بما اذا تذكر بعد الجفاف ومما يدل ايضا على اختصاص موردها
بما ذكرناه وان المراد من المتابعة فيها انما هو تلاحق بعض افعال الوضوء لبعض قبل جفاف سابقه الاخبار المستفيضة الدالة على ان ناسي

المسح يأخذ من بلة لحيته واشفار عينيه وحاجبيه ما دام من البلة باقية فيمسح بها مطلقا والا فيعيد وضوئه هذا مضافا الى الاجماع على ان المتابعة
المعتبرة في حق الناسي التي يوجب الاخلال بها اعادة الوضوء كما هو مورد الرواية ليست الا بالمعنى المذكور ولا ينافي ما استظهرناه من
الموثقة من عدم وجوب الاعادة ما لم يجف العضو السابق اطلاق قوله ع في حسنة الحلبي اتبع وضوئك بعضه بعضا لان المراد من المتابعة
فيها على ما يشهد به ما قبل هذه الفقرة هو الترتيب بين الاعضاء بايجاد المتاخر في مرتبته نظير قوله ع في صحيحة زرارة تابع بين الوضوء كما قال
الله عز وجل ابدء بالوجه ثم باليدين ثم امسح الراس والرجلين ولا تقدمن شيئا بين يدي شيء تخالف ما امرت به فان غسلت الذراع قبل
الوجه فابدء بالوجه واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الراس فامسح على الراس قبل الرجل ثم اعد على الرجل ابدء بما بدء الله عز وجل
به فان ظاهرها كالصريح في ارادة الترتيب من المتابعة واما ما يشهد بارادة الترتيب من المتابعة في الحسنة فهو قوله ع قبل هذه الفقرة
اذا نسي الرجل ان يغسل يمينه فغسل شماله ومسح راسه ورجليه وذكر بعد ذلك غسل يمينه وشماله ومسح راسه ورجليه وان كان انما نسي شماله
فليغسل الشمال ولا يعيد على ما كان توضأ وقال اتبع وضوئك آه اذ الظاهر ان قوله ع اتبع وضوئك الخ بمنزلة الدليل للحكم المذكور
في الرواية اعني اعادة الجزء المنسي وما بعده فيراد منه الترتيب لا المتابعة العرفية والا لكان مقتضاها الحكم باعادة الوضوء من راس
ولو في بعض صوره مع انه ع نص على عدم اعادة ما كان توضأ فيظهر انها غير مسوقة الا لبيان الحكم من حيث الاخلال بالترتيب لاجل
النسيان هذا مع انه لو حملنا المتابعة المامور بها في هذه الرواية على ارادة الموالاة لتعين حملها على الموالاة بالمعنى المتقدم اعني
تلاحق بعض الاجزاء لبعض قبل جفاف سابقه حتى يعم الناسي وغيره لان حملها على المتابعة العرفية المستلزم لتخصيصها بما عدا
الناسي نصا واجماعا مع كون صدر الرواية مسوقا لبيان حكم الناسي كما ترى هذا كله بالنظر الى القرائن الداخلية والا فمقتضى الجمع
بينها وبين الادلة السابقة تقييد مثل هذه الروايات بما لا ينافيها لحكومة مفهوم الروايتين عليها لان مفاده ان لحوق اللاحق باثر
السابق وعدم انقطاعه عن اثره متابعة فلا يعارضه اطلاق اصلا هذا مع امكان ان يقال ان لبقاء الاثر نحو تأثير في صدق المتابعة
عرفا فان الفعل السابق ما دام وجود اثره بمنزلة المتجدد بنظر العرف فلا يخرج الفعل اللاحق ما دام الاثر موجودا من قابلية الانضمام
الى سابقه فعه تتحقق المتابعة وعدم التبعيض عرفا فلا تنافي بين الاخبار اصلا ومما ذكرنا ظهر لك ضعف ما قيل كما عن صريح المبسوط
وظاهر المقنعة من ان الموالاة المعتبرة في الوضوء هي المتابعة بين الاخبار ومراعاة عدم الجفاف مع التفريق لاجل الاضطرار اتكالا
على اطلاق بعض الاخبار المتقدمة بعد تخصيصها بالعامد جمعا بين الادلة وقد عرفت ان الجمع يقتضي خلافه مضافا الى القرائن المستفادة
من بعض الاخبار واستدل له ايضا بقاعدة الاشتغال وبالوضوءات البيانية **وفيه** بعد تسليم كون المقام مجرى قاعدة الاشتغال لا البرائة
ان الاطلاقات الكتاب والسنة واردة عليها واما المتابعة الحاصلة في الوضوءات البيانية بعد تسليم ظهور الاخبار فيها فلاجل جريها مجرى
العادة خصوصا في مقام التعليم لا تدل على اعتبارها في ماهية الوضوء كما هو ظاهر وربما يتوهم جواز الاستدلال له بالاجماعات المنقولة
المستفيضة على وجوب الموالاة واعتبارها في الوضوء بناء على ان الظاهر من لفظ الموالاة الواقع في معاقد الاجماعات هو المتابعة
بين الاعضاء **وفيه** انه لا مسرح للتشبث بظاهر معقد الاجماع بعد وضوح اختلاف مراد المجمعين وليس معقد الاجماع اعتبار
مفهوم هذا اللفظ حتى يرجع فيه الى العرف واللغة ويفصح عن ذلك مضافا الى وضوحه عند من راجع كلماتهم تصريح نقلة الاجماع
بوقوع الخلاف بين المجمعين في معناها بحيث يعلم منه ان خلافهم ليس في تفسير مدلول اللفظ وعن صريح المعتبر وغيره واحد من
كتب العلامة ان الموالاة بهذا المعنى اعني المتابعة العرفية واجبة مستقلة غير معتبرة في صحة الوضوء فيختص وجوبها بغير المضطر وانما
المعتبر في الوضوء اختيارا واضطرارا هو الموالاة بالمعنى الاول وفي الحدائق ان هذا القول هو المشهور عند اصحاب القول بوجوب
المتابعة بين الاعضاء بل عن شرح الارشاد لفخر الدين والتنقيح وجامع المقاصد وكشف الالتباس انحصار القول بوجوب المتابعة
بمعنى التعاقب في هذا القول وانه لا يبطل الوضوء الا بالجفاف قولا واحدا وان فائدة الخلاف تظهر في الاثم وعدمه وكيف كان
فلا يهمنا التعرض لتنقيح الاقوال وانما المهم التعرض لمستندها وقد عرفت قوة القول الاول وضعف الثاني واما الثالث فقد
استدل له بالاجماع على ان الامر بالغسل والمسح في الاية الشريفة للفور وبقوله ع في حسنة الحلبي اتبع وضوئك بعضه بعضا وقوله ع في
صحيحة زرارة تابع بين الوضوء كما قال الله تعم وفيه منع الاجماع على ان الامر في الاية للفور فان القائل بمراعاة الجفاف لا يقول بال
فورية بهذا المعنى كيف ولو كان للفور لوجب غسل الوجه فورا عند ارادة الصلوة مع انه لا يقول به احد والتفكيك بينه وبين غسل
الايدي غير جائز لكونها معطوفة على الوجه فلا يجب فيه ايضا كما في الوجه ولو استدل هذا القائل بان المتبادر عرفا من الامر
بالمركب وجوب ايجاد جميع اجزائه دفعة لكان اولى وان كان فيه ايضا تامل هذا مع ان الامر المتعلق بالافعال انما هو للوجوب

الشرطي فكون الامر للفور لا يقتضي وجوبه الشرعي كما هو ظاهر واما الروايتان فقد عرفت ان ظاهرهما ارادة الترتيب من المتابعة
هذا مع ان المتبادر من الاوامر المتعلقة بكيفيات العمل الوجوب الشرطي لا الشرعي خصوصا مع شهادة سياق الروايتين بارادة
الشرطية بل وفي غيرهما من الروايات السابقة ايضا شهادة عليه كما لا يخفى على المتامل **واعلم** ان مقتضى اطلاق المصنف وكثير
في تفسير الموالاة بانها هي ان يغسل كل عضو قبل ان يجف ما تقدمه اناطة البطلان بالجفاف مطلقا من دون فرق بين ان يكون الجفاف مسببا
عن التاخير لامر آخر كقلة ماء الوضوء او حرارة البدن او الهواء او غير ذلك فلو اتى بالافعال متتابعة وحصل الجفاف في الاثناء لشيء
من العوارض يجب عليه اعادة الوضوء الا ان يتعذر احراز الشرط لشدة الحرارة او غيرها من العوارض فيدخل ح في مسئلة اولى
الاعذار الا ان الانصاف عدم الوثوق بارادتهم من العبارة ما استظهرناه بل الظاهر ان مرادهم بيان بطلان الوضوء بسبب الجفاف
الحاصل من ترك التوالي لا غير فلو اتى بالافعال متتابعة صح وضوؤه جف او لم يجف فيكون المعتبر في صحة الوضوء اما المتابعة الحقيقية
او عدم الجفاف كما نسب الى الصدوقين ولعل منشأ النسبة كما صرح به بعضهم ما ذكره الصدوق في الفقيه قال فيما حكي عنه فلا عن
ابيه في رسالته اليه انه قال ان فرغت من بعض وضوئك وانقطع بك الماء من قبل ان تتمه فاوتيت بالماء فتمم وضوءك اذا كان ما غسلته
رطبا وان كان قد جف فاعد وضوءك فان جف بعض وضوئك قبل ان تتمم الوضوء من غير ان ينقطع عنك الماء فاغسل ما بقي
جف او لم يجف انتهى قوله وانقطع بك الماء بحسب الظاهر كناية عن عروض حاجة موجبة لتفريق الوضوء والتعبير به لكونه هو السبب
للتفريق غالبا كما ان عدم انقطاعه يستلزم التوالي عادة في الغالب فالتعبير به للجري على الغالب ولعله تابع في ذلك للرضوي الآتي
وقد صرح في المدارك بعد اختياره هذا القول بان كلام الاصحاب لا ينافيه **نعم** صرح الشهيد قده باعتبار عدم الجفاف في غير
الضرورة وعدم كفاية التوالي مع الجفاف بل يظهر منه ان القول بالكفاية مخصوص بابن بابويه قال في محكي الذكرى ظاهر ابن
بابويه ان الجفاف لا يضر مع الولاء والاخبار الكثيرة بخلافه مع امكان حمله على الضرورة **و**في الدروس والاقرب انها اي
الموالاة مراعاة الجفاف وقد حققناه في الذكرى فلو والى وجف بطل وضوؤه الا مع افراط الحر وشبهه ولو فرق ولم يجف
فلا اثم ولا ابطال الا ان يفحش التراخي فيأثم مع الاختيار انتهى والظاهر ان المتابعة العرفية عنده واجب شرعي مستقل
وان التفريق الغير المتفاحش غير قادح في الصدق العرفي فلا يكون ما اختاره ره في الدروس مخصوصا به كما قد يتوهم هذا
ولكنه مع ذلك لا وثوق بارادة العلماء من ظواهرهم ما اختاره الشهيد كيف وقد قيد كثير من الاصحاب على ما نسب اليهم بل
الاصحاب باسرهم كما عن ظاهر الذكرى عدم الجفاف بكونه في الهواء المعتدل وظاهره التحرز به عن صورة تعجيل الجفاف لحرارة
الهواء وغيرها من الامور الموجبة للتجفيف وهي باطلاقها اعم من صورة تعذر ابقاء البلة الى زمان غسل اللاحق وتنزيله
عليها كما في ظاهر المحكي عن الذكرى مما لا شاهد عليه بل الشواهد على خلافه اذ لا يحسن التحرز عن صورة التعذر التي قلما يتحقق لها
مصداق خارجي بمثل هذا القيد الموهم لخلاف المقصود بل الظاهر المتبادر من هذا التقييد ليس الا التحرز عن صورة تعجيل الجفاف
لامر عارضي بلا فصل معتد به عرفا بحيث ينتفي المتابعة العرفية وكيف كان فالاقوى ما ذهب اليه الصدوقان وفاقا لصريح
جماعة منهم اصحاب المدارك والحدائق والمشارق وجميع مشايخنا المتاخرين الذين عثرنا على اقوالهم بل في طهارة شيخنا المرتضى ره
لم نعثر على مصرح بخلافه ممن وصل الينا كلماتهم المحكية في الذكرى وغيرها الا ما ذكره في المدارك في رد الشهيد المدعي لمخالفته
للاخبار الكثيرة من اختصاص مورد اخبار قدح الجفاف بالجفاف الحاصل بالتفريق حتى يتوجه عليه بان العبرة بعموم التعليل في قوله
ان الوضوء لا يتبعض وقوله ان الوضوء يتبع بعضه بعضا لا بخصوصية المورد بل لمنع اقتضاء عموم التعليل بطلان الوضوء في
الفرض بل العموم قاض بصحته لصدق المتابعة وعدم التبعيض وما ادعينا سابقا من ان المراد من المتابعة وعدم التبعيض ان
يضم اللاحق الى سابقه قبل ذهاب اثره اي حصول الجفاف لا نعني به ان عدم الجفاف اعتبر قيدا في مفهوم المستعمل فيه بل المقصود انه يستفاد
من القرائن الداخلية والخارجية انه يكفي في حصول المتابعة المعتبرة في الوضوء وعدم انقطاع بعضه عن بعض بقاء اثر السابق حال
وجود اللاحق ولو مع تخلل فصل معتد به عرفا بحيث لا يصدق المتابعة العرفية فالتصرف الشرعي انما هو في تعميم موضوع المتابعة وعدم
التبعيض بحيث يعم هذا الفرد الذي لا يساعد عليه العرف لا في استعمال المتابعة في معنى لا يعرفه العرف هذا مع ما عرفت من نفي البعد
من صدق المتابعة عرفا ما دام وجود الاثر لان له تاثيرا بنظر العرف على ما يشهد به الوجدان فان الفعل الذي انقطع اصله وان نفع
في زعم بنظر العرف كان لم يكن بخلاف ما لو كان اثره موجودا فانه بمنزلة الحادث بالفعل ويمكن توجيه كلام صاحب المدارك في رد
الشهيد ره بانه بعد ان علم ان المراد من العلة المنصوصة ليس ما يتبادر منها عرفا كما عليه مبنى الاستدلال لا يصح التشبث بعموم

العلة الا بعد تعيين ما اريد منها والقدر المتيقن الذي يمكن اثبات ارادته منها بقرينة المورد وغيره ليس الا ان الجفاف المسبب
عن التفريق موجب لتبعض الوضوء وانتفاء متابعة بعضه بعضا واما كون مطلق الجفاف موجبا لذلك فلا دليل عليه فالشك
انما هو في حصول التبعيض وترك المتابعة بالمعنى الذي اريد منهما فكيف يتشبث بعموم العلة لاثبات البطلان في موارد الشك
فيرجع فيها الى اطلاقات الادلة وهي قاضية بالصحة **ومما** يؤيد المطلوب بل يدل عليه لولا الخدشة في سنده ما في الفقه الرضوي اياك ان تبعض
الوضوء وتابع بينه كما قال الله تعالى ابدأ بالوجه ثم باليدين ثم بالمسح على الرأس والقدمين فان فرغت من بعض وضوئك وانقطع بك
الماء من قبل ان تتمه ثم اوتيت بالماء فاتمم وضوءك اذا كان ما غسلته رطبا فان كان قد جف فاعد الوضوء وان جف بعض وضوئك
قبل ان تتمم الوضوء من غير ان ينقطع عنك الماء فامض على ما بقي جف وضوءك ام لم يجف وقوله وان فرغت الى آخره هو عين ما نقله
الصدوق عن والده قدس سرهما فيظهر منه اعتماد الصدوق على الاخذ منه فهو من قرائن صحته لو لم يحتمل ان يكون لاكبرهما والله
العالم **و**قد يستدل ايضا بصحيحة حريز قلت ان جف الاول من الوضوء قبل ان اغسل الذي يليه قال اذا جف او لم يجف فاغسل
ما بقي فانها بعد تقييدها بالاجماع وغيره بما اذا لم يكن الجفاف حاصلا من التفريق تدل على المطلوب **وفيه** ان ما بعدها
يمنع من الاستدلال بها وهو قوله بعد ذلك قلت وكذلك غسل الجنابة قال هو بتلك المنزلة وابدأ بالرأس ثم افض على سائر
جسدك قلت وان كان بعض يوم قال نعم فان تنزيله منزلة غسل الجنابة وترخيصه في التبعيض في بعض اليوم مخالف للاجماع
والاخبار المستفيضة فهي محمولة على التقية **و**دعوى احتمال عود ضمير كان الى كمال غسل الجنابة فمعناه ولو كان افاضة الماء
على الجسد في بعض يوم فجوابه ح ليس مخالفا للاجماع على هذا التقدير **مدفوعة** بان الرواية كالصريحة في اتحاد الوضوء والغسل
من حيث الحكم فابداء مثل هذه الاحتمالات لا يجعلها حجة في مقام الاستدلال كما هو ظاهر **فالعمدة** في المقام انما هو اطلاقات
الادلة السالمة عما يصلح لتقييدها مضافا الى مكان الاستدلال بمفهوم العلة في الروايتين بالتقريب الذي تقدم والله
العالم **ثم** لا يخفى عليك ان ما قويناه من حصول الموالاة المعتبرة في الوضوء باحد الامرين اعني المتابعة العرفية لو غسل العضو
اللاحق قبل جفاف ما تقدمه مبني على عدم الالتزام بان الجفاف المبطل هو الجفاف التقديري والا فلو قلنا بان المدار
على تقدير الجفاف في الهواء المعتدل لم يبق لهذا الكلام مجال كما انه لا يبقى للفرع الذي وقع التصريح به في كلمات بعض القدماء
وجملة من المتاخرين وهو ما لو والى وجف هل يصح وضوؤه ام لا اصل كما هو ظاهر فالمهم انما هو التعرض لهذا القول **فنقول**
قد ذهب بعض مشايخنا قده الى ان المناط في صحة الوضوء عدم تخلل زمان يقتضي الجفاف في ضمنه وحاصله ان الموالاة المعتبرة فيه
ان لا يتخلل بين غسل الاعضاء في كل زمان مقدار من الزمان يقتضي الجفاف في زمانه على تقدير اعتدال الهواء وهذا المقدار
يختلف باختلاف الازمنة والامكنة كما هو واضح **وفيه** ان اعتبار التقدير مع انه احالة على مجهول لا طريق للمكلف الى احرازه
غالبا فلا ينبغي تنزيل الاخبار وكلمات الاصحاب عليه مما لا يساعد عليه دليل بل الادلة باسرها ناطقة بخلافه لان تقييد الاخبار
المستفيضة الآمرة باخذ ناسي المسح من بلة وضوئه والمسح به والامر بالاعادة على تقدير عدم بقاء البلة الظاهر في ارادة عدم البقاء
حقيقة لا تقديرا وكذا الامر بالاعادة في اخبار الباب على تقدير الجفاف الظاهر في ارادة نفس الجفاف لا المقدار الذي من شانه
التجفيف او الجفاف التقديري مما لا دليل عليه فهذه الاطلاقات باسرها قاضية بالصحة على تقدير وجود البلة سواء كان لرطوبة
الهواء او غيرها **و**دعوى جري الاخبار مجرى الغالب وهو ما لو حصل الجفاف في الهواء المعتدل مع ما فيها من المجازفة غير مجدية
في اثبات اناطة الحكم بالجفاف التقديري لعدم اقتضائها الا خروج غير الغالب من منصرف الاخبار لا اناطة الحكم بمقدار الجفاف
الغالبي فيرجع فيما يدعي صرف الاخبار عنه الى اطلاقات الادلة العامة السالمة عما يصلح لتقييدها نعم ربما يؤيد هذا القول ما اشرنا
اليه فيما تقدم من ان كثيرا من الاصحاب بل الاصحاب باسرهم كما عن ظاهر الذكرى قد قيدوا عدم الجفاف بصورة اعتدال الهواء
وظاهره في بادي الرأي انه تقدير لمقدار زمان جواز التفريق وان تأخير الجفاف في الهواء الرطب مما لا ينفع كما ان تعجيله في
الهواء الحار لا يضر الا ان التامل في كلمات اكثر من تعرض لهذا القيد خصوصا بالنظر الى اطلاق كلامهم في حكم ناسي المسح من
انه ياخذ من بلل وضوئه ما دام بقاؤه ربما يورث الجزم بعدم ارادتهم الا ما صرح به الشهيد قده في الذكرى على ما حكي عنه من
ان هذا القيد للاحتراز عن افراطه في الحرارة وانه لو بقي البلل في الهواء المفرط في الرطوبة والبرودة لكفى في صحة الوضوء وكذا
لو اسبغ وضوءه بماء كثير فبقي البلل **ومما** يشهد بان التقييد ليس الا للتحرز عن صورة تعجيل الجفاف لا لتقدير زمان جواز
التفريق ما عن المبسوط قال وان انقطع عنه الماء انتظره فاذا وصل اليه وكان ما غسله عليه نداوة بنى عليه مسح وضوءه وان

لم يبق عليه نداوة مع اعتدال الهواء اعاد الوضوء انتهى فانه صريح فى ان القيد للاحتراز عما لو لم تبق النداوة لعدم الاعتدال
وعن المهذب وان ترك الموالاة حتى يجف المتقدم لم يجزه اللهم الا ان يكون الحر شديدا او الريح يجف منها العضو المتقدم انتهى و
الظاهر ان الاستدراك الواقع فى كلامه عبارة اخرى عما اراده غيره من التقييد باعتدال الهواء وعن التحرير لو فرق لعذر لم يعد
الا مع الجفاف فى الهواء المعتدل ولو جف لعذر جاز البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد يعنى لو جف لعذر آخر غير التفريق فى الهواء المعتدل
جاز البناء الا ان يكون الجفاف حاصلا بعد غسل اليسرى وقبل المسح فانه لا يجوز البناء لانه يستلزم استيناف ماء جديد للمسح وهو
غير جائز وكيف كان فظاهر كثير من عباراتهم بل صريحها ان التقييد ليس الا لبيان ان الجفاف المخل بالتوالى هو الجفاف المسبب عن
التفريق فى الهواء المعتدل تنبيها على حكم الفرع الذى صرح به الصدوق وغيره من انه لو جف مع الولاء يصح وضوئه لا ان غرضهم بيان
اناطة الحكم بالجفاف التقديرى اعنى مقدار زمان الجفاف فى الهواء المعتدل كيف والا لكان عليهم التنصيص فى مقام التفريع على
البطلان لو لم يجف لشدة البرودة كما انهم نصوا على عدم البطلان لو جف لشدة الحر مع انه لم ينقل عن احد منهم التعرض لحكمه فى هذه
الصورة نعم قد تعرض غير واحد ممن تأخر عن الشهيد تبعا له لبيان حكم هذا الفرع مصرحين بصحة الوضوء من دون تردد على وجه يظهر
كونه مسلما عندهم ولكان عليهم ايضا تعيين مرادهم الذى هو موضوع الحكم لكونه مجملا فى غاية الاجمال ضرورة اختلاف مقدار زمان
الجفاف فى الهواء المعتدل بقلة ماء الوضوء وكثرته وباختلاف الامكنة والازمنة وباعتبار كون المتوضى تحت ظل او فى قبال الشمس او
الى غير ذلك من الامور الموجبة للاختلاف مما لا يحصى ودعوى انه يتبادر من قيد الاعتدال فى عباراتهم ارادة مقدار زمان الجفاف
فى الهواء المعتدل بالمقايسة الى حال المتوضى من حيث مكانه وزمانه وما يستعمله من الماء فى وضوئه المتعارف **مدفوعة** بان الامر
بعد تسليمه ليس بحيث يغنى عن التنبيه عليه ولو فى بعض كتب الفتاوى المعمولة للتقليد وكذا كان عليهم التنبيه على حكم المقلد فى صورة
الشك فى اصل الاعتدال او فى انه لو كان معتدلا لجف او لو كان معتدلا لم يجف من انه هل يعيد الوضوء او يبنى على صحته او يعمل بظنه
الى غير ذلك من الامور التى تورث القطع بعدم ارادة العلماء من الجفاف الا نفسه لا الجفاف التقديرى نعم قد يوهم عبارة بعضهم فى
تفسير الموالاة ان الحكم معلق على مقدار زمان الجفاف لا نفسه كما عن السيد فى الناصريات قال ومن فرق بمقدار ما يجف معه
غسل العضو الذى انتهى اليه وقطع منه الموالاة فى الهواء المعتدل وجب عليه اعادة الوضوء انتهى وعن السيد ابى المكارم قده فى الغنية فى
الموالاة هى ان لا يؤخر غسل الاعضاء بمقدار ما يجف ما تقدم فى الهواء المعتدل انتهى وقال فى الكامل على ما حكى عنه هى متابعة بعض الاعضاء
ببعض فلا يؤخر المؤخر عما يتقدم بمقدار ما يجف فى الزمان المعتدل انتهى ولكنك خبير بان غلبة التعبير عن نفس الفعل بزمانه يمنع ظهور
مثل هذه العبارات فى ارادة اناطة الحكم بنفس الزمان الا ترى انك لو قلت لصاحبك توقف عندى بمقدار ان يجف ثوبى او بمقدار
ان اشرب الماء او ان افرغ من العمل الذى بيدك لا يخطر ببالك الا انك امرته ببقائه فى الزمان الشخصى الذى يحصل منك الفعل فيه لا الامر
بوقوفه هذا المقدار من الزمان من حيث هو **ومما** يؤيد ارادتهم ذلك ما فى عبارة الحلى حيث انه قده علق الحكم فى صدر عبارته بنفس
الجفاف وعبر فى ذيلها بما يوافق الجماعة قال فى السرائر حد الموالاة على الصحيح من اقوال اصحابنا المحصلين هو ان لا يجف غسل العضو
المتقدم فى الهواء المعتدل ولا يجوز التفريق بين الوضوء بمقدار ما يجف غسل العضو الذى انتهى اليه وقطع الموالاة منه فى الهواء المعتدل
انتهى وكيف كان فان ارادوا من كلماتهم ما ذكرناه فنعم الوفاق والا فعليهم اقامة البينة على اناطة الحكم بنفس الزمان من حيث هو وانى
لهم بها مع ان الحكم فى ظاهر النصوص والفتاوى معلق بالجفاف واليبس وفقد البلة **والعجب** من بعض مشايخنا الذى سبقت الاشارة
اليه انه قده بعد ادعائه ظهور عبائر الاصحاب فى ارادة التقدير الزمانى قال والاولى ان يراد بالموالاة بمعنى مراعاة الجفاف بقاء البلل
حسا من غير مدخلية للزمان فهو مع منافاته لاستصحاب الصحة لا دليل عليه كما انه لا دليل على التقدير عند افراط الحر بل ينبغى القول
بالرجوع الى التيمم او بسقوط هذا الشرط فى مثل هذا الحال فلا يقدح التأخير يوما او اياما اذ لا دليل على التقدير بعد فهم من
الادلة وجود البلل حسا انتهى كلامه رفع مقامه ولا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما تقدم فانه يتوجه عليه اولا المعارضة بالمثل لانا نقول لو
اريد من مراعاة الجفاف مراعاة زمانه من دون مدخلية للجفاف الحسى فهو مع منافاته لاستصحاب الصحة لا دليل عليه كما انه لو ادعى
انصراف الادلة الى المتعارف لا دليل على التقدير عند افراط البرد بل ينبغى القول بصحة اتمام الوضوء وبقاء شرطه لاطلاقات الادلة
العامة وحله ما عرفت مفصلا من انه يستفاد من الادلة ان الشارع عمم موضوع الموالاة بحيث عم لحوق العضو اللاحق باثر العضو السابق فلا
يتوجه علينا اشكال اصلا نعم يتوجه على القائل باناطة الحكم وجودا وعدما بالجفاف انه يلزمه عند التعذر اما القول بانتقال الفرض الى التيمم
او القول بسقوط الشرط وجواز التأخير مطلقا الا انه له ايضا فى التفصى عن هذا الالزام طرق منها التزامه بوجوب الاحتياط فى الشك فى

الشرطية ولو فى خصوص الوضوء لكونه مصداقا للطهور الى غير ذلك مما لا يخفى على المتأمل هذا مع ان الالتزام بما الزم به هين بعد ان
المورد قلما يتحقق له مصداق الا على سبيل الفرض لان حفظ نداوة العضو السابق الى اول الشروع فى غسل اللاحق على ما هو
مناط حصول المتابعة بمقتضى ظواهر الادلة فى اى زمان يفرض امر هين كما هو ظاهر والانصاف انه احد من نفسه ان تنزيل عبارة
وغيره ممن عبر كعبارته فى تفسير الموالاة من انها هى ان تغسل كل عضو قبل ان يجف ما تقدمه على ارادة التقدير الزمانى مصادمة
للضرورة فان كان ولا بد من الالتزام بهذا القول فليقف قبال القوم وليأت ببرهان مع انه ما عثرنا على برهان له الا ظواهر
كلماتهم التى عرفتها والله العالم **تنبيه** لا شبهة فى رجحان الموالاة بمعنى المتابعة ولو لحسن الاحتياط خروجا من شبهة الخلاف
فضلا عن رجحان المسارعة والاستباق الى الطاعة فلو نذرا لتوالى فى وضوئه ينعقد نذره ويحرم مخالفته فلو اخل بالمتابعة لا يترتب عليه
الا الكفارة واما بطلان الوضوء فلا وقد يتوهم البطلان لكون المأتى به من حيث حصول مخالفة النذر به محرما فلا يكون عبادة **وفيه**
ان المحرم انما هو ترك المتابعة وهو خارج من ماهية الوضوء فلا يؤثر فى بطلانه وقد يتخيل التفصيل كما عن المدارك بين ما لو نذر المتابعة
فى الوضوء واخل بها فصح وضوئه لما ذكرنا وبين ما لو كان المنذور هو الوضوء المتابع فيه فيبطل لان المأمور به فى حق هذا الشخص هو
الوضوء الخاص لتعينه بسبب النذر فالمأتى به مخالف لما وجب فى حقه ولا معنى للبطلان الا ذلك اعنى مخالفة المأتى به للمأمور به **وفيه** ان
مخالفة المأتى به للمأمور به بالامر النذرى العارضى مسلمة وهى لا تقتضى الا بطلانه من هذه الجهة واما من حيث وقوعه امتثالا للامر الاصلى
المتعلق بماهية الوضوء من حيث هى فلا بل المأتى به عين المأمور به والامر يقتضى الاجزاء والامر الاصلى والعارضى ليسا من قبيل المطلق و
المقيد بل كل منهما تكليف مستقل بنفسه يترتب على موافقته ومخالفته الثواب والعقاب فلو نذر ان يعطى صدقته الواجبة بذى رحم فان اعطاها
لم يستحق اجرين اجر المزكى واجر الموفى بالنذر وان خالف النذر واعطى سائر الفقراء لا يعاقب بترك التزكية وانما يعاقب على مخالفة
النذر ووجهه ظاهر وغاية ما يمكن ان يقال فى المقام وجها للبطلان انه بعد ان غسل وجهه ولم يتبعه بغسل اليدين يجب عليه رفع اليد عما
غسله اولا واعادته ثانيا مقدمة لامتثال الامر بالنذر وغسل اليدين بقصد امتثال الامر بالوضوء يضاده فلا يصح جزء من العبادة
اما لحرمته لو قلنا بان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده او لعدم الامر به ولو لم نقل بالاقتضاء لان الامر بالضدين قبيح فلا يعقل
صدوره من الشارع **وفيه** ما تقرر فى الاصول من ان الامر بالشىء لا يقتضى حرمة ضده الخاص ولا بطلانه اذا كان عبادة فراجع هذا اذا
تمكن من الوفاء بالنذر باعادة غسل الوجه واما لو تعذر عليه ذلك لضيق الوقت ولتعين زمان النذر فلا خفاء فى صحة الوضوء وان قلنا
بالاقتضاء كما لا يخفى وجهه ولا فرق فى صحة الوضوء بين ما لو بنى من اول الامر على مخالفة النذر ونوى بفعله امتثال الامر الاصلى فى
ضمن فرد غير متابع وبين ما لو قصد ولا اتيان الفرد المتابع وفاء بالنذر ولان قصد امتثال الامر بالكلى فى ضمن فرد خاص لا بعينه
فى مقام الامتثال فلو بدا له فى الاثناء وترك بعض الخصوصيات الموجبة لفضيلة الفرد وان كانت مقصودة فى اول العمل لا يقدح
ذلك فى امتثال الامر بالطبيعة الغير المقيدة بهذه الخصوصية كما هو ظاهر واما قصد وقوعه وفاء للنذر فليس فى عرض قصد امتثال
الامر الاصلى حتى يعارضه ويقال ما نواه لم يقع وما وقع لم ينوه لان قصد امتثال الامر الاصلى مأخوذ فى متعلق النذر فقصد ايجاد
الفرد وفاء بالنذر مشتمل على قصد امتثال الامر الاصلى ايضا والله العالم **المسئلة الثالثة** الفرض فى الغسلات غسل
كل عضو بتمامه مرة واحدة ولو بغرفات متعددة بلا خلاف ولا اشكال كما فى طهارة شيخنا المرتضى ره للكتاب والسنة المتواترة
معنى واما المرة الثانية فالاقوى كما عن المشهور بل عن غير واحد من قدماء اصحابنا دعوى الاجماع عليه انها سنة للاخبار المستفيضة
منها ما فى صحيحة زرارة عن الصادق ع الوضوء مثنى مثنى من زاد لم يؤجر وفى الصحيح عن صفوان ومعاوية بن وهب مثله وفى موثقة
يونس لمن جاء من الغائط او بال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين وفى مرسلة مؤمن الطاق فرض الله الوضوء
واحدة واحدة ووضع رسول الله ص للناس اثنتين اثنتين وفى مرسلة عمرو بن ابى المقدام انى لاعجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنتين
اثنتين وقد توضأ رسول الله اثنتين اثنتين وفى خبر الفضل بن شاذان عن الرضا ع انه قال فى كتاب الى المأمون ان الوضوء مرة
فريضة واثنتان اسباغ وفى كتاب القائم عجل الله فرجه الى العريضى الوضوء كما امر الله غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين
واحد واثنان اسباغ الوضوء وان زاد اثم وفى الوسائل عن ارشاد المفيد ان على بن يقطين كتب الى ابى الحسن موسى ع يسأله عن الوضوء
فكتب اليه ابو الحسن ع فهمت ما ذكرت من الاختلاف فى الوضوء والذى آمرك به فى ذلك ان تمضمض ثلثا وتستنشق ثلثا وتغسل وجهك
ثلثا وتخلل شعر لحيتك وتغسل يديك الى المرفقين ثلثا وتمسح رأسك كله وتمسح ظاهر اذنيك وباطنهما وتغسل رجليك الى
الكعبين ثلثا ولا تخالف ذلك الى غيره فلما وصل الكتاب الى على بن يقطين تعجب بما رسم له ابو الحسن ع فيه مما جميع العصابة على

خلافه ثم قال مولاي اعلم بما قال وانا امتثل امره فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد ويخالف ما عليه جميع الشيعة امتثالاً لامر ابي الحسن ع وسعي بعلي بن يقطين الى الرشيد وقيل انه رافضي فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر فلما نظر الى وضوئه ناداه كذب يا علي بن يقطين من زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده وورد عليه كتاب ابي الحسن ع ابتداء من الآن يا علي بن يقطين توضأ كما امرك الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغاً واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام وعن محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي في كتاب الرجال بسنده فيه عن داود الرقي قال دخلت على ابي عبد الله ع فقلت له جعلت فداك كم عدة الطهارة فقال ما اوجبه الله فواحدة واضاف رسول الله ص واحدة لضعف الناس ومن توضأ ثلثاً ثلثاً فلا صلوة له وانا معه في ذلك حتى جائه داود بن زربي فسئله عن عدة الطهارة فقال له ثلثاً ثلثاً من نقص عنه فلا صلوة له قال فارتعدت فرائصي وكاد ان يدخلني الشيطان فابصر ابو عبد الله ع الي وقد تغير لوني فقال يا داود هذا هو الكفر او ضرب الاعناق قال فخرجنا من عنده وكان ابن زربي الى جوار بستان ابي جعفر المنصور وكان قد القي الى ابي جعفر امر داود بن زربي وانه رافضي يختلف الى جعفر بن محمد ع فقال ابو جعفر المنصور اني مطلع على طهارته فان هو توضأ وضوء جعفر بن محمد ع فاني لاعرف طهارته حققت عليه القول وقتلته فاطلع وداود يتهيأ للصلوة من حيث لا يراه فاسبغ داود بن زربي الوضوء ثلثاً ثلثاً كما امره ابو عبد الله ع فما تم وضوئه حتى بعث اليه ابو جعفر المنصور فدعاه قال فقال داود فلما ان دخلت عليه رحب بي وقال يا داود قيل فيك شيء باطل وما انت كذلك قد اطلعت على طهارتك وليس طهارتك طهارة الرافضة فاجعلني في حل وامر له بمائة الف درهم قال فقال داود الرقي التقيت انا وداود بن زربي عند ابي عبد الله ع فقال له داود جعلت فداك حقنت دمائنا في دار الدنيا ونرجو ان ندخل بيمنك وبركتك الجنة فقال ابو عبد الله ع فعل الله ذلك بك وباخوانك من جميع المؤمنين فقال ابو عبد الله ع لداود بن زربي حدث داود الرقي بما مر عليكم حتى تسكن روعته قال فحدثته بالامر كله قال فقال ابو عبد الله ع لهذا افتيته لانه كان اشرف على القتل من يد هذا العدو ثم قال يا داود بن زربي توضأ مثنى مثنى ولا تزدن عليه وانك ان زدت عليه فلا صلوة لك ولقد نقلنا الحديثين بطولهما للتيمن وابتهاج المؤمنين برؤية مثل هذه الاخبار وسرورهم بدعاء الصادق لهم صلوات الله وصلوات جميع خلقه عليه وعلى ابائه الطاهرين واولاده المعصومين ولعنة الله على اعدائهم والشاكين فيهم اجمعين الى يوم الدين هذا مع ما فيها من القرائن التي تشهد ببطلان بعض المحامل التي التزم بها بعض من حاول الجمع بين اخبار الباب كحمل هذه الاخبار المستفيضة التي كادت تكون صريحة في استحباب الغسلة الثانية بنفسها على التقية كما عن المنتهى وعلى ان المراد من قوله الوضوء مثنى مثنى استحباب تجديد الوضوء كما عن الصدوق لا تكرير الغسلات وانه ع اراد بقوله مثنى مثنى غرفتين لغسلة واحدة كما عن المحدث الكاشاني فيكون الفضل في اتيان كل غسلة بغرفتين او انه اراد من مثنى مثنى غسلتان ومسحتان لا كما يزعمه المخالفون من انه ثلث غسلات ومسحة كما عن المحقق البهائي او ان المراد استحباب اسباغ الغسلة الاولى بالثانية اذا كانت ناقصة بكونها على وجه لا يتحقق بها الا اقل مسمى الغسل المجزي فيستحب ح اسباغها بغسلة ثانية لا كمالها كما في الحدائق الى غير ذلك من المحامل التي لا تحتمل شيئاً منها مجموع الاخبار المتقدمة وان امكن الالتزام ببعضها بالنسبة الى بعض الاخبار بشهادة بعض القرائن الداخلية والخارجية كلفظ الاسباغ في جملة من الاخبار كما لا يخفى على المتأمل ولقد اطنب في الحدائق في نقل الاحتمالات التي ابداها الاعلام رضوان الله عليهم واتعب نفسه في النقض والابرام الى ان آل فكره الى اختياره بعض المحامل التي تقدمت الاشارة اليها والى ضعفها وعدم امكان تطبيق اطلاقات جل الاخبار بل كلها عليها وقد تكلفوا في ارتكاب مثل هذه التوجيهات التي لا يخفى مخالفتها لظاهر الاخبار مع خلوها عن الشواهد التي يمكن الاستناد اليها لما رأوا من التنافي بين هذه الاخبار وغيرها مما يستظهر منها رجحان ترك التثنية منها الاخبار المستفيضة الحاكية لوضوء رسول الله ص الظاهرة في كون وضوئه مرة مرة بل يكفي كف لكل من الاعضاء المغسولة وفيما ارسله في الفقيه عن الصادق ع والله ما كان وضوء رسول الله ص الا مرة مرة وتوضأ النبي ص مرة مرة فقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقوله وتوضأ الى آخره يحتمل ان يكون من مقول قول الصادق عليه السلام ومن كلام الصدوق فيكون خبراً مقطوعاً وفي خبر عبد الكريم عن الصادق ع ما كان وضوء علي ع الا مرة مرة ولكنك خبير بعدم معارضة هذه الاخبار للاخبار السابقة خصوصاً مع ما في بعض الاخبار السابقة من ان النبي ص توضأ مثنى مثنى لان ترك التثنية في مقام العمل لا يدل على عدم رجحانها في حد ذاتها فضلاً عن معارضته للقول لجواز ان يكون تركها منهم ع لامر اهم ولو مثل الاستباق والمسارعة الى غايات الوضوء كما هو الشأن في جميع المستحبات المزاحمة التي كانوا يتركونها لتفضيل الارجح عليها ومن المعلوم ان رجحان الغسلة الثانية في حق المعصومين المنزهين عن الغفلة في وضوئهم ليس بحيث يزاحم شيئاً من الامور الراجحة حيث ان الحكمة في شرعها على ما يظهر من بعض

الروايات السابقة ضعف الناس وقصورهم عن اداء الواجب وهذه الحكمة لا تقتضي الرجحان في حقهم الا ببعض الاعتبارات المقتضية لا مراد الحكم والحاصل ان الفعل بعد ما هو الوجه لا يزاحم القول وبما ذكرنا ظهر لك امكان الخدشة فيما حكي عن ثقة الاسلام الكليني بعد ان ذكر رواية عبد الكريم المتقدمة قال هذا دليل على ان الوضوء مرة لان علياً ع كان اذا ورد عليه امران كلاهما طاعة لله اخذ باحوطهما واشدهما على بدنه وان الذي جاء عنهم ع ان الوضوء مرتان لمن لم يقنعه مرة واستزاده فقال مرتان ثم قال ومن زاد على مرتين لم يؤجر وهذا غاية الحد في الوضوء الذي من تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء وكان كمن صلى الظهر خمس ركعات ولو لم يطلق في المرتين كان سبيلهما (سبيلها نسخه) سبيل الثلث انتهى وحاصل كلامه على ما يظهر من عبارته ان الوضوء المشروع اولاً وبالذات انما هو مرة ولذا كان علي ع يداوم عليها واما ما جاء عنهم عليهم السلام من ان الوضوء مرتان فانما هو رخصة في اضافة المرة الثانية لمن استزاد لمن استرخص في الزيادة ولم يقنعه مرة فالامام ع بين ان زيادة الغسلة الثانية مرخوص فيها وان لم يكن فيها رجحان حتى ينافي وضوء امير المؤمنين ع واما ما زاد عليها فلا ولولا الرخصة فيها لكانت كالثالثة فالحد الذي ينتهي اليه الجواز ولا يجوز التخطي عنه مرتان ومن زاد اثم ولقد تكلف في الحدائق في تطبيق عبارة الكليني على مختاره حيث استظهر من كلامه حرمة الثانية لكونها تشريعاً غير مأمور بها كالثالثة وان الرخصة المستفادة من كلامه انما هي لمن لم يقنعه يعني لم يكفه المرة الاولى في اكمال الغسل واسباغه ولقد اطنب في تقريب الاستظهار بما لا يخفى ما فيه على من راجعه ونسب الغفلة الى من نسب القول بالجواز الى الكليني مستظهراً ذلك من عبارته المتقدمة وكذا من نسب هذا القول الى الصدوق مستظهراً له من قوله في الفقيه الوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين لم يؤجر ومن توضأ ثلثاً ابدع ثم تعجب في ذيل كلامه بعد ان اطال في تحقيق مرامه على استظهاره من العبارتين حرمة الغسلة الثانية من الفضلاء المحققين الذين نسبوا القول بالجواز دون الحرمة الى الكليني والصدوق حيث لم يمعنوا النظر في كلاميهما حتى يصلوا الى كنه مرامهما وانت اذا امعنت النظر لقضيت بوصول المحققين الى كنه مرامهما على ما يظهر من هاتين العبارتين المتقدمتين لان التفصيل بين الثانية والثالثة قاطع للشركة فكيف ينسب القول بحرمة الثانية اليهما والمراد من الغسلة الثانية على ما يشهد به ظاهر عبارتيهما هي الغسلة التامة الكاملة التي يجعل قسيماً للاولى والثالثة فحمل الرخصة المستفادة من العبارتين على بيان جواز اكمال الغسلة الاولى بالثانية خلاف الظاهر بل لا يكاد ينطبق عليه اطلاق العبارتين اصلاً فالظاهر ان الكليني والصدوق قائلان بالجواز دون الحرمة نعم لا يبعد استظهار الحرمة من الصدوق بقرينة ما ذكره في توجيه بعض الروايات المتقدمة مثل قوله ع فرض الله الوضوء واحدة واحدة ووضع رسول الله ص للناس اثنتين اثنتين بحملها على الانكار نظراً الى ان الوضع تعد في حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولكن الذي يظهر من المحكي عنه في اماليه القول بجواز الثانية من دون رجحان بل نسبه الى دين الامامية حيث قال في وصف دين الامامية رضوان الله عليهم ان الوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين فهو جائز الا انه لا يؤجر عليه وقد حكي هذا القول اعني الجواز دون الاستحباب عن البزنطي ايضاً وتبعهم في ذلك جماعة من متأخري المتأخرين على ما حكي عنهم ومستندهم في ذلك وضوء رسول الله ص ووضوء امير المؤمنين ع وبعض الاخبار التي يستظهر منها كون الثانية كلفة بلا اجر مثل ما عن نوادر البزنطي عن عبد الكريم بن عمرو عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال اعلم ان الفضل في واحدة ومن زاد على اثنتين لم يؤجر ورواية ميسرة عن ابي جعفر ع ان الوضوء واحدة واحدة وارسل الصدوق عن الصادق ع انه من توضأ مرتين لم يؤجر وارسل ايضاً ان الوضوء مرة فريضة والثانية لا تؤجر والثالثة بدعة وفي مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق ع قال الوضوء واحدة فرض واثنتان لا تؤجر والثالث بدعة **وفيه** ما عرفت ان ظهور الفعل لا يقاوم ظهور القول الصادر منهم ع في استحباب الغسلة الثانية واما رواية عبد الكريم فيحتمل قوياً ان يكون مراد الامام ع ان الفضل في غسلة واحدة يريدها الغسلة المفروضة بقرينة قوله ع بعد ومن زاد على اثنتين لم يؤجر وعلى تقدير تسليم ظهورها في عدم استحباب الثانية كالمراسيل بعد الاغماض عن ارسالها لابد من رفع اليد عن هذا الظاهر اما بحملها على نفي الاجر لمن لم يستيقن بان الواحدة تجزيه بقرينة قوله ع في خبر عبد الله بن بكير من لم يستيقن ان الواحدة من الوضوء تجزيه لم يؤجر على اثنتين فان هذا الخبر مفهوماً ومنطوقاً يصلح شاهداً للجمع بين مثل هذه الاخبار والاخبار المتقدمة على وجه يوافق مذهب المشهور كما لا يخفى او برد علمها الى اهل البيت عليهم السلام فانهم اولى بذلك لقوة المعارض سنداً ودلالة واعتضاداً بالشهرة والاجماعات المنقولة **والعجب** ممن استظهر من مثل هذه الروايات حرمة الثانية لاستلزام عدم الاجر عدم الامر وشرعيتها في كونها عبادة فتكون بدعة محرمة **وفيه** انه اجتهاد في مقابلة النص لان التفصيل في نفس هذه الروايات بين الثانية والثالثة قاطع للشركة وصريحها عدم كون الثانية كالثالثة بدعة وظاهرها كونها كلفة زائدة فهي بظاهرها دليل على القول المحكي عن المشايخ المتقدمة واتباعهم من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك وكاشف اللثام وغيرهما ولكن يتوجه على هذا القول مضافاً الى ما عرفت من عدم امكان رفع اليد عن ظواهر الادلة المتقدمة بظواهر هذه الاخبار خصوصاً مع وجود شاهد الجمع وقابلية هذه الاخبار للتأويل

ما قد يقال من عدم معقولية اتصاف جزء العبادة بالجواز **ويمكن** توجيهه بان جزء الوضوء انما هو طبيعة الغسل الصادقة على
الغسلة والغسلتين دون ما زاد بقرينة الاخبار الناهية عما زاد على الغسلتين فالزائد على ما يتحقق به مسمى الغسل كلفة زائدة لا حاجة
اليها ونظيره في التدريجيات ما لو امر المولى عبده بالتكلم مع زيد فاطال في الكلام فانه لا يستحق بتطويله اجرا زائدا على ما يستحقه
بالتكلم معه على تقدير اقتصاره على بعض ما تكلم به مع ان طاعة المولى في الفرض انما تتحقق بمجموع الكلام الذي يصدر منه فهو ما دام
متشاغلا بالكلام مشغول بالامتثال ولكن يشكل ذلك بان ذلك انما يتصور في التدريجيات في مثل الكلام والجلوس وغيره مما له نحو
ارتباط بنظر العرف بحيث يعد ما يصدر منه في الخارج مصداقا واحدا للطبيعة المامور بها لا مثل الغسل فان كل غسلة مصداق مغاير
لغيرها من الغسلات فلا يعقل بقاء الامر بالطبيعة بعد تحققها في الخارج في ضمن الغسلة الاولى اللهم الا ان يدعى ان الغسل ايضا كا
لتكلم بنظر العرف فان من يغسل ثوبه بالماء لا يعد بنظر العرف جريان الماء على ثوبه غسلات متعددة بل انما يعد مجموع ما يصدر منه
من اول زمان اشتغاله بغسل ثوبه الى ان يفرغ عن الغسل غسلة واحدة ومقتضى هذه الدعوى مشروعية الغسلة الثالثة وما زاد ما لم يتحقق
الاعراض بقصد الجزئية لولا النهي عنهما ولكن يبعدها وصف الغسلة الثالثة في بعض الاخبار بكونها بدعة فتامل **و**مما يوهم معارضتها
للاخبار المتقدمة رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال من تعدى في الوضوء كان كناقضه ورواية ابرهيم بن معرض قال قلت لابي جعفر عليه السلام
ان اهل الكوفة يروون عن علي عليه السلام انه بال حتى رغا ثم توضأ ثم مسح على نعليه ثم قال هذا وضوء من لم يحدث فقال عليه السلام نعم قد فعل ذلك قال
قلت فاي حدث احدث من البول فقال عليه السلام انما يعني بذلك التعدي في الوضوء ان يزيد على حد الوضوء **وفيه** ان الاخبار الدالة على استحباب
الغسلة الثانية واردة على مثل هذه الروايات حيث انها تدل على ان الغسلة الثانية من الحدود المستحبة كالمضمضة والاستنشاق
وما يقال من ان وضوء علي عليه السلام لم يكن الا مرة كما دل عليه رواية عبد الكريم المتقدمة فتدل هذه الرواية على عدم جواز التثنية **ففيه** ان
المشار اليه بقوله عليه السلام هذا وضوء من لم يحدث ليس الوضوء الشخصي بخصوصياته المتشخصة بل الظاهر انه عليه السلام لما مسح على رجليه في النعلين ولم يغسل
رجليه كما يصنعه العامة قال عليه السلام تعريضا عليهم هذا وضوء من لم يحدث اي من لم يبتدع حدود الله **و**بما ذكرنا ظهر لك الجواب عن معارضة الاخبار
المتقدمة برواية حماد بن عثمان قال كنت قاعدا عند ابي عبد الله عليه السلام فدعا بماء فملأ به كفه فعم به وجهه ثم ملأ كفه فعم به يده اليمنى ثم ملأ كفه فعم به
يده اليسرى ثم مسح رأسه ورجليه وقال هذا وضوء من لم يحدث حدثا يعني به التعدي في الوضوء توضيح الجواب مضافا الى حكومة الادلة المتقدمة
على مثل هذه الاخبار ان المقصود بالاشارة غير معلوم لاحتمال ارادة الوضوء مع مسح الرجل او الغسل من الاعلى الى الاسفل وكيف كان فلا تصلح
مثل هذه الادلة للمعارضة مع الاخبار المتقدمة كما هو ظاهر فظهر لك ان الاقوى استحباب الغسلة الثانية **واما الثالثة** فهي بدعة فيأثم
فاعلها لو اتى بها بقصد المشروعية واما لو لم يقصد بها الشرعية فلا اثم ولكنه يبطل وضوءه لو مسح بمائها على الاقوى كما عرفت في محله ويدل على
كونها بدعة مضافا الى كفاية عدم العلم بشرعيتها في حرمتها التشريعية غير واحد من الاخبار المتقدمة الدالة على انها بدعة وانه ان زاد على الاثنتين
اثم ومن زاد لا صلوة له ومن تعدى في الوضوء كان كناقضه وانه لا يوجر على غير ذلك مما يستفاد منه عدم مشروعية الثالثة المستلزم للحرمة
التشريعية وليس في المسح تكرار بلا خلاف فيه عندنا كما في طهارة شيخنا المرتضى ره وفي المدارك دعوى اجماع علمائنا عليه وفي الجواهر بلا
خلاف اجده وعن غير واحد كالمعتبر والمنتهى والتحرير والتذكرة والخلاف دعوى اجماعنا عليه ويدل عليه مضافا الى عدم الخلاف فيه ظاهرا
الاصل والانصاف انه لولا الاجماع على عدم مشروعية التكرار في المسح لامكن القول باستحبابه لاطلاق قوله عليه السلام الوضوء مثنى مثنى الا ان يدعى
ظهوره في خصوص الغسلات اما للمعهودية او لشيوع اطلاق الوضوء في الاخبار على الغسل دون المسح ولكنه لا يخلو عن منع بالنظر الى
نفس هذه الرواية واما بملاحظة القرائن الخارجية مثل ما دل على ان رسول الله صلى الله عليه وآله اضاف الثانية لضعف الناس ومثل ما دل على ان
الثانية اسباغ للوضوء فلا يبعد دعوى عدم ظهور الاخبار في ارادة ما عدا الغسلات حيث ان هاتين الحكمتين لا تقتضيان الا التثنية
في الغسلات لان المسح يكفي فيه المسمى والاسباغ فيه لو لم يكن مخلا بمقصود الشارع من حيث استلزامه الغسل غير نافع وفي مكاتبة علي بن
يقطين اشعار باختصاص الاسباغ بالغسلات بل فيها دلالة على ذلك حيث انه عليه السلام امره بغسل وجهه مرة فريضة واخرى اسباغا ثم قال
واغسل يديك من المرفقين كذلك ثم امره بمسح مقدم رأسه وقدميه من فضل نداوة وضوئه فان المتأمل فيها لا يكاد يرتاب في انها ظاهرة
في اختصاص سنة الاسباغ بالغسلات فلاحظ وتدبر وقد يستدل عليه برواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في مسح القدمين ومسح الرأس فقال
مسح الرأس واحدة من مقدم الرأس ومؤخره ومسح القدمين ظاهرهما وباطنهما **وفيه** ان الرواية بظاهرها غير معمول بها فهي محمولة
على التقية لموافقة مضمونها مذهب من يرى جواز المسح على القدمين من العامة على ما حكي عنهم وكيف كان ففي الاجماعات المستفيضة
المعتضدة بعدم نقل القول باستحباب التكرار في المسح مع ما في بعض الاخبار من الاشعار باختصاص رجحان التكرار بالغسل غنى

وكفاية في رفع اليد عن ظهور قوله عليه السلام الوضوء مثنى مثنى فلا يجوز تكراره بقصد المشروعية واما وضوءه فلا يبطل بذلك ان لم يجعله في
ابتداء النية قيدا للمنوي نعم يشكل ذلك مطلقا لو اعتبرنا في المسح كونه ببقية نداوة خصوص اليد مع الاخبار واذا ابتلت يده الماسحة ببلل
الممسوح ثم مسح بها رجله ولكنك عرفت قوة القول بخلافه وان كان احوط والله العالم **المسئلة الرابعة** يجزي في امتثال
الامر بالغسل ما يسمى به في العرف غاسلا بان يستولي الماء على العضو بحيث ينتقل من جزء منه الى آخر ولو كان ذلك باعانة اليد
مثل الدهن فيكفي ايصال الماء الى المغسول ولو بوضع كفه في الماء واخراجها منه من دون اغتراف وامرارها على المحل المغسول
بحيث لا تنفصل غسالته عن المحل فيجري على الارض ويتلف كما هو الشأن في الدهن فوجه التشبيه قلة الماء وعدم ضياعه وتلفه لا كونه
كالدهن في كفاية المسح وعدم وجوب الغسل كما قد يتوهم والا لحصل التنافي بين صدر العبارة وذيلها اذ لا يحصل مسمى الغسل
الا باحاطة الماء على المغسول وجريانه في الجملة بمعنى انتقاله من جزء الى جزء آخر ولو بالقوة لان الجريان والاحاطة في الجملة
ماخوذ في مفهومه على ما يتبادر منه لغة وعرفا كما صرح به جمع من العلماء ناسبين ذلك الى المشهور بل المجمع عليه مستشهدين بتصريح
اللغويين بذلك هذا مع ان اعتبار كون غسل الوجه واليدين بالماء المطلق مما لا شبهة فيه فلا ينبغي التأمل في عدم كفاية
مسح الوجه باليد الندية في حصول مسماه عرفا حيث ان مجرد النداوة لا يطلق عليه الماء في العرف بل هي كالبخار مفهوم مغاير فالغسل
بالماء انما يتحقق اذا كان ما في اليد الغاسلة مصداقا للماء في العرف وهذا لا ينفك عن الاحاطة والجريان المعتبر في مهية الغسل
وعلى ما وجهنا به عبارة المصنف ره تنزل اخبار الباب كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم ان الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه
ومن يعصيه وان المؤمن لا ينجسه شيء وانما يكفيه مثل الدهن وموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام كان
يقول الغسل من الجنابة والوضوء يجزي من الماء ما اجزى من الدهن الذي يبل الجسد وفي بعض النسخ ما اجري بالراء المهملة وفي
رواية محمد بن مسلم يأخذ احدكم الراحة من الدهن والماء اوسع من ذلك وموثقة زرارة في غسل الجنابة افض على رأسك ثلث اكف
وعلى يمينك ويسارك انما يكفيك مثل الدهن فلا ينافيها اعتبار وفور البلة الواصلة الى المغسول بحيث تقبل الانتقال من عضو الى عضو
آخر تحقيقا لمهية الغسل المامور بها ولا يصح تنزيل مثل هذه الاخبار على ارادة كفاية التمسح باليد الندية برطوبة مسرية بان يكون هذا
هو الوجه في التشبيه لا قلة الماء وامساس البدن له من دون انفصاله عنه لا لمجرد دعوى ظهور الاخبار في ارادة التشبيه من حيث قلة
الماء وعدم انفصاله عن المحل المغسول كما يعتبر ذلك في ازالة النجاسة والقذارات الصورية ولا لدعوى ان ارتكاز وجوب الغسل في
الذهن يوجب انصراف الذهن عند استماع هذه الروايات الى ما يحصل به اقل مسمى الغسل ولا لدعوى ان الادهان على الوجه المتعارف
لا ينفك غالبا عن هذا المقدار من الجري المعتبر في صدق المسح وصحة الوضوء وان كان كل منها لا يخلو عن وجه بل لمعارضتها
على هذا التقدير لظاهر الكتاب والسنة والاجماع بل لصريحها لان الادلة باسرها ناطقة بان وظيفة الوجه واليدين هو الغسل
دون المسح ودعوى ان اخبار الباب على تقدير تسليم دلالتها على كفاية المسح برطوبة مسرية حاكمة على جميع الادلة لانها مبينة
لما اريد من الغسل المامور به في الكتاب والسنة فيجب تقديمها عليها فاسدة جدا لان حكومتها على سائر الادلة فرع صلاحيتها
الادلة لان يفسر بها ومن المعلوم ان الغسل في الكتاب والسنة حيث جعل قسيما للمسح لا يصلح لان يفسر بما يعم المسح كما لا يصلح ان يفسر
المسح بما يعم الغسل ولا ينافي هذا ما تقدم منا من ان الجريان الحاصل في ضمن المسح الموجب لحصول الغسل تبعا للمسح غير مضر في حصول
امتثال الامر بالمسح الذي قصده اصالة لما عرفت في محله من ان حصولهما بفعل واحد لا يمنع من مغايرتهما ذاتا الا ان الغسل يجزي
عن المسح وهذا بخلاف ما نحن فيه فان مقتضى جعل وجه الشبه نفس التي كفاية مهية المسح عن الغسل وهو ينافي صريح الادلة الثلثة فتعين ان
يكون التشبيه من حيث قلة الماء الذي يستعمله او من حيث كفاية الماء القليل الباقي عن المغسول بعد الغسل فيكون الغرض بيان كفاية
ايصال الماء الى الاعضاء ولو لم ينفصل عنها كما في الدهن وهذا لا ينافي اعتبار الجريان بمعنى انتقال الماء من جزء الى آخر في مفهوم الغسل
المعتبر في الوضوء وعدم كفاية المسح نعم لو قلنا بان المتبادر من الغسل وضعا او اطلاقا انما هو اجراء الماء على العضو بحيث ينفصل
غسالته ويجري على الارض مثلا لا مثل الدهن الذي لا يتحقق فيه جريان الماء الا في نفس المغسول فلا بد من تعميم موضوع اوامر
الغسل بما يعم هذا الفرد اما بدعوى كونه هو الفرد الخفي الذي نبه الشارع كما هو الظاهر او لما اشرنا اليه من حكومة هذه الاخبار على
غيرها من الادلة حيث انها تدل بالالتزام على ان المراد من الغسل المأمور به ايصال الماء الى البدن ولو على وجه لا ينفصل عنه
غسالته فلا يعارضها شيء من الادلة ولا يعتبر في حصول الغسل الدلك وامرار اليد على المغسول بل يكفي ايصال الماء اليه ولو بغمسه
في الماء او افاضة الماء عليه من دون امرار كما انه لا يعتبر الجريان الفعلي في حصوله لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة في الوضوء اذا مس

جلدك الماء فحسبك وغيرها من الاخبار الدالة عليه نعم لا يكفي مجرد ايصال النداوة المسرية التي لا تنتقل من جزء الى آخر لماء عرفي من عدم صدق الماء عليها عرفا ولا اقل من انصراف مثل هذه الاخبار عن مثل الفرض فضلا عن صلاحيتها للتصرف في ظواهر اوامر الغسل والله العالم ومن كان في يده خاتم او سير او نحوهما مما يمنع من وصول الماء الى ما تحته بمجرد الصب على العضو فعليه ايصال الماء الى ما تحته على وجه يتحقق غسله اما بنزعه او تحريكه او بغيرهما ولو شك في انه يصل الماء الى ما تحته فعليه تحصيل القطع بالايصال لقاعدة الشغل واستصحاب الحدث واصالة عدم مجعولية البشرة المغطية لحصول غسلها لا تجدي في المقام كما ستوضحه ان شاء الله ويؤيده بل يدل عليه صدر صحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحته ام لا كيف تصنع اذا توضأت او اغتسلت قال تحركه حتى يدخل الماء تحته او تنزعه وعن الخاتم الضيق لا يدري هل يجري الماء تحته اذا توضأ ام لا كيف يصنع قال ان علم ان الماء لا يدخله فليخرجه الا انه يعارضه مفهوم ذيلها ولكن الانصاف قصور المعارض عن المكافئة لان دفع اليد عن ظاهر الذيل بقرينة الصدر اهون من عكسه حيث ان ذيلها جواب عن سؤال مستقل بحيث لولاه لما اجاب به في الصدر حال صدوره لم يكن محفوفا بما يصلح ان يكون قرينة لتعيين المراد فاحتمال ارادة خلاف الظاهر منه **مدفوع** باصالة عدم القرينة واما الذيل فلاجل احتفافه بما يصلح ان يكون قرينة على ارادة خلاف الظاهر منه وهو ذكره عقيب الحكم الاول بل وكونه سؤالا عن حكم صورة الشك اما لا ينعقد له ظهور في ارادة نفي البأس بالنسبة الى حكم الشاك او ليس بحيث يكافئ ظهور الصدر فلعل المراد من قوله ان علم ان الماء لا يدخله فليخرجه انه ان علم انه ليس بحيث يدخله الماء على وجه لا يبقى معه الشك فليخرجه يعني انه ان كان له شأنية ان لا يدخله الماء فليخرجه **فتأمل** وقد يقال في تقريب ظهوريه الصدر وتقدمه على ظهور الذيل ان دلالة الصدر بالمنطوق وفي الذيل بالمفهوم والاول اقوى وان الاول نص في حكم الشاك والثاني ظاهر حيث انه يعم الشاك والعالم بعدم المانعية فيخصص بغير الشاك وفيهما ان السؤال في الصدر والذيل انما هو عن حكم الشاك فلا يجوز اخراج المورد من موضوع الجواب وحمله مفهوما ومنطوقا على حكم اجنبي فالذيل كالصدر نص في شمول الحكم للشاك فالاولى ما ذكرنا من ان ارتكاب التأويل في الذيل على ما يقتضيه القرائن الداخلية والخارجية اهون من التصرف في الصدر والله العالم وان كان ما في يده من الخاتم ونحوه واسعا بحيث يعلم وصول الماء الى ما تحته بدون علاج لا يجب عليه شيء لحصول المقصود ولكنه يستحب تحريكه وعن المعتبر نسبته الى مذهب فقهائنا معللا له بالاستظهار وقد يناقش في التعليل بانه ان حصل له القطع بالوصول لم يبق محل للاحتياط لانه فرع الاحتمال وان لم يحصل له القطع يجب الا ان يقال ان الاستظهار حكمة لتشريع الحكم لا انه علة لنفس الفعل ويقال ان المستحب انما هو غسله بالتحريك حتى لا يبقى مجال للشك الطاري في اثناء العمل الموجب لكلفة اعادة الفعل او لتزلزل النفس لا انه يستحب التحريك بعد القطع بحصول الغسل ويدل على الاستحباب مضافا الى ما ذكر من الاستظهار رواية الحسين بن ابي العلا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخاتم اذا اغتسلت قال حوله من مكانه وقال في الوضوء تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا امرك ان تعيد الصلاة بحملها بقرينة نفي الاعادة على الخاتم الواسع ويحتمل قويا ان يكون نفي الاعادة من جهة كون الشك بعد الفراغ وان كان في شمول القاعدة لمثل الفرض كلام سيجيء التعرض لتحقيقه ان شاء الله ولعل احتمال ارادة الاستحباب من الرواية وكونه منسوبا الى المذهب فقهائنا يكفي في اثبات استحبابه مسامحة **تكملة** لو شك في اصل وجود الحاجب لا في حاجبية الموجود لا يجب عليه الفحص بل لا يعتد بشكه ويبني على عدمه للاصل بل عن بعض دعوى الاجماع عليه وقد ادعى شيخنا الاكبر قده في جواهره استمرار السيرة التي يقطع فيها براي المعصوم على انه لا يجب على المتوضي والمغتسل الفحص عن الحواجب مع قيام الاحتمال كما هو الغالب اذ قلما يحصل القطع للمكلف بخلو بدنه عن دم البرغوث والبق وغيره من الحواجب مع ان الفحص عنه غير معهود من المتشرعة بل لو صدر من احد منهم ذلك ينسب الى الوسواس **ودعوى** ان عدم اعتناء المتشرعة بهذا الاحتمال غالبا انما هو لغفلتهم عن احتمال وجوده او لاطمينانهم بعدمه **مدفوعة** بان غفلتهم مسببة عن عدم اعتنائهم بالاحتمال كغفلتهم عن احتمال ارادة المجاز في مباحث الالفاظ المسببة عن عدم الاعتناء باحتمال القرينة **ودعوى** اطمينانهم بعدمه غالبا مجازفة بل الغالب انهم بحيث لو سألناهم عن خلو بدنهم عن مثل دم البرغوث وغيره لوجدناهم شاكين وبما ذكرنا ظهر لك فساد ما قد يتوهم من التفصيل بين ما اذا لم يكن لشكه منشأ عقلائي كما اذا احتمل ابتداء وجود مانع في بدنه من دون مباشرته لشيء يحتمل لصوقه ببدنه وبين ما اذا كان لشكه منشأ عقلائي كما اذا باشر ما يغلب لصوقه كالشمع والقير وغيرهما **توضيح** الفساد انا نجد المكلفين ربما يتعذر عليهم النوم من اول الليل الى الصبح من اذى البق والبرغوث ومع ذلك لا يتفحصون عن دمهما عند ارادة الغسل والوضوء وتوهم ان احتمال ما نعيتهما عن وصول الماء العله احتمال غير عقلائي **مدفوع** بانا نجدهم لو علموا بوجود دمهما في موضع

مخصوص لا يغتسلون الا بعد ازالته نعم في مثل احتمال لصوق الشمع والقير ونحوهما مما يظن بلصوق شيء منه بالبدن حين المباشرة ربما ابتلاء المكلف به ربما يلتزمون بالفحص في مظان لصوقه من باب حسن الاحتياط لا غير كما يظهر وجهه عند ضيق الوقت وغيره من موارد الضرورة فالانصاف ان دعوى السيرة في محلها الا انه لا اختصاص لها بالمتشرعة ولا خصوصية لها بالمقام بل هي سارية جارية في كل محتمل الوجود لدى جميع العقلاء بمعنى ان العقلاء باسرهم استقرت طريقتهم على ترك الاعتناء باحتمال وجود ما لوجوده اثر في رفع اليد عما كانوا عليه في امور معاشهم ومعادهم ولاجل هذا الامر المغروس في اذهانهم لا يعتنون باحتمال وجود المانع فيما نحن فيه وكذا لا يعتنون باحتمال وجود القرينة في رفع اليد عما يقتضيه ظاهر القول والفعل لا ان للمتشرعة في خصوص ما نحن فيه وللعقلاء في خصوص مباحث الالفاظ قاعدة تعبدية واصلة اليهم من اسلافهم كما يشهد به صريح الوجدان وقد اوضحناه في الاصول بما لا مزيد عليه وحققنا فيه ان مقتضاه حجية الاستصحاب فيما عدا الشك في المقتضي من باب بناء العقلاء والاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك كلها منزلة عليه وادعينا فيه ان مقتضاه لزوم ترتيب الاحكام المترتبة على نفس المستصحب بنظر العرف لا الاحكام المترتبة على ما هو من لوازم عدم الرافع في الواقع بمعنى انه لا يقتضي حجية الاصول المثبتة بل يقتضي عدمها فلذا حكمنا فيما لو شك في حاجبية الخاتم بوجوب الايصال لقاعدة الشغل واستصحاب الحدث ما لم يقطع بزواله والفرق بينه وبين الشك في اصل المانع بعينه هو الفرق بين الشك في وجود القرينة والشك في قرينية ما احتف بالكلام وليس الشك في مانعية الموجود مطلقا من هذا القبيل فان الشك في ما نحن فيه الذي من قبيل الشك في قرينية القرينة المنفصلة ولا بأس بتوضيح المقام بالتكلم في وجه حجية الاستصحاب وبيان مقداره دلالة دليله حتى يرتفع به غشاوة الاوهام فانه من المهام **فاقول** وبالله الاستعانة انه اذا راجعت اهل العرف وتتبعت في طريقة العقلاء لوجدتهم لا يعتنون باحتمال وجود ما يقتضي خلاف ما بايديهم من العمل الذي يعملونه بمقتضى اغراضهم العقلائية ويزعمون ان الاعتناء بالشك في ترك ما بايديهم من العمل نقض لليقين بالمحتمل الا ترى ان من قلد مجتهدا لا يرفع اليد عن تقليده بمجرد احتمال موت المجتهد وكذا ارباب الملل لا يعتنون باحتمال نسخ دينهم او نسخ حكم خاص في شريعتهم ما لم يثبت لديهم نسخه ومن كان وكيلا عن شخص غائب قائما مقامه في دكانه ملتزما بالقيام بالوظائف التي كانت عليه كالانفاق على زوجته واولاده وحفظ امواله لا يعتزل عن عمله ما لم يعلم بموت موكله بل لا يعهد عن عاقل رفع اليد عن شيء من هذه الامور بمجرد الاحتمال بل لا يعملون بالظن ايضا ما لم يكن من طريق عقلائي معتبر كاخبار الثقة ونحوه وكذا العبد المأمور بعمل مدة حيوة مولاه ليس له رفع اليد عن عمله المأمور به بمجرد احتمال موت المولى او عتقه او فسخ عزمه او غير ذلك من روافع التكليف بل لو تركه معتذرا باحتمال موت المولى او فسخ عزمه يعد عند العقلاء مثل هذا العبد سفيها هذا اذا احتمل رفع الحكم الثابت واما لو احتمل ابتداء صدور حكم من مولاه او ثبوت شيء يترتب عليه حكم مولوي لا يجب عليه الالتفات اليه بحكم العرف وشهادة العقلاء وهذا هو الذي نسميه في الشرعيات بالبرائة الاصلية والوجه في ذلك كله ليس الا بناء العقلاء على عدم اعتدادهم بالشك اصلا وعدم ترتيب اثر الوجود على شيء الا بعد احراز موضوعه ولذا لو سئلوا عن علة بقائهم على ما كانوا عليه يعللون بعدم ثبوت خلافه فما يتوهم من ان عمل العقلاء بالاستصحاب لاجل افادته الظن بالبقاء **مدفوع** اولا بانا نجد من انفسنا ان علة البقاء اولا وبالذات ليس الا عدم الاعتداد بالشك وثانيا بما ذكرنا من ان العقلاء تريهم يعللون بقائهم على ما كانوا عليه بعدم ثبوت خلافه لا بظن بقائه وثالثا بان العمل بالظن في حد ذاته عند العقلاء من المنكرات كما يفصح عن ذلك الآيات الناهية عن العمل بالظن مثل قوله تعالى ان يتبعون الا الظن فانه يجب لظاهر تعبيره على العاملين بالظن فلو لم يكن العمل بالظن من المنكرات لدى العقلاء لما كان للتعيير به وجه واما ما نرى من انهم يعملون بظواهر الالفاظ وقول الثقة وغيرهما من الامارات التي لا تفيد الا الظن فوجهه ايضا ليس الا عدم الاعتناء باحتمال قرينة المجاز وكذب الثقة لا الاتكال على الظن الحاصل من الامارة من حيث كونه ظنا ولذا لا يعد العامل بمثل هذه الامور لديهم عاملا بالظن بل يزعمونه آخذا باليقين بنحو من المسامحة والاعتبار والحاصل ان الجري على ما يقتضيه الحالة السابقة في جميع الموارد التي تقدمت الاشارة اليها على ما يشهد به الوجدان ليس الا لاجل عدم الاعتداد بالشك نعم في موارد احتمال صدور حكم مولوي او ثبوت حكم شرعي العقل ايضا مستقل بقبح العقاب من دون برهان الا ان العبد بتركه اولا وبالذات بمحض طبعه اعتمادا على عدم الثبوت من دون التفاته الى هذه القضية العقلية ومن يزعم ان الاستصحاب ليس حجة لدى العقلاء وان جواز الترك في هذه الصورة انما هو لحكومة العقل بقبح العقاب بلا بيان يلزمه الترخيص في ترك الفعل المأمور به بمجرد الشك في زوال التكليف بعروض ما يقتضي رفعه ككون المولى او فسخ عزمه او حصول غايته او غيرها من الروافع وهو كما ترى واغمض عن ما ادعيناه من اعتبار الاستصحاب وحجيته لدى العقلاء بالنقض بان التجار لا يرسلون البضائع الى شركائهم لو شكوا في حيوتهم

ولا يجعلونه وصيّاً فى الاموال او قيّما على الاطفال الى غير ذلك من الامثلة التى لا تحصى **و فيه** انّ الاعتناء بالشكّ فى هذه الموا
انما هو من باب مراعاة الاحتياط و التحرز عن الضرر المحتمل الا ترى انه لو اخبره ثقة عدل بل ثقات عدول و لم يطمئن بجعلونه
و عدم ضياع امواله لا يعتنى بقولهم و كذا لو قال لشريكه اعط كلّ فقير من اهل بلدك درهما و علم اذائه و احتمل الشريك ارادة
بعض الفقراء لا جميعهم و علم من حاله انه لا يؤدى الّا ما قصده فى الواقع لا يعمل باصالة العموم و عدم قرينة المجاز و هذا لا ينافى
حجية اصالة العموم و عدم القرينة و كذا اخبار الثقة لانّ اثر الحجية انما يظهر فيما لا يمكنهم فيه التخطى على تقدير الحجية كما هو الشان
فى احكام الموالى بالنسبة الى عبيدهم لا فى مثل هذه الامور التى يحسن فيها الاحتياط لدى العقلاء ما لم ينكشف الواقع انكشافا
جزميّا كما هو ظاهر ثمّ لا يخفى عليك انّ مقتضى ما ذكرنا انما هو حجية الاستصحاب لدى العقلاء فيما عدا الشكّ فى المقتضى
و امّا فيه فمقتضاه عدم الحجية لانّ مآل كلامنا الى دعوى انّ العقلاء لا يرتّبون الاثر على مشكوك الوجود اصلا فلو كان
المشكوك مؤثرا فى زوال شئ فمقتضى عدم الاعتناء بالشكّ ترتيب آثار الموضوع الذى يشكّ فى زواله و امّا اذا تعلّق الشكّ اوّلا
و بالذات بنفس الموضوع كما هو الشان فى الشكّ فى المقتضى فمقتضى عدم الاعتناء بالشكّ عدم الالتفات الى وجوده فى الزمان
الثانى لانّ وجوده فى الزمان الثانى ايضا مما لا بدّ من احرازه فى مقام ترتيب الاثر عليه و ليس وجوده السابق طريقا لاثبات
وجوده فى زمان الشكّ مثلا اذا علم العبد انّ المولى اوجب عليه اكرام زيد و شكّ بعد مضىّ الزمان الاوّل فى بقاء الوجوب فان
كان شكّه ناشئا عن حصول غايته او رافعه لا يعتنى باحتمال وجود المشكوك فيمضى على ما كان عليه من اكرام زيد و امّا ان كان
مسبّبا عن زوال وصف يحتمل مدخليته فى الحكم كما اذا كان زيد فى الصبح ضيفا فاوجب اكرامه و شكّ العبد بعد خروجه من دار
المولى و تبدل عنوان ضيفيته هل يجب عليه اكرامه ام لا ففى هذه الصورة ليس للعبد ان يشتغل بخدمة زيد امتثالا لامر المولى
حيث انّ امر المولى بالنسبة الى الزمان الثانى نفس وجوده اوّلا و بالذات متعلق الشكّ و هذا بخلاف الفرض الاوّل فانّ الشكّ
فيه انما تعلق اوّلا و بالذات بوجود ما يزيله فوجوب الاكرام فى هذا الفرض حيث انّ له وجودا تقديريّا كان امرا محقّقا بالفعل و لهذه
الملاحظة تطلق عرفا على رفع اليد عنه بملاحظة الشكّ الطارى انه نقض لليقين بالشكّ و نظيره فى مباحث الالفاظ لو امر المولى عبده
بشئ و شكّ فى مراده فان كان منشأ شكّه احتمال ارادة معنى مجازىّ اتّكالا على قرينة منفصلة لا يعتد بالمشكوك فيبنى على ما يقتضيه
بعينه صدور الخطاب الدالّ على ما يقتضيه اللفظ بحسب وضعه و امّا لو كان منشأ شكّه اختفاء نفس الخطاب بما يصلح ان يكون قرينة
فليس له ان يرفع اليد عن الحالة التى كان عليها قبل صدور الخطاب حيث انّ اختفائه بذلك يجعل مفاده مشكوكا فلا يعتنى به و قد اشرنا
فيما سبق الى انّ الشكّ فى حاجبية الموجود من هذا الباب من دون فرق بين ان يكون ما يشكّ فى حاجبيته من قبيل الخاتم الضيق او
من قبيل الجسم الرقيق الملتصق بالبدن الذى يشكّ فى ما نعيته من نفوذ الماء لرقّته لا لعدم لصوقه فمقتضى القاعدة فى مثل المقام استصحاب
الحدث لا غير **و ليعلم** انّ مقتضى ما ذكرنا من عدم اعتداد العقلاء بالشكّ فى رفع اليد عن الامر الثابت عدم جواز ترتيب اثر المقتضى
بالفتح بمجرّد احراز مقتضيه مع الشكّ فى وجود ما يمنعه من التأثير كما لو علم انّ زيدا شرب سمّا او اصابه سهم قاتل و احتمل عدم تأثيره فى
مزاجه لبعض الموانع من التأثير فانه لا يكفى ذلك فى ترتيب آثار قتل زيد من القصاص و اخذ الدية و تقسيم تركته و غيرها و كذا مقتضاه
عدم جواز ترتيب الآثار المرتبة على موضوع جديد ملزوم لبقاء المستصحب فى الواقع كطول لحيته على تقدير حيوته فانه لا يعتد باحتمال
وجود هذا الموضوع حتى يترتب عليه آثاره كاحتمال حصول المقتضى بالفتح فى الفرض السابق و كون الشكّ فى حصول المقتضى و وجود
هذا الموضوع الجديد مسبّبا عن الشكّ فى وجود المانع و الرافع لا يجدى فى اثبات الموضوع الذى نيط به الحكم اذ ليس معنى اصالة عدم
المانع او الرافع على ما عرفت الّا انّ العقلاء لا يعتنون باحتمال وجوده فى رفع اليد عمّا كانوا عليه لا انهم يلتفتون اليه و يبنون على عدمه
فى الواقع حتى يكون الشكّ فى المانع طريقا عقلائيا لاحراز عدمه الواقعىّ فيترتب عليه آثاره و لوازمه كثبوت المقتضى و وجود الملزوم
نعم لو كان المقتضى بنظرهم شديد الاقتضاء بحيث يكون مجرّد احرازه كاحراز نفس المقتضى بحيث لا يلتفت الذهن حال الشكّ الّا الى
احتمال وجود المانع لا عدم وجود المقتضى او كانت الواسطة التى يترتب عليها الحكم الذى يراد ترتيبه بالاستصحاب من الوسائط
الخفية التى لا يلتفت العرف فى مقام ترتيب الآثار اليها يرون الآثار آثار النفس المستصحب فالظاهر اعتبار اصالة عدم المانع و الرافع
فى مثل هذه الموارد بل ربما يساعد عليه الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ فانّ المراد من اليقين فيها بحسب الظاهر هو اليقين
التقديرى الذى يعمّ مثل الفرض نظير قول القائل رفعت اليد عن يقينى بقول فلان و كيف كان فقد اشرنا فيما سبق الى انّ مفاد
اخبار الاستصحاب ليس الّا الامضاء لطريقة العقلاء بل المتامل فى نفس تلك الاخبار لا يكاد يرتاب فى ذلك فلو لم يحصل له وثوق بما

ادّعيناه من استقرار طريقة العقلاء على عدم الاعتناء بالشكّ فى الرافع فليجعل الاخبار كاشفة عن طريقتهم و قد اوضحنا ذلك فى الاصول
مستشهدين بقرائن كثيرة داخلية و خارجية من اراده فليراجع ما علّقنا على ما صنّفه شيخنا المرتضى ره فى مبحث الاستصحاب و الله العالم
المسئلة الخامسة من كان على بعض اعضاء طهارته جبائر جمع جبيرة و هى فى الاصل كما فى الحدائق يقال للعيدان و الخرقة التى تشدّ على
العظام المكسورة و الظاهر من كلام الفقهاء اطلاقها على ما يشدّ على القروح و الجروح ايضا و فى طهارة شيخنا المرتضى ره بعدان حكى
عن شارح الدروس انّ الفقهاء يطلقونها على ما يعمّ الالواح المشدودة على العضو المكسور و ما يشدّ به القروح و الجروح قال و لا
يبعدان يراد بها هنا الاعمّ منها و من كلّ ما يجعل على المكسور او المجروح او المقروح شدّا او لطوخا او ضمادا و لم اعثر فى الاخبار على
استعمالها فى غير الكسر فالتعدى عنه فى موارد مخالفة الاصل يحتاج الى تتبّع دليل له انتهى **و كيف كان** فلا شبهة فى انه ان كان على اعضاء
طهارته جبائر او غيرها من الحواجب مطلقا **فان** كانت فى محلّ المسح و امكنه ازالتها و المسح على البشرة او كانت فى مواضع الغسل و امكنه
ايصال الماء الى محلها على وجه يتحقق معه غسل البشرة امّا بنزعها او تكرار الماء عليها او غمس العضو فى الماء حتى يصل البشرة او غير ذلك
من انحاء المعالجات وجب عليه ذلك ما لم يتضرّر او يشق عليه ذلك و الّا فهو معذور و سيتّضح حكمه ان شاء الله و قد ظهر لك فى المسئلة السابقة
انّ مجرّد ايصال الماء الى المحلّ يجزى فى حصول غسله و لا يعتبر فيه الجريان بالفعل و انّ اعتبار الجريان فى مفهوم الغسل انما هو فى مقابل
ايصال البلل بمسّ اليد الرطبة للمحلّ على نحو الوضع او الامرار و الّا فلا اشكال فى كفاية مجرّد استيلاء الماء على العضو من دون اجراء
كما فى الغمس و كوضع قطرة من الماء على جزء من العضو بحيث لا يتحرك عنه و ربما يؤيده الموثق فيمن انكسر ساعده و لا يقدر ان يحلّه
بحال الجبر اذا جبر قال ع يضع اناء فيه ماء و يضع موضع الجبر فى الماء حتى يصل الماء الى جلده و قد اجزاه ذلك من غير ان يحلّه فعلى
هذا لا ينبغى الارتياب فى انه مخيّر بين انحاء الايصال فما يوهمه بعض العبائر من عدم كفاية ايصال الماء بالتكرار و نحوه الّا اذا تعذّر
نزعها نظرا الى عدم حصول الجريان المعتبر فى مفهوم الغسل ضعيف هذا اذا امكنه الاتيان بما وجب عليه من المسح و الغسل من دون
ان يشق عليه ذلك فى العادة او يتضرّر به و الّا اجزأه المسح عليها اى على الجبيرة و ما بحكمها اعنى ما يوضع على العضو المجروح و المقروح
شدّا او لطوخا او ضمادا بشرط لصوقها بالعضو و صيرورتها كظاهر البشرة بنحو من الاعتبار مطرّ العرف و الّا فيجئ حكمه ان شاء الله
و امّا كفاية المسح عليها من غسل محلّها او مسحه فى الفرض فمما لا خلاف فيه ظاهرا و يدلّ عليه حسنة الحلبى عن ابى عبد الله ع عن الرجل
يكون به القرحة فى ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة فيتوضأ و يمسح عليها اذا توضأ فقال ع ان كان يؤذيه الماء
فليمسح على الخرقة و ان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال و سئلته عن الجرح كيف اصنع به فى غسله قال اغسل ما حوله
و فى رواية كليب الاسدى عن ابى عبد الله عليه السلام عن الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على
جبائره و ليصلّ **و عن** تفسير العياشى عن امير المؤمنين عليه السلام قال سئلت رسول الله ص عن الجبائر تكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها
و كيف يغتسل اذا اجنب قال يجزيه المسح عليها فى الجنابة و الوضوء قلت فان كان فى برد يخاف على نفسه اذا افرغ الماء على جسده فقرأ
رسول الله ص لا تقتلوا انفسكم انّ الله كان بكم رحيما **و** رواية ابن عيسى عن الوشاء عن ابى الحسن ع قال سئلته عن الدواء يكون على
يدى الرجل ايجزيه ان يمسح فى الوضوء على الدواء المطلىّ عليه قال نعم يجزيه ان يمسح عليه **و** رواية عبد الاعلى قال قلت لابى عبد الله ع
عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على اصبعى مرارة فكيف اصنع بالوضوء فقال ع يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم فى
الدين من حرج امسح عليه و هذه الاخبار باسرها تدلّ على وجوب مسح الجبيرة و ما بحكمها اعنى الخرقة التى يشدّ بها القرحة و نحوها و الدواء
المطلىّ عليها و امّا القروح و الجروح المجردة عن الدواء او ما هو بمنزلته و كذا الكسر المجرّد عن الجبيرة اذا فرض تضرّره بالغسل فلا يكاد يستفاد
حكمها من هذه الاخبار عدا ما يستفاد من ذيل حسنة الحلبى السابقة كما سيجئ تقريبه فالقول بوجوب وضع خرقة اجنبية على الموضع المكسور
و المجروح و المقروح و المسح عليها نيابة عن محلّها استنادا الى وجوب المسح المستفاد من هذه الاخبار ضعيف لانّ مورد هذه الاخبار
انما هو فيما اذا كان الشئ الموضوع على العضو له نحو تعلّق و ارتباط بالعضو بحيث لا يعدّ غسله اجنبيا عن غسل محلّه و لعلّ وجهه كونه من توابع
الملبوس كما يساعد عليه العرف بل لعلّه يمكن استفادته من بعض الاخبار و ربما يتمّ ذلك من بعض اسئلة السائلين فالحاق الخرقة الاجنبية
به يحتاج الى الدليل كما لا يخفى و لا يعارض هذه الاخبار صحيحة ابن الحجاج عن ابى الحسن ع قال سئلته عن الكسير يكون به الجبائر او يكون به الجراحة
كيف يصنع بالوضوء و عند غسل الجنابة و غسل الجمعة قال ع يغسل ما وصل اليه الغسل ممّا ظهر ممّا ليس عليه الجبائر و يدع ما سوى ذلك ممّا
لا يستطيع غسله و لا ينزع الجبائر و لا يعبث بجراحته لانّ مفادها عدم وجوب غسل ما لا يستطيع غسله من البشرة و امّا عدم وجوب المسح
على الجبيرة و الخرقة الملتصقة بالجراحة على تقدير كونها معصبة بها فلا يستفاد منها الّا من حيث السكوت فى مقام البيان و هو لا يقاوم

نعم يمسح عليه بخرقة

ظهور الاخبار المتقدمة فى وجوب المسح عليها فيجب تقييدها بتلك الاخبار ربما استجوده صاحب المدارك من حمل تلك الاخبار
على الاستحباب لولا الاجماع على خلافه ضعيف واضعف من ذلك ما يتوهم من معارضة تلك الاخبار برواية عبد الله بن سنان
عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله وما ذيل حسنة الحلبى المتقدمة قال وسئلته عن
الجرح كيف اصنع به فى غسله قال ع اغسل ما حوله لان السؤال فيهما بحسب الظاهر انما هو عن حكم الجرح المجرد وقد عرفت خروجه من
موضوع الاخبار المتقدمة فلا معارضة اصلا وربما يتوهم معارضة مجموع الاخبار المتقدمة باطلاقات الاخبار الكثيرة الامرة بالتيمم
كصحيحة البزنطى عن ابى الحسن الرضا ع فى رجل يصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد فقال لا يغتسل ويتيمم
ومثلها رواية داود بن سرحان عن ابى عبد الله ع وكصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يكون به القرح والجراحة يجنب
قال لا بأس بان لا يغتسل يتيمم ومرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلم المبطون والكسير يتيممان ولا يغتسلان وكحسنة ابن ابى عمير
عن محمد بن مسكين وغيره عن ابى عبد الله ع قال قيل له ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه الا سئلوا
الا يمموه ان شفاء العى السؤال وعن مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب محمد بن على بن محبوب عن ابن ابى عمير مثله الا انه قال قيل يا رسول
الله ص وذكر الحديث وكرواية جعفر بن ابرهيم الجعفرى عن ابى عبد الله ع قال ان النبى ص ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به
فامر بالغسل فاغتسل فكز فمات فقال رسول الله ص قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العى السؤال وكموثقة محمد بن مسلم عن احدهما فى
الرجل تكون به القروح فى جسده فتصيبه الجنابة قال يتيمم وعن ابن ابى عمير عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله ع قال يتيمم المجدور والكسير
بالتراب اذا اصابته جنابة وقد ذكروا للجمع بين الاخبار وجوها كحمل اخبار التيمم على غير ذى الجبيرة وحمل ما عداها على ذى الجبيرة او
حمل اخبار التيمم على المستوعب وغيرها على غيره او حمل اخبار التيمم على ما لا يمكن مسحه او مسح خرقة تشد عليه وحمل غيرها على ما يمكن او حمل
اخبار التيمم على الغسل وغيرها على الوضوء او غسل ذى الجبيرة والخرقة كما هو مورد صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج او حمل اخبار الطرفين
على التخيير او حمل اخبار التيمم على صورة التضرر بالغسل بغسل الصحيح وما عداها على غيرها وانت خبير بما فى هذه الوجوه عدا الوجه الاخير
من الضعف لاستلزام كلها اما طرح جل اخبار الطرفين او ارتكاب التقييد والتخصيص الذى لا يساعد عليه دليل هذا مع ما فى
بعضها من مخالفة الاجماع ظاهرا واما الوجه الاخير فهو المتعين للحمل بل هو الظاهر من نفس الاخبار بحيث لا يبقى للتامل فيها مجال لتوهم
المعارضة بينها فضلا عن شهادة القرائن الخارجية بذلك توضيحه يتوقف على تنقيح موضوع الاخبار فنقول قد عرفت ان مفاد
اخبار الجبيرة ليس الا انه يجب على من كان على بعض اعضائه جبيرة ونحوها ولم يتمكن من ايصال الماء الى ما تحتها ان يغسل ما عدا موضع
الجبيرة ويمسح عليها بدلا من محلها بشرط الاستطاعة وعدم خوف الضرر من استعمال الماء فى غسل ما عدا موضع الجبيرة ولا يستفاد
منها حكم ما عدا هذه الصورة اصلا واما حكم الجرح المجرد فانما يستفاد من صحيحة ابن الحجاج وذيل حسنة الحلبى ورواية ابن سنان وهى
ايضا لا تدل الا على وجوب غسل ما حول الجرح على من تمكن من ذلك على الوجه المشروع بان لا يتضرر بغسله بالماء الطاهر واما من تضرر
باستعمال الماء مطلقا او بغسل خصوص ما حول الجرح او الجبيرة او تعذر عليه تطهيره مقدمة للغسل الصحيح فلا يستفاد حكمه من شئ
من الاخبار المتقدمة فاخبار التيمم بالنسبة الى ما عدا هذين الموردين سليمة عن المزاحم بل لو لم يكن لنا هذه الاخبار الخاصة لكنا
نلتزم بمفادها بمقتضى الادلة العامة كما ستتضح لك وجهه فى بعض الفروع الاتية انشاء الله واما بالنسبة اليهما فهى قاصرة عن مزاحمة الاخبار
المتقدمة لكونها اخص مطلقا واختصاص اخبار التيمم بالغسل على تقدير جواز التفصيل بين الوضوء والغسل وعدم مخالفته للاجماع
لا يجدى فى انقلاب النسبة لان بعض الاخبار المتقدمة كصحيحة ابن الحجاج وغيرها نص فى العموم فلا يمكن تخصيصها بالوضوء هذا
مع انه لا ينبغى الارتياب فى عدم ارادة خصوصية الوضوء او الغسل فى شئ من هذه الاخبار ولا فى اسئلة السائلين والا لكان على
الامام ع بيان الفرق بين الوضوء والغسل ولو فى بعض هذه الاخبار دفعا لتوهم المساواة كما انه كان على السائل بمقتضى العادة
حين سئل عن حكم الجبائر فى الوضوء ان يسئل عن حكمها فى الغسل فيدور الامر بين طرح الاخبار التى اجمعوا على العمل بها او تقييد
اخبار التيمم ولا شبهة ان الثانى هو المتعين فى مقام الجمع وحمل اخبار الطرفين على التخيير كما فى المدارك احتمالا فى غاية الضعف
حيث ان اكثر اخبار التيمم نص فى الوجوب التعيينى اللهم الا ان يريد التخيير فى غير موارد خوف الضرر وما كان نصا فى الوجوب
التعيينى كاخبار الجدرى فانما هو فى موارد الضرر ولكن يتوجه عليه ايضا ان التقييد اولى من هذا التصرف مضافا الى مخالفته
لظواهر الادلة الدالة على اختصاص مشروعية التيمم بمن لم يتمكن من الطهارة المائية هذا كله بعد الاغماض عن ضعف دلالة
اخبار التيمم بل قصورها عن شمول مورد الاخبار السابقة والا فللتامل فى اصل شمولها مجال حيث ان موردها بشهادة الغلبة مخصوص

بغير الامن لان من كان على جسده جراحات او جدرى وكان خائفا من وصول الماء الى نفس عضوه المعيوب على وجه يتحقق به اقل مسمى
الغسل حتى يشرع فى حقه التيمم او الغسل الناقص قلما يحصل له الامن من ضرر البرد بنزع ثيابه والاتيان بالغسل الناقص خصوصا اذا كان
الجرح مكشوفا وكذا الكسير الخائف من البرد بايصال الماء الى موضع الكسر كما هو مورد الرواية بقرينة جعله رديفا للمبطون كيف يأمن
من نزع ثيابه وغسل جميع بدنه ما عدا موضع الجبر وفيما تقدم من تفسير العياشى ما يشهد ايضا بهذا الجمع فلاحظ وكيف كان فلا ينبغى
التامل فى وجوب تقييد اخبار التيمم بما اذا لم يتمكن المكلف من الوضوء الناقص الذى استفيد وجوبه من الاخبار السابقة فتحصل
من مجموع الاخبار ان الكسير او المجروح والمقروح ان استطاع ان يغسل نفس العضو المعيوب فى وضوئه وغسله من دون ان يتضرر به
فعليه ذلك والا فان كان عليه جبيرة ونحوها فعليه مسحها بدلا من العضو المحجوب ما لم يتضرر من استعمال الماء بغسل ما حول
الجبيرة وان لم يكن عليه جبيرة وكان الموضع مقروحا او مجروحا فعليه غسل ما حوله لو لم يتضرر بذلك وان لم يتمكن من الوضوء او الغسل
التامين او الناقصين على الوجه المذكور اما لخوفه من استعمال الماء مطلقا او من غسل خصوص ما حول الجرح والجبيرة فليتيمم
والله العالم بقى فى المقام امور ينبغى التنبيه عليها الاول انك قد عرفت ان مقتضى الاخبار المتقدمة كفاية غسل ما حول الجرح
المجرد وعدم وجوب وضع خرقة اجنبية عليه والمسح عليها بدلا من العضو المجروح ولكن بقى فى المقام شئ وهو انه لو تمكن من شد
الجرح على وجه يندرج فى موضوع الاخبار الامرة بمسح الجبيرة هل يجب عليه ذلك بدعوى ان الشارع لم يرفع اليد عن العضو المجروح
الا للضرورة وهى تتقدر بقدرها ام لا لمنع هذه الدعوى خصوصا لو توقف الشد على ترك بعض ما حول الجرح مما يجب غسله لولاه
فان الاظهر فيه عدم الجواز فضلا عن الوجوب نعم لو عصب الجرح بخرقة بعد غسل ما حوله على وجه يكون عاملا بكلتا الوظيفتين
لكان احوط هذا اذا تمكن من غسل ما حول الجرح واما لو تضرر بذلك وتمكن من ان يعصبه بالخرقة ويمسح عليها فالظاهر وجوبه حيث
ان امره يدور بين ان يتيمم او يعصب جرحه بخرقة ويتوضأ فيجب عليه ذلك لان التيمم انما يشرع فى حقه لو تعذرت عليه الطهارة المائية
وهو متمكن فى الفرض لان المقدور بالواسطة مقدور فعلى هذا لو كان كسيرا او تضرر من ايصال الماء الى موضع الكسر وتمكن
من الجبيرة والمسح عليها يجب عليه ذلك لا يشرع له التيمم وهذا بخلاف الوضوء الناقص فانه لا ترتب بين قسميه فمقتضى ظواهر ادلته بل
مطلقه تكليف عذرى لمن لم يتمكن من الوضوء التام من دون ترتب بين القسمين حتى يجب عليه السعى مهما امكن فى تحصيل مقدمات
ما هو المتقدم بالرتبة كالوضوء التام بالنسبة الى الناقص ومطلقه بالنسبة الى التيمم فلاحظ وتامل الثانى يشترط طهارة الجبيرة
واستيعابها بالمسح ان كان فى محل الغسل والترتيب بين مسحها وسائر افعال الوضوء والغسل لكونها بمنزلة محلها فى الحكم على ما
يتبادر من اخبارها فان كانت الجبيرة طاهرة مسح عليها سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا وان لم تكن طاهرة طهرها او بدلها
او وضع عليها خرقة طاهرة على وجه تعد عرفا من اجزاء الجبيرة واما كفاية مجرد وضع خرقة اجنبية حال المسح بحيث لا تعد عرفا
من اجزائها كما هو مقتضى اطلاق كلام صاحب المدارك قدس سره فى معقد اجماعه فى غاية الاشكال لعدم اندراج مثل هذه الخرقة فى
موضوع الاخبار الامرة بالمسح على الجبيرة واشكل منه ما عن الذكرى احتماله من الاكتفاء بغسل ما حوله لما عرفت من اختصاص هذا الحكم
بالجرح المجرد والذى يقتضيه الادلة انه ان تمكن من مسح الجبيرة بعد تطهيرها باحد الوجوه المتقدمة فعليه ذلك والا فليتيمم ولكنك
خبير بان جعل الخرقة الخارجية من اجزاء الجبيرة ليس امرا متعسرا فى الغالب ولعل اطلاق الاصحاب القول بوضع الخرقة الطاهرة
منزل على ذلك وكيف كان فلو تعذر عليه التطهير باحد الوجوه المتقدمة وتمكن من وضع خرقة اجنبية فلا ينبغى ترك الاحتياط بالجمع بينه
وبين التيمم كما ان مقتضى الاحتياط عند فقد الخرقة الطاهرة او نظائرها الجمع بين التيمم وغسل ما حول الجبيرة والله العالم الثالث لو الصق
بالبشرة الصحيحة شئ يتعذر نزعه فهو بحكم الجبيرة كما عن الذكرى التصريح بذلك لعموم قوله ع فى رواية عبد الاعلى المتقدمة يعرف هذا واشباهه
من كتاب الله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج امسح عليه وقوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور مضافا الى امكان دعوى القطع بان مناط
الحكم المستفاد من اخبار الجبيرة موجود فى الفرض الا ان عهدتها على مدعيها ولكن الانصاف انه ليس بالبعيد خصوصا بملاحظة اسئلة
السائلين حيث ان سؤالهم ابتداء عن كفاية المسح على الجبيرة لم يكن بحسب الظاهر الا لاجل كون المسح على الجبيرة لديهم ميسور المتعذر لصيرورة
الجبيرة لاجل لصوقها بالعضو بمنزلة جزئه بنحو من الاعتبار والتسامح العرفى وكيف كان ففى القاعدة المستفادة من الروايتين غنى و
كفاية والمناقشة فى سنديهما بعد كون القاعدة المستفادة منهما مسلمة عند جل العلماء حيث انهم لا زالوا يتمسكون بها فى ابواب العبادات
والمعاملات مما لا يلتفت اليها نعم ربما يناقش فى دلالتهما اما فى رواية الميسور فبان القاعدة المستفادة منها مجريها انما هو المركبات
الخارجية التى تعذر بعض اجزائها دون الشرائط المعتبرة فى الماهية التى هى اجزاء ذهنية كما فيما نحن فيه ويدفعها ما عرفت غير مرة فى بعض

المباحث السابقة كمسئلة المسح على الحائل ونظائرها من ان مناط جريان قاعدة الميسور انّما هو كون الشئ بنظر العرف ذا مراتب بحيث يعدّ المأتى به بنظرهم ميسور المتعذر ولا شبهة فى انّ المأتى به فيما نحن فيه بنظر العرف ميسور المتعذر حيث ان الجسم الملصق بالعضو يعدّ بنظرهم بنحو من الاعتبار بمنزلة بشرة العضو الا ترى انه لو احتاج المستفتى الى معرفة حكم مثل الفرض يسئل ابتداء بمقتضى طبعه عن كفاية غسله عن غسل محله لا كفاية غسل ما حوله فى حصول الوضوء ويفصح عن ذلك اسؤلة السائلين فى بعض الروايات المتقدمة وغيرها من الاخبار التى تقدم بعضها فى مسئلة المسح مع وجود الحائل مثل الحناء وغيره والحاصل ان جريان قاعدة الميسور لا يتوقف على كون مجريها مركّبا فضلا عن اختصاص جريانها بما اذا تعذر بعض اجزاء المركب نعم قد تجرى القاعدة فى المركب الذى تعذر بعض اجزائه الغير المقوّمة للصدق العرفى من حيث ان المأتى به بنظرهم على هذا التقدير ميسور المتعذر وهذا لا يقتضى انحصار مجراها فيه كما هو ظاهر واعترض ايضا على القاعدة بالنقض بما اذا تعذر عليه الماء لبعض الاعضاء فانهم اتفقوا على انه يتيمم ولا يشرع له الوضوء فلو كانت القاعدة جارية فى باب الطهارة الحدثية لما جاز له التيمم فى الفرض فاجماعهم كاشف عن عدم جريان القاعدة فيها وفيه ما عرفت من ان ملاك جريان القاعدة ليس تعذر الجزء حتى يدلّ اجماعهم المذكور على عدم جريان القاعدة فى الوضوء مطلقا بل الملاك كون المأتى به ميسور المتعذر واجماعهم لا يدل الا على ان الطهارة لا تتبعض كما وقع التصريح به فى بعض كلماتهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات وهذا لا يقتضى الا عدم جواز الاستناد الى امثال المقام بقوله اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم وقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله لا عدم جريان قاعدة الميسور فى الفرض الذى لا يتحقق معه التبعيض كما فيما نحن فيه نعم لو لم يتمكن من غسل الحاجب وبعض مواضع الوضوء لنجاسته او تضرره بالماء كوجع العين ونظائره يجب عليه التيمم كما وقع التصريح به فى كلام جماعة ولا يجوز له الاقتصار على غسل ما حول العضو المتعذر وترك غسل العضو وهو فائتم مقامه عرفا لما عرفت من الاجماع على ان الطهارة لا تتبعض ولو لا ثبوت عدم قابلية الوضوء والغسل للتبعيض لكان مقتضى قاعدة الميسور صحتهما فى بعض صور التبعيض كما سبقت الاشارة اليه فالاجماع اوجب تخصيص القاعدة بغير الموارد التى يصدق فيها التبعيض لا طرحها راسا واما المناقشة فى دلالة رواية عبد الاعلى فبانه لو بنى على الاخذ بعمومها اغنى سقوط شرطية الشرط المتعذر كقيد المباشرة فى المسح ووصول الماء الى البشرة فى الغسل كما هو مقتضى احالة الامام عليه السلام معرفة حكمه الى آية نفى الحرج للزم تأسيس فقه جديد حيث ان اللازم منه ارتفاع مشروعية التيمم بالنسبة الى المتضرر بالغسل لبرد او مرض او نحوهما لان كل مريض متمكن بمباشرة او تولية من مسح ما عليه من اللباس الساتر لبدنه بل من مسح بدنه بيده بجا بيده المبلولة ويدفعها اولا ان مقتضى المناقشة المذكورة على تقدير تسليمها ليس الا عدم جواز التخطى عن مورد الرواية واثبات وجوب الوضوء والغسل على المريض بغسل ثيابه او اللحاف الملتف به بدعوى سقوط قيد وصول الماء الى البشرة واما طرح الرواية راسا وعدم الاخذ بمضمونها فى خصوص موردها فلا اذ لا اجمال فيها من هذه الجهة وانما عرضها الاجمال من حيث مناط الحكم وكيفية استفادته من كتاب الله وحج نقول الرواية صريحة فى كفاية المسح على المرارة المجعولة على الاصبع وعدم وجوب نزعها اذا كان حرجا عليه وكذا ما هو من اشباهها حيث قال الامام عليه السلام يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ولا شبهة انه لو التصق بالاصبع الصحيحة شئ كالمرارة وتعذر نزعه دخل فى الموضوع الذى يستفاد حكمه من منطوق الرواية حيث انه بنظر العرف من اشباه مورد سؤاله وليس خصوصية كونها للتداوى من القيود فى اشباهه عرفا فاذا جاز المسح على الجسم الملتصق بالاصبع جاز فى غيره لعدم القول بالفصل وثانيا ان استفادة حكمه من كتاب الله تعالى انما هى بضميمة مقدمة مغروسة فى ذهن السائل بل جميع العقلاء فى مقاصدهم العقلائية من ان الميسور لا يسقط بالمعسور اذ لا يستفاد من آية نفى الحرج الا عدم وجوب مسح البشرة واما وجوب مسح الجسم الملتصق بها فهو للقاعدة المغروسة فى ذهن السائل كما يشعر بذلك سؤاله حيث قال كيف اصنع بالوضوء فان ظاهر سؤاله يعطى ان وجوب الوضوء وعدم سقوطه فى حقه كان عنده مسلما مفروغا عنه فالرواية تدل بالالتزام على ان قاعدة الميسور ممضاة لدى الشارع فى الاحكام الشرعية كالاغراض العقلائية وكيف كان فلا يستفاد من الرواية الا وجوب الاتيان بما هو بنظر العرف من مراتب المأمور به واما غسل ثياب المريض واللحاف الملتف به فهو مهية اجنبية عن مهية المأمور به **الرابع** مقتضى الجمود على ما يتراءى من ظاهر النصوص واكثر الفتاوى وجوب المسح على الجبيرة ولو فى محل الغسل وعدم كفاية غسلها ومجرد ايصال الماء اليها من دون مسح ولكن المتأمل فى الاخبار واسؤلة السائلين لا يكاد يرتاب فى عدم ارادة الامام عليه السلام حيث امر بمسح الجبيرة بدلا من غسل محلها الا بيان انتقال حكم المحل الى الحائل وكفاية ايصال الماء الى ظاهر الجبيرة بدلا من محلها والتعبير بالمسح انما هو لبيان كفاية مجرد ايصال البلة اليها بسبب المسح وعدم وجوب اجراء الماء عليها كما هو المتبادر من الامر بغسل الجبيرة والخرقة واحتمال ارادة اعتبار مهية المسح اعنى امرار الماسح على الممسوح تعبدا فيكون الوضوء فى حق ذى الجبيرة غسلتان ومسحات حتى نحتاج الى التكلم فى انه هل يعتبر

ان يكون المسح بباطن الكف ام يكفى مطلقه فى غاية البعد كيف والا لكان اعتبار وجوب اشتمال الماسح على نداوة الوضوء وغيرها فضلا عن وصولها الى الممسوح محتاجا الى الدليل كما ثبت ذلك فى مسح الرأس والرجلين مع انا لا نرى احدا من العوام يتردد فى وجوب ايصال البلة الى ظاهر الجبيرة بعد ان افتى مجتهده بالمسح عليها وليس ذلك الا لفهمه من الامر بمسح الجبيرة نيابتها عن محلها فيما هو وظيفته لا انه حكم تعبدى محض لا يعلم حكمته ولذا تريهم يعتبرون فيها جميع الشرائط المعتبرة فى محلها مثل الطهارة والاستيعاب والترتيب بينه وبين سائر الاعضاء مع انه لم يرد فى شئ منها نص بالخصوص وليس الوجه فى جميع ذلك الا انه ينسبق الى الذهن من هذه الاخبار انتقال حكم البشرة الى ظاهر الجبيرة وان وجوبه ليس الا لكونه ميسور المتعذر لا تعبديا محضا حتى يقتصر على مدلول صيغة الامر بمسح الجبيرة فالقول بوجوب خصوص المسح المستلزم لعدم جواز الوضوء والغسل الارتماسيين لارباب الجبيرة فى غاية الضعف نعم لا يعتبر اجراء الماء على الجبيرة بل يكفى مجرد ايصال الماء اليها على وجه لو كان فى المحل لامكن نقله من جزء الى آخر ولو باعانة اليد كما عرفته فى حكم المحل من كفاية مس الماء للبشرة عرفا فى حصول غسلها المستلزم لامكان نقله من جزء الى آخر فالجبيرة ايضا بحكمها فى كفاية مس الماء لظاهرها وليس غرض السائل بحسب الظاهر فى رواية ابن عيسى وحسنة الحلبى حيث سئل عن كفاية المسح على الدواء المطلى على يدى الرجل او المسح على الخرقة التى عصب بها القرحة التى فى ذراعه الا معرفة ذلك حيث ان الذى يخطر بباله بمقتضى ما هو المغروس فى ذهنه من ان الميسور لا يسقط بالمعسور ليس الا احتمال كفاية ايصال الماء الى ظاهر الجبيرة بدلا من محلها واما كفاية مهية مسح البدل التى هى عبارة من امرار الماسح على الممسوح بدلا من غسل المبدل فلا منشأ لتوهمها قبل الاطلاع على تعبد الشارع به كما لا يخفى ولكنك خبير بانه بعد ان وقع التعبير عن وجوب ايصال الماء الى الجبيرة بالامر بالمسح فى الاخبار وفى كلمات علمائنا الابرار خصوصا مع تصريح غير واحد منهم بوجوب المسح ولو فى محل الغسل لا ينبغى ترك الاحتياط بايصال الماء الى الجبيرة بالمسح على وجه يتحقق به اقل مسمى الغسل على تقدير كونه فى المحل المحجوب بل وبالتيمم الى الحاجب ايضا تاديا بفعله امتثال ما هو الواجب عليه فى علم الله تعالى والله العالم **الخامس** لو كانت الجبيرة وما بحكمها على مواضع المسح يعتبر فى مسحها ما يعتبر فى مسح البشرة فيجب ان يكون بنداوة الوضوء وغيرها من الشرائط التى تقدمت فى محلها ولو تمكن من ايصال الماء الى ما تحتها بتكرير الماء عليها قيل بوجوبه وعدم كفاية المسح على الجبيرة عنه لكونه اقرب الى الواجب وفيه منع ظاهر خصوصا لو لم يتمكن من ايصال نداوة الوضوء الى ما تحت الجبيرة وتوقف على اخذ ماء خارجى والله العالم **السادس** لو عمت الجبيرة وما بحكمها معظم اعضاء الوضوء او الغسل فهل يتيمم او يأتى بالطهارة الناقصة فيه اشكال لامكان دعوى انصراف اخبار الجبيرة عن مثله وعدم مساعدة العرف على كون المأتى به هو المرتبة الناقصة من المهية المأمور بها فى اغلب صوره حتى يعمها قاعدة الميسور فمقتضى الاحتياط اللازم من حيث دوران الامر بين المتباينين الجمع بين الطهارتين والله العالم **السابع** لا يجب ايصال الماء الى ما لا يصل اليه الماء الا بالمبالغة مما بين الخيوط بل يكفى ايصاله الى ما يصل اليه مما ظهر بالمسح على الوجه المتعارف على ما هو المتبادر من اخبار الباب **الثامن** لا يجزى المسح على الجبيرة المغصوبة مع الالتفات لكونه تصرفا فى ملك الغير فلا يكون جزء عبادة ولو لف عليها خرقة محللة ومسح عليها لا يجديه اذ لا يخرج بذلك من كون المسح تصرفا فيه نعم لو امكن اجراء الماء على ظاهر الجبيرة المفروض كونه مباحا على وجه لا يحصل به تصرف فى المغصوب حتى يكون من مقدماته المنحصرة وقلنا بكفايته وعدم وجوب امرار اليد فالاقوى صحته لان المنهى عنه على هذا التقدير ليس جزء من العبادة ولا مما يتوقف عليه على وجه الانحصار وتمام التحقيق فيما سيأتى انشاء الله **التاسع** لا يعيد الصلوة التى صلاها بالطهارة الناقصة بعد زوال السبب المسوغ اجماعا كما عن المنتهى وغيره نقله واما اذا زال العذر قبل الصلوة على تقدير صحة الطهارة وعدم منافاتها العدم جواز البدار ان قلنا به فعن المبسوط وظاهر المعتبر وبعض متأخرى المتأخرين استئناف الطهارة ولذا لو زال العذر بعد الصلوة استأنفها للصلوة المتجددة وفى طهارة شيخنا المرتضى ره انه لو زال العذر فى اثناء الصلوة اعاد الوضوء واستأنف الصلوة ايضا على تردد فيه ولكنك عرفت فيما سبق فيما هو نظير ما نحن فيه اعنى فيما لو توضأ تقية وزال سببها قبل دخوله فى الصلوة ان الاظهر عدم وجوب اعادتها فضلا عما لو زال فى اثناء الصلوة فكذا لا يجب اعادتها فى المقام لعين ما مر فيما سبق فراجع نعم لو زال قبل الفراغ عن الوضوء بل قبل مضى زمان امكان تداركه رجع الى ما يحصل معه الشرط الواقعى على تردد فيه ناش من اطلاقات الادلة ومن امكان دعوى انصرافها عن مثل الفرض حيث ان التكليف لما كان عذريا يشكل استفادة مثل الفرض من الادلة المطلقة لان المنسبق الى الذهن ليس الا ما هو المغروس فيه من معرفة مناط الحكم مهما ورد عليه اطلاق يصرفه الى غير مثل المفروض والله العالم **تنبيه** قال الشهيد

فى محكى الذكرى تفريعا على قول الشيخ بالاعادة لو توهم البرء فكشف فظهر عدمه امكن وجوب اعادة الوضوء لظهور ما يجب غسله و
وجبر العدم ظهور بطلان ظنه انتهى وفيه انه ان كان عذره المسوغ للمسح على الجبيرة تضرره من نزعها وتعذر ايصال الماء الى ما تحتها
بدون النزع لا تضرره من نفس الغسل من حيث هو فلا مجال لتوهم عدم الوجوب على قول الشيخ لان بطلان ظنه لا يوجب عجزه عن
الوضوء الصحيح بعد الكشف وان كان عذره تضرره من نفس الغسل فلا مجال لتوهم الاعادة لبقاء عذره المسوغ بعد الكشف ايضا
كقبله وقيل تفريعا على القول بعدم وجوب الاعادة لو ظهر سبق البرء ولما يعلم به حين الوضوء اتجه الاعادة **وفيه** انه مبنى على كون
ظن الضرر او خوفه حال الوضوء طريقيا لاحراز موضوع الحكم حتى تندرج المسئلة بذلك فى موضوع من ادى تكليفه بالطريق الظاهرى
فانكشف خلافه الذى تحقق فى محله ان الاقوى فيه الاعادة الآن فى كون المسئلة من هذا القبيل تاملا اذ لا يبعد ان يكون ظن
الضرر بل خوفه بنفسه عذرا واقعيا فى حقه فتكليفه الواقعى حال الوضوء لم يكن الا الوضوء الناقص فالمسئلة فى غاية الاشكال تحتاج
الى مزيد تتبع وتامل والاحتياط لا ينبغى تركه والله العالم **المسئلة السادسة** لا يجوز ولا يجزى ان يتولى شيئا من
وضوئه غيره لان المخاطب بفعله وظاهر الخطاب وجوب ايجاد المكلف الفعل المامور به بنفسه لا بالتسبيب كما انه يتبادر من اسناد الفعل
الى الفاعل فى الجملة الخبرية نحو قولك ضرب زيد عمروا كون زيد بنفسه فاعلا ككون عمرو مفعولا فلا يجوز دفع التبادر عما هو ظاهر الخطاب
الا بقرينة داخلية كما لو طلب منه فعلا ليس من شانه صدوره من شخص الفاعل عادة الا بالتسبيب مثل ما لو كلفه ببناء المساجد وحفر
الابار والانهار ومن هذا القبيل قوله تعالى حاكيا عن فرعون يا هامان ابن لى صرحا او بقرينة خارجية كما لو علم من الخارج ان مقصود
الامر ليس الا مجرد حصول متعلق الامر فى الخارج كما فى الواجبات التوصلية وبهذا ظهر لك انه لا فرق فيما يتفاهم من الخطاب بين
الاوامر التوصلية والتعبدية غاية الامر انه علم من الخارج فى التوصليات ان قيد المباشرة التى يستفاد من ظاهر الخطاب ليس قيدا
لما تعلق به غرضه فى الواقع لا بمعنى ان القيد غير مراد من مدلول الخطاب بل بمعنى ان العقل بعد ان ادرك ان الغرض ليس الا حصول
المتعلق فى الخارج يعمم موضوع الواجب الواقعى بحيث يعم كل ما يحصل به غرض المولى فيكون المامور به بالخطاب اللفظى احد افراد
الواجب المخير بحكم العقل الا ترى انه لو قال المولى لعبده قم من مكانك وانطلق الى المكان الفلانى وائتنى بالماء الذى فى ذلك المكان
يجوز للعبد اذا علم ان مقصوده ليس الا احضار الماء مخالفة هذه الاوامر اذا امكنه احضار الماء بوجه آخر ولو بسبب غير عادى
لان عنوان الواجب الواقعى ح بنظر العقل اعم من الفعل الواقع فى حيز الطلب وما يقوم مقامه فى التوصل الى تحصيل الغرض
فله بحكم العقل ايجاد متعلق الامر فى التوصليات بالتسبيب تاديا فيه امتثال الامر الواقعى المنجز فى حقه وهذا بخلاف التعبديات
فانه لا يجوز فيها مخالفة ظاهر الطلب الا بعد ورود دليل خاص على ان المقصود يحصل بايجاد الفعل مباشرة او تسبيبا نعم ربما يستفاد
ذلك من نفس الطلب كما فى امر الشارع ببناء المساجد ونحوها والحاصل ان المتبادر من طلب فعل من شخص وجوب ايجاده بنفسه
وجواز التخطى عن هذا الظاهر يحتاج الى دليل وهو فى التوصليات موجود وفى التعبديات يدور مدار الادلة الخاصة وليس فيها دليل
عام يقتضيه على الاطلاق فالاصل فيها عدم جواز التسبيب بل وكذا الاصل فيها عدم قبولها للاستنابة لما عرفت من ظهور الادلة
فى وجوب المباشرة المتعذر حصولها بفعل النائب فما قيل من ان الاصل فى العبادات قبولها للنيابة لعمومات ادلة النيابة ضعيف
حيث ان شمول العموم فرع امكان صدور الفعل المامور به من النائب حتى يعقل امضائه شرعا بعمومات الوكالة وهو موقوف
على عدم كون المباشرة قيدا فى المامور به وهو خلاف ظواهر الادلة والفرق بين الاستنابة والتسبيب ان موضوع الوجوب فيما يجوز
فيه التسبيب هو مطلق الفعل الصادر من الشخص مباشرة او تسبيبا فلا يعتبر فى حصول الامتثال فيه الا قصد المكلف واما المباشر
فهو بمنزلة الالة فيجوز ان يكون صبيا او مجنونا او كافرا واما موضوع الوجوب فى العبادات القابلة للنيابة فليس الا الفعل الصادر
من نفس المكلف وانما دل الدليل الخارجى على جواز تنزيل الغير نفسه منزلة المكلف فى امتثال الامر المتعلق به والقيام بوظيفته
فالمتصدى للنية انما هو النائب بعد تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه لا المكلف فالدليل الدال على جواز النيابة حاكم على ما دل على
وجوب ايجاد الفعل على المكلف مباشرة بمعنى انه يدل على جواز تنزيل غير المكلف نفسه منزلة المكلف فى ايجاد ما يجب عليه ايجاده
بالمباشرة ولكنك خبير بان جواز الاستنابة بالمعنى المذكور لا يفى باثباته العمومات الدالة على صحة عقد الوكالة حتى يدعى
حكومتها على ظواهر الادلة بل الظواهر حاكمة عليها كما لا يخفى فظهر لك ان مقتضى القاعدة عدم جواز التولية والاستنابة فى
الوضوء ويدل عليه مضافا الى ما ذكرنا الاجماعات المحكية المستفيضة وربما يستدل له بقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا
وفيه ان ظاهر الاية بشهادة سياقها بملاحظة صدرها وهو قوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ارادة

الاخلاص فى العبادة وان لا يكون مشركا فى عبادة ربه بان يجعل غير الله تعالى شريكا له فى المعبودية وقد ورد فى تفسيرها ما يدل
على هذا المعنى ففى رواية جراح المدائنى الواردة فى تفسير الاية عن ابى عبد الله ع الرجل يعمل شيئا من الثواب لا يطلب به وجه الله تعالى
انما يطلب تزكية النفس يشتهى ان يسمع به الناس فهذا الذى اشرك بعبادة ربه وعن على بن ابراهيم فى تفسيره قال فى رواية ابى الجارود
عن ابى جعفر ع قال سئل رسول الله ص عن تفسير قول الله عز وجل فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه
احدا فقال من صلى مراءاة فهو مشرك الى ان قال من عمل عملا مما امر الله به مراءاة الناس فهو مشرك ولا يقبل الله عمل مراء نعم ربما
يقال ان المتبادر من ظاهر الاية ان يجعل غيره شريكا له فى عبادة ربه فيعم ما نحن فيه **ويؤيد** هذا المعنى ما ورد فى غير واحد من
الاخبار التى يستدل بها ايضا للمقام ففى رواية حسن بن على الوشا قال دخلت على الرضا ع وبين يديه ابريق يريد ان يتهيأ منه للصلوة
فدنوت منه لاصب عليه فابى ذلك وقال مه يا حسن فقلت له لم تنهانى ان اصب على يديك تكره ان اوجر قال توجر انت واوزر انا فقلت
وكيف ذلك فقال اما سمعت الله عز وجل يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وها انا ذا اتوضأ
للصلوة وهى العبادة فاكره ان يشركنى فيها احد **وعن** ارشاد المفيد قال دخل الرضا ع يوما والمأمون يتوضأ للصلوة والغلام
يصب على يده الماء فقال لا تشرك يا امير المؤمنين بعبادة ربك احدا **وفى** رواية الصدوق فى الفقيه والعلل كان امير المؤمنين ع اذا
توضأ لم يدع احدا يصب عليه الماء فقيل له يا امير المؤمنين ع لم لا تدعهم يصبون عليك الماء فقال لا احب ان اشرك فى صلوتى احدا
وقال الله تبارك وتعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا **وفى** رواية السكونى عن ابى عبد الله ع
عن آبائه عن على ع قال قال رسول الله ص خصلتان لا احب ان يشاركنى فيهما احد وضوئى فانه من صلوتى وصدقتى فانها من يدى الى يد
السائل فانها تقع فى يد الرحمن **ولكنك** خبير بان هذه الاخبار باسرها كادت تكون صريحة فى الكراهة ومورد ها بحسب الظاهر هو
الاستعانة فى مقدمات الوضوء كصب الماء على اليد وغيره وهى غير ما نحن فيه واما الاية فبعد تسليم ظهورها فى النهى عن اشراك غيره معه
فى عبادة ربه مع قطع النظر عن الاخبار الواردة فى تفسيرها ففيها ان مفادها ح النهى عن المشاركة مع الغير فى عبادة الله تعالى وهذا
انما يتحقق فيما لو صدر العمل من كل من الشريكين بعنوان العبادة كما لو اشترك فى بناء مسجد قربة الى الله تعالى واما لو استقل احدهما
ببناء المسجد قربة الى الله تعالى واعانه الاخر لكونه اجيرا له واتى بالعمل بقصد استيفاء الاجرة او ما هو بمنزلتها لا للتقرب الى الله تعالى
فلا يصدق ح انه اشرك بعبادة ربه احدا وما نحن فيه من هذا القبيل كما هو ظاهر واما بملاحظة ما ورد فى تفسيرها فقد عرفت ان الاخبار
الواردة فى تفسيرها متعارضة حيث ان مفاد الطائفة الاولى التى هى اصرح فى كونها مسوقة لبيان تفسير الاية النهى عن ان يجعل لله تعالى
شريكا فى المعبودية ومفاد الاخبار الاخيرة النهى عن ان يجعل لنفسه شريكا فى عبادة الله تعالى وهما معنيان لا يمكن ارادتهما فى عبارة واحدة
لعدم الجامع بينهما مع ما عرفت فى الطائفة الاخيرة من كونها محمولة على الكراهة على ما يشهد به القرائن الكثيرة المستفادة من نفس الاخبار
فضلا عن الاجماع المدعى على عدم الحرمة فى الاستعانة بمقدمات الوضوء ولعل الاستشهاد بالاية فى هذه الاخبار المستفيضة انما
هو بملاحظة ما اريد من الاية على وجه الكناية بضرب من التاويل من دون ان يكون مقصودا من اللفظ بحيث يكون اللفظ مستعملا
فيه حتى يلزم محذور استعمال اللفظ فى معنيين فتكون الاخبار السابقة تفسيرا لما اريد منها بمدلولها اللفظى كما هو صريح
موردها وهذه الاخبار اشارة الى ما اريد منها على وجه الكناية والله العالم **وليعلم** ان ما ذكرناه من ان مقتضى الاجماع وظواهر
الادلة انه لا يجوز ان يتولى وضوئه غيره انما هو مع الاختيار واما مع الاضطرار فيجوز اجماعا كما عن غير واحد نقله بل وقاعدة
الميسور ايضا لان الميسور لا يسقط بالمعسور **والمناقشة** فيها بما عرفت فيما سبق مدفوعة بما عرفت مضافا الى امكان ان يقال ان
مقتضى اطلاق اوامر الوضوء وجوب ايجاده على العاجز بالتسبيب لا لدعوى ان المراد من اللفظ ايجاد غير العاجز مباشرة والعاجز
بالتسبيب حتى يكون اللفظ مستعملا فى معنيين بل بدعوى ان المتبادر من الامر بفعل الوضوء مثلا ليس الا وجوب ايجاد مطلق هذه
الطبيعة على كل مكلف على وجه يستند صدوره اليه عرفا وهذا يختلف فى العرف باختلاف الاشخاص من حيث العجز والقدرة فلا حظ
وتامل ثم اعلم ان مقتضى ما ذكرنا فى مستند الحكم من القاعدة واطلاقات الادلة على تقدير تسليمها انما هو وجوب الاستعانة
والتسبيب على العاجز لا الاستنابة فيعتبر فى صحة الوضوء قصد المتوضى لا المتولى كما عرفت فيما سبق ولو عرض الشك فى اثناء الوضوء
يعتد بشكه ولا يبنى على صحته اعتمادا على اصالة الصحة فى عمل الغير نعم يبنى على الصحة من حيث استحقاق الغير للاجرة لا غير كما
لا يخفى وجهه هذا اذا كان الشك فى الاثناء واما لو كان بعد الفراغ فلا يعتد به كما لو كان بنفسه مباشرا ووجهه ظاهر واما لو
نوقش فيما ذكرناه من الادلة ببعض المناقشات التى سبقت الاشارة اليها والى ضعفها فى مطاوى الكلمات المتقدمة واختر

دليل الحكم فى الاجماع فيجب الجمع بين وظيفتى الاستعانة والاستنابة بان ينوى كل منهما القربة لاجمال معقد الاجماع وتردد المكلف بين المتباينين فلا يحصل الجزم بحصول الطهارة التى هى شرط للصلوة الا بالاحتياط ويعتبر فى صحة وضوء العاجز ايجاد المسح بيده العاجزة مع الامكان ولا يكفى حصوله من المتولى بامرار يده بدلا من يد المتوضى لان لليد الماسحة مدخلية فى صحة الوضوء فلا تسقط شرطيتها مع الامكان وهذا بخلاف الغسل فان اليد فيه ليست الا آلة للفعل فيكفى حصوله من المباشر باى آلة كانت والله العالم ولا يخفى عليك ان المباشرة التى اعتبرناها شرطا فى صحة الوضوء مع الاختيار انما هى عبارة عن ان يكون تصدور افعال الوضوء اعنى غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين عن المكلف بنفسه على وجه يسند اليه الفعل عرفا اسنادا حقيقيا لا مسامحيا واما مقدماتها فلا يجب حصولها من نفس المكلف من غير خلاف يعرف نعم يستحب له ذلك للاخبار المتقدمة فالمناط فى صحة الوضوء اسناد نفس الافعال الى المكلف عرفا الا انه قد يخفى الصدق العرفى اذ ربما يكون الصاب للماء على العضو هو الغاسل بنظر العرف دون المصبوب عليه وقد يكون الامر بالعكس وقد يشتركان فى الفعل فلا يسند الى احدهما على سبيل الاستقلال على وجه الحقيقة كما هو المعتبر فى صحة الوضوء بمقتضى ظواهر الادلة فكثيرا ما يشتبه بعض الصور ببعض وعن مفتاح الكرامة ان التولية الموضئة بصب الماء على اعضاء الوضوء وان تولى هو الدلك انتهى وفيه نظر والمعيار هو الصدق العرفى وفى موارد الاشتباه يجب الاحتياط تحصيلا للجزم بحصول الشرط المعلوم شرطيته والله العالم

المسئلة السابعة لا يجوز للمحدث مس كتابة القران على المشهور بل عن الخلاف وظاهر غيره دعوى الاجماع عليه ونسب الى الشيخ فى المبسوط وابن البراج وابن ادريس القول بالكراهة وعن جملة من المتاخرين الميل اليه والاظهر الاول لقوله تعالى انه لقران كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون بناء على رجوع الضمير الى القران وكون المراد من النفى النهى ومن المطهرين المطهرين من الحدث كما يدل عليه استشهاد الامام عليه السلام بها فى رواية ابرهيم بن عبد الحميد عن ابى الحسن عليه السلام قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله تعالى يقول لا يمسه الا المطهرون وفى بعض النسخ خيطه مكان خطه وفى الحدائق روى مرسلا فى كتاب مجمع البيان عن الباقر عليه السلام حيث قال بعد ذكر احتمال تفسير المطهرين بالملائكة او المراد المطهرون من الشرك ما لفظه وقيل من الاحداث والجنابات قالوا ولا يجوز للحائض والمحدث مس المصحف عن محمد بن على الباقر عليه السلام انتهى وربما يناقش فى ظهور الاية باحتمال رجوع الضمير الى الكتاب المكنون او غيره من الاحتمالات المتقدمة فى عبارة المجمع خصوصا مع اعتضاد بعضها بما فى الاحتجاج من انه لما استخلف الثانى سئل الامير عليه السلام ان يدفع اليهم القران الذى كان عنده الى ان قال عليه السلام بعدما ما منع ان يدفع اليهم فان القران الذى عندك لا يمسه الا المطهرون والاوصياء من ولدى فقال الثانى فهل وقت لاظهاره معلوم قال عليه السلام نعم اذا قام القائم من ولدى يظهره ويحمل الناس عليه فتجرى السنة به وفيه ان بعد الاحتمالات بعد ورود الروايات المتقدمة فى تفسيرها واما رواية الاحتجاج فلا ينافيها بل يؤيدها كما لا يخفى وجهه على المتامل نعم ربما يتامل فى دلالة الاية بالنظر الى رواية عبد الحميد المتقدمة حيث ان ظاهرها ان الامام عليه السلام استشهد فيها بالاية لجميع الاحكام المذكورة فى الرواية مع ان بعضها غير محرم كما يدل عليه الاخبار الاتية فالمراد من النهى فى الاية اما خصوص الكراهة او مطلق المرجوحية فلا يدل على المطلوب فتامل ومما يدل على المطلوب مرسلة حريز انه عليه السلام قال لولده اسمعيل يا بنى اقرء المصحف فقال انى لست على وضوء قال لا تمس الكتابة ومس الورق واقرء وموثقة ابى بصير او صحيحته قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عمن قرء من المصحف وهو على غير وضوء قال لا باس ولا يمس الكتاب ويمكن الخدشة فى دلالة المرسلة فان النهى لوارد فيها ارشادى مسوق لبيان اختصاص المنع الموهم فى المقام كراهة كان او تحريما بالكتاب دون الورق فلا يستفاد منه الحرمة ثم لا يخفى عليك ان المتبادر من كتابة القران التى ورد النهى عن مسها مطلق النقوش المرسومة للافصاح عما كلم الله تعالى به نبيه صلى الله عليه وآله مما بين الدفتين من دون فرق بين ما يفصح عن مواد الكلمة او هيئاتها كالاعراب والشدة والمد وكون هذه الامور حادثة وعدم كونها مرسومة فى المصحف القديمة وعدم اعتبارها فيما يتقوم به اسم القران لا يجدى فى اباحة مسها لانها جزء من القران ما دام وجودها بشهادة العرف ولا يضر بقاء الاسم بعد فقدها وعدم مدخليتها فى قوام المسمى اذ ليس هذه الامور الا كعوارض الاشخاص مما هو جزء للشخص ما دام وجودها الا ترى انك تسمى ابنك زيدا فى حال صغره وهو مصداق لهذا الاسم الى ان يموت وكلما يعرضه من العوارض مثل اللحية والسن والظفر وغيرها اجزاء له حقيقة ما دام اتصالها به ولا ينتفى عنه اسمه بانتفاء شئ منها ومما ذكرنا ظهر لك انه لا فرق بين ان يكون المصحف مكتوبا بالخطوط المتعارفة فى زمان نزوله او بالخطوط الحادثة فى الاعصار المتاخرة لان المسمى مطلق الماهية باعتبار وجوداتها لا الماهية المقيدة ببعض اعتباراتها ولا فرق ظاهرا فى صدق مس القران عرفا بين كون الممسوس جزء منضما الى

مس كتابة القران للمحدث

سائر اجزاء القران التام وبين عدمه لان القران بحسب الظاهر اسم للطبيعة الصادقة على الكل والبعض هذا مع ان المنهى عنه فى الاخبار انما هو مس جزء القران لا مجموعه لان هذا هو المتعارف من المس وليس انضمام اجزاء القران بعضها ببعض فى وجود الكتبى من مقومات جزئيته وكون المنهى عنه فى الموارد الخاصة جزء من القران المكتوب لا يوجب تخصيص الحكم به نعم صدق القران او جزئه على الاطلاق على الكلمة التى وجدت من كاتبها بقصد كتابة القران من دون ان ينضم اليها ما يمحضها للقرانية اشكال خصوصا مع اعراض كاتبها عن قصده ولا سيما مع الحاق ما يخرجها من صلاحية الجزئية للقران ولكن الصدق عرفا فى الفرض الاول وعدمه فى الفرض الاخير غير بعيد وفى الصورة الثانية تامل والله العالم ولا يختص حرمة المس بالكف بل يعم سائر الجسد لاطلاق الادلة وخصها بعضهم بما تحله الحيوة وهو حسن بالنسبة الى الشعر الذى لا يعد عرفا من توابع الجسد دون الظفر ونحوه اذ الظاهر اطلاق المس عليه عرفا ولو شك فى صدق المس عرفا على مورد فمقتضى الاصل جوازه لما تقرر فى الاصول من ان المرجع عند الشك فى تحقق المفهوم المحرم انما هو اصالة البرائة كما فى المشكوك فى كونه غناء لا الاحتياط كما قد يتوهم واعلم انه الحق بالقران لفظ الجلالة بل جميع اسمائه المختصة به تعالى وربما علل ذلك بالفحوى ونوقش فيها بالمنع واجيب بان المستفاد من الاية بشهادة سياقها وتوصيف القران بكونه كريما ان مناط الحكم كرامة القران وشرافته فالفحوى تامة فالمتجه الحاق باقى الصفات المراد بها الذات المقدسة باعتبار بعض صفاته وافعاله تعالى بل الحاق اسماء الانبياء والائمة عليهم السلام به للمناط وان كان لا يخلو تنقيحه عن تامل كما ان تسمية اصل الاستدلال بفحوى الخطاب لا تخلو عن نظر والله العالم

فرع هل يجوز تمكين المجانين والصبيان من مس كتابة القران لو لم يوجب توهينه عرفا كما لو ناولهم الولى للقرائة فهل يجب عليهم منعهم من المس وجهان من اختصاص النهى بالبالغين وعدم الدليل على وجوب منع غير المكلف وقيام السيرة على اعطاء القران بايدى الاطفال مع ان العادة تقضى بعدم انفكاكه عن مس كتابته ومن منع السيرة الكاشفة عن امضاء المعصومين والمقصود من النهى تعظيم القران واحترامه لا مجرد ترك المكلف هذا الفعل كما يشعر بذلك التعبير فى الاية بالجملة الخبرية فمس غير المطهر من الامور التى علم من الشرع ان المطلوب عدم حصولها فى الخارج مثل الزنا وغيرها من القبايح التى يجب على الولى منع الاطفال والمجانين من ارتكابها والانصاف انه لولا القطع برجحان تعليم الاطفال قرائة القران وامتناع عدم حصول المس منهم فى طول مدة التعلم وكون تكليف الولى بالمراقبة والمحافظة فى طول هذه المدة حرجا لكان القول بالمنع وجيها فالاوجه القول بالجواز ورجحان منع الولى من المس الا بعد الوضوء تمرينا والله العالم

المسئلة الثامنة من به السلس وهو الداء الذى لا يستمسك معه البول فان كان له فترة تسع الوضوء والصلوة يجب انتظارها على ما تقتضيه القواعد الشرعية بلا تامل واشكال والا ففيه اشكال بل خلاف قيل بل نسب الى المشهور انه يتوضأ لكل صلوة وعفى عما يتقاطر منه فى اثنائها وعن الحلى التفصيل بين ما لو كان التقاطر متواليا فكالمشهور او متراخيا فليتوضأ ويبنى على ما مضى وعن المبسوط انه يصلى بوضوء واحد عدة صلوات ولا يتوضأ الا مع البول اختيارا ونسب الى جماعة من المتاخرين الميل الى مقالته وعن العلامة فى المنتهى انه يجمع بين الظهرين بوضوء وبين العشائين بوضوء وللصبح وضوء وعن جماعة من متاخرى المتاخرين الميل الى قوله وتنقيح المقام يتوقف على تحقيق ما تقتضيه القواعد العامة ثم الجمع بينها وبين ما يستفاد من الادلة الخاصة فنقول مقتضى القاعدة الاولية سقوط المشروط اعنى الصلوة بتعذر شرطه اعنى الطهور ولكنه مخالف للنص والفتوى فالامر يدور بين تخصيص لا صلوة الا بطهور او رفع اليد عن عموم ناقضية البول فى حق المسلوس فى الجملة لا سبيل الى الاول للقطع بوجوب التطهير وازالة اثر سائر اسباب الحدث ما عدا البول بل البول ايضا اذا كان اختياريا له بمقتضى طبعه فهذا كاشف عن عدم ارتفاع شرطية الطهارة فى حقه وقد عرفت فى محله اتحاد طبيعة الحدث الاصغر بل الاكبر ايضا بالنسبة الى انواع اسبابه كالجنابة والحيض وغيرهما فلا مجال لتوهم بقاء شرطية التطهير من سائر الاحداث دون حدث البول خصوصا مع ما عرفت من وجوب ازالة حدث البول ايضا فى الجملة اجماعا فظهر لك عدم ورود التخصيص على قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فى حق المسلوس فتعين رفع اليد عن عموم ما دل على ناقضية البول وارتكاب التصرف فيه اما بتخصيص او تقييد على وجه تقتضيه القواعد وربما يدعى انصراف ما دل على ناقضية البول الى الافراد المتعارفة وما يتقاطر من المسلوس ليس منها وفيه ما عرفت فى محله من عدم اختصاص ناقضية البول وغيره من الاحداث بالافراد المتعارفة بل الحكم محمول على طبايع الاحداث من حيث هى ولذا يجب من غير خلاف اعادة الوضوء على من خرج منه قطرة بول بل اقل منها حتى البلة ولو اضطرارا بغير داء السلس فهذه الدعوى فاسدة جدا بل لا بد من ملاحظة الدليل الذى اوجب التصرف فيما دل على

وضوء المسلوس

نا قضية البول فان كان هو الاجماع او قاعدة نفى الحرج او قوله ع ما غلب الله على عباده فهو اولى بالعذر فالمتعين هو القول بمقالة
الحلى لانه اخص الاقوال وهذه الادلة لا يستفاد منها ازيد من عدم نا قضية ما يخرج فى اثناء صلوة واحدة مع تعذر تجديد
الطهارة او تعسره اعنى فى صورة التوالى دون التراخى فيبقى عموم نا قضية البول بالنسبة الى ما عدا الفرد المتيقن سليما عن
المخصص الا ان يقال ان تجديد الطهارة فى اثناء الصلوة فعل كثير مبطل للصلوة فح يقع التعارض بين ما دل على نا قضية
البول ومبطلية الفعل الكثير واما ما دل على شرطية الطهارة بالنسبة الى اكوان الصلوة او قاطعية الحدث للصلوة فلا
يعارض شيئا من الادلة للقطع بعدم انقطاع الصلوة بهذا البول سواء كان ناقضا للوضوء ام لا فما دل على القاطعية مخصص
بالنسبة الى هذا الفرد بلا شبهة وادلة اشتراط الطهارة محكومة بالنسبة الى ما دل على نا قضية البول فان الشك فى
الشرطية مسبب عن الشك فى الناقضية فاطلاق ما دل على الناقضية حاكم على اطلاق دليل الاشتراط هذا مضافا الى ما
ستسمعه فى المسئلة الآتية فالتعارض انما هو بين ما دل على ان البول ناقض مطلقا وبين ما دل على ان الفعل الكثير مبطل
مطلقا فيرجع فى مثل المقام بعد تعارض الدليلين الى ما يقتضيه الاصل وهو استصحاب الطهارة وعدم وجود الحدث الناقض
وعلى تقدير المناقشة فى الاستصحاب يجب عليه الاحتياط بتكرار الصلوة تحصيلا للشرط الواقعى المردد بين فعل الوضوء فى
الاثناء وتركه ولبس الامر دائرا بين المحذورين الذين لا يمكن الاحتياط فيهما حتى يكون موردا للتخيير او البرائة كما قد يتخيل وكيف كان
فهذا كله على تقدير تسليم كون الوضوء فى اثناء الصلوة مطلقا فعلا كثيرا الا انه فى حيز المنع كيف وقد ورد الامر فى غير واحد
من الاخبار بغسل الثوب والبدن فى اثناء الصلوة عن دم الرعاف وغيره وقد حملها الاصحاب على ما اذا لم يستلزم فعلا كثيرا
فى العادة ومن الواضح انه لو بنينا على كون مطلق الوضوء حتى الارتماسى منه حين حصول مقدماته فعلا كثيرا لم يبق للاخبار
المعتبرة الآمرة بغسل الثوب والبدن مورد اذ قلما يتحقق فرض يمكن فيه تطهير الثوب والبدن باقل مما يتوقف عليه الوضوء الارتماسى
عند حصول مقدماته فدعوى القطع بكون الوضوء فى اثناء الصلوة مبطلا من حيث كونه فعلا كثيرا مردودة على مدعيها هذا
مع انه ربما يؤيد هذا القول اعنى وجوب الاعادة فى الاثناء الاخبار الآتية الواردة فى حكم المبطون من انه يتوضأ ويبنى على
صلوته بل ربما يستدل له بها بدعوى كون المناط منقحا وفيه تامل وكيف كان فهذا القول اقوى بالنظر الى ما تقدم من الادلة
العامة واما بملاحظة الاخبار الخاصة فيظهر حاله بعد التامل فى مفادها وهى حسنة منصور بن حازم قال قلت لابى عبد الله ع الرجل
يقطر منه البول ولا يقدر على حبسه قال فقال لى اذا لم يقدر على حبسه فالله اولى بالعذر يجعل خريطة ورواية الحلبى عن ابى عبد الله ع
قال سئل عن تقطير البول قال يجعل خريطة اذا صلى وصحيحة حريز عن ابى عبد الله ع انه قال اذا كان الرجل يقطر منه البول والدم
اذا كان حين الصلوة اخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه وادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين صلوتين الظهر والعصر يؤخر الظهر
ويعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك فى الصبح وربما يستدل بهذه الاخبار
على عدم وجوب شئ على صاحب السلس الاحفظ فرجه عن تعدية النجاسة الخارجة فى اثناء الصلوة ونوقش فيها بان ما عدا
الصحيحة لا تعرض فيها للوضوء وانما هى مسوقة لبيان حكمه من حيث عروض النجاسة فى اثناء الصلوة واما الصحيحة فهى ايضا وان
كانت كذلك الا ان امر الامام ع بالجمع بين الصلوتين كالصريح فى عدم تجديد الوضوء فهذه الرواية من حيث السكوت وعدم الامر
باعادة الوضوء بل امره بالجمع بين الصلوتين تدل على عدم نا قضية البول الخارج منه فى اثناء الصلوتين حين الجمع بينهما الامطهر
كما هو المطلوب فتكون دليلا لما ذهب اليه العلامة ره فى المنتهى واما عدم نا قضيته فى غير الصورة المفروضة فلا يستفاد من شئ
منها ولكن الانصاف ضعف المناقشة المذكورة لان اقتصار الامام ع على الامر بجعل الخريطة فى جواب السائل مع اطلاق سؤاله
عن حكم من يقطر منه البول دليل على انه لا يجب عليه الا ذلك والا لكان على الامام ع بيانه فعدم البيان فى معرض الحاجة مع اطلاق
السؤال دليل على انه لا اثر للقطرات الخارجة التى لا يقدر على حبسها فى نقض الوضوء وقد يناقش فى دلالة الحسنة بان مفادها معذوريته
فى مخالفة التكاليف التى لو لم يكن العذر من قبل الله تع لم يكن معفوا عنها وهو انما يتحقق بالنسبة الى ما يقطر منه فى اثناء الصلوة
اذ لا محذور فى نقض الوضوء قبل الصلوة سواء كان من قبل الله تع او من قبل نفسه وفيها ان المتبادر منها ان القطرات التى تقطر
منه لمرض لا يترتب على المكلف من قبلها محذور وبطلان الصلوة سواء وجدت فى اثناء الصلوة او قبلها لانها بلاء ابتلاه الله به فهو
اولى بالعذر والحاصل ان عدم التعرض فى هذه الاخبار لحكم الوضوء مع ما فيها من اطلاق السؤال دليل قوى على ان ما يخرج منه
بواسطة مرضه كالعدم من حيث الناقضية وقد يستدل ايضا بموثقة سماعة قال سئلته عن رجل اخذه تقطير من فرجه اما دم

لم يكن معفوا عنه

او غيره قال فليضع خريطة وليتوضأ وليصل فانما ذلك بلاء ابتلى به فلا يعيدن الا من الحدث الذى يتوضأ منه لان الظاهر ان المراد
من الحدث الذى يتوضأ منه ما يوجد بمقتضى طبيعته واحتمال كون الصفة موضحة فيكون المراد لا يتوضأ الا من الحدث لا الدم
الخارج منه خلاف الظاهر وقد يستدل ايضا بمكاتبة عبد الرحمن قال كتبت الى ابى الحسن ع فى الخصى يبول فيلقى من ذلك
شدة ويرى البلل بعد البلل قال يتوضأ وينتضح فى النهار مرة واحدة فى الوسائل ورواه الصدوق مرسلا عن ابى الحسن
موسى بن جعفر ع مثله الا انه قال ثم ينضح ثوبه وفيه انه يحتمل قويا ان يكون مراد السائل انه يجد حين البول وجعا واذية
ويرى البلل بعد البلل عقيبه فيحتمل كونه من بقية البول او ان يكون من مرض باطنى اوجب الشدة والالم فراده معرفة حكم
البلل المردد بين البول وغيره مما يحتمل خروجه من المجرى فيحتمل ان يكون المراد من التوضى الماء مورينه التطهير من الخبث يعنى
الاستنجاء وغسل ذكره كما يؤيده عدم التعرض لذكر الصلوة فى الرواية اصلا وعلى تقدير ارادة الوضوء الشرعى الرافع
للحدث ايضا اجنبى عما نحن فيه ويؤيد المعنى الاول ما فى القاموس فى تفسير الانتضاح قال وانتضح واستنضح نضح ماء
على فرجه بعد الوضوء لان مراده بحسب الظاهر من الوضوء تنظيف الفرج لا الوضوء الاصطلاحى فمفاد الرواية على هذا
التفسير استحباب رش الماء على الفرج بعد غسله ولو اريد من الوضوء ما هو الرافع للحدث فالمراد من الانتضاح بحسب الظاهر
ايصال الماء الى الفرج فيكون كناية عن غسله فالامر ح للوجوب والله العالم والانصاف ان ظهور بعض الاخبار المتقدمة
ولو من حيث السكوت فيما حكى عن الشيخ فى المبسوط من انه لا يعيد الوضوء الا للبول اختيارا غير قابل للانكار الا ان عدم
اعتماد المشهور كما نسب اليهم على ما يظهر منها موهن قوى فالاتكال على ظهورها مع ما عرفت من امكان المناقشة فيها فى رفع
اليد عن عموم نا قضية البول مشكل نعم لا يبعد دعوى القطع باستفادة عدم نا قضية ما يخرج منه فى اثناء صلوة واحدة منها
ولو من جهة السكوت فما ذهب اليه المشهور من انه يتوضأ لكل صلوة لو لم يكن اقوى فلا شبهة فى انه احوط وح فيجب عليه المبادرة
الى فعل الصلوة عقيب الوضوء نعم لا يجب ذلك على القول الذى استظهرناه من الاخبار من عدم نا قضية القطرات الخارجة
كما لا يخفى وجهه وليعلم ان مقتضى الاخبار وجوب الاستظهار على المسلوس بمنع تعدى النجاسة بان يضع خريطة وكيسا كما
صرح به جماعة بل عن جامع المقاصد نسبته الى الاصحاب والظاهر ان الامر بوضع الخريطة او الكيس فى الاخبار جار مجرى العادة فيكفى
مطلق الاستظهار ولو بغير الخريطة والكيس كما نسب الى ظاهر اطلاق الاصحاب لكن الانصاف ان التخطى عن مورد الاخبار
والالتزام بكفاية مطلق الاستظهار ولو بقيامه فى ماء كثير او بحفظ الفرج عن تعدية نجاسته الى الثوب والبدن بوقوع القطرات
على الارض مثلا فى غاية الاشكال لقوة احتمال ان يكون للكيس ونحوه مما يشده على الحشفة مدخلية فى الحكم لاحتمال اناطة الحكم
بصيرورة الحشفة لاجل دخولها فى الكيس بمنزلة البواطن وكون ظاهر الكيس بمنزلة ظاهر الجسد فى حال الاضطرار كما هو الشأن
فى الجبائر لا لمجرد عدم تعدية النجاسة والله العالم وهل يجب عليه تطهير مجرى البول وتغيير الخريطة عند كل صلوة بناء على
عدم جواز الصلوة فى مثلها اختيارا ام لا وجهان من اطلاق الاخبار ومن امكان المناقشة فيها ببعض ما تقدم كحمل المعذورية
المستفادة منها على النجاسة العارضة فى اثناء الصلوة ولكنها فى غاية الضعف بل صحيحة حريز صريحة فى خلافه والامر بالجمع
بين الصلوتين لا يدل على عدم المعذورية من حيث الحدث والخبث فى غير صورة الجمع بل الظاهر ان الرواية ليست مسوقة الا
لبيان ادخال ذكره فى الكيس اما للتحفظ عن تعدية النجاسة او لصيرورته بمنزلة ظاهر البدن واما امره ع بالجمع بين الصلوتين
وتاخير الصلوة الاولى وتقديم الثانية فانما هو لبيان عدم البأس فى الجمع وللارشاد الى ما هو الاصلح بحاله بحيث يدرك
فضيلة الفرضين على وجه لا يشق عليه الاستظهار والله العالم وقيل بل نسب الى المشهور ان من به البطن وهو بالتحريك
داء لا يستمسك معه الغائط قيل والريح اذا تجدد حدثه فى اثناء الصلوة يتطهر ويبنى على صلوته ويدل عليه مضافا الى ما
عرفت فى حكم المسلوس من انه هو الذى يقتضيه الجمع بين القواعد على تقدير عدم كون الوضوء مط فعلا كثيرا مبطلا للصلوة
موثقة ابن مسلم عن الباقر ع قال صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع فى صلوته فيتم ما بقى وفى صحيحة عنه ايضا قال صاحب
البطن الغالب يتوضأ ويبنى على صلوته وعليهما تحمل صحيحته الاخرى قال سئلت ابا جعفر ع عن المبطون فقال يبنى على صلوته والمناقشة
فى ظهورها فى المدعى خصوصا فى الموثقة منها مما لا ينبغى ان يلتفت اليها فالقول بكون المبطون كالمسلوس فى انه لا يجدد وضوءه
فى اثناء الصلوة للحدث المتجدد كما عن العلامة فى اكثر كتبه ضعيف واستدل العلامة للمختار بانه لا فائدة فى التجديد لان
هذا المتكرر ان نقض الطهارة نقض الصلوة لما دل على اشتراط الصلوة باستمرارها وفيه اولا ان قوله ع لا صلوة الا

حكم المبطون

بطهوره وكذا غيره مما دل على كون الطهارة كالاستقبال شرطا في الصلوة انما يدل على وجوب مقارنته مجموع افعال الصلوة للطهارة والكون المتخلل خلال الوضوء ليس منها وعدم جواز الاستدبار وايجاد الحدث في اثناء الصلوة حين عدم اشتغاله بفعل من افعالها ليس لاجل كون هذه الاكوان جزء لها حتى يشترط فيها ما يشترط في سائر الاجزاء بل لكون الحدث والاستدبار كالقهقهة والتكلم قاطعا للهيئة الاتصالية المعتبرة بين اجزائها وقد علم بالنص والاجماع ان الحدث الصادر من المبطون ليس بقاطع فيجب عليه تحصيل الطهارة التي هي شرط بالنسبة الى الاجزاء الباقية وثانيا سلمنا ان الاكوان ايضا من اجزاء الصلوة الا ان الاخبار المتقدمة دلت على اختصاص شرطية الطهارة بما عدا هذا الجزء **لا يقال** ان الحدث المتجدد لو كان ناقضا لجاز له ايجاد سائر النواقض اختيارا قبل الاخذ في الوضوء اذ لا تكرر في الاحداث لانا **نقول** ان الحدث الاختياري لا اثر له في تجدد الحدث الا انه مؤثر في انقطاع الصلوة فلا يجوز ثم لا يخفى عليك ان مورد الاخبار وموضوع كلام الاصحاب انما هو فيما اذا كان للمبطون فترة تسع الطهارة وبعض افعال الصلوة على وجه لا يكون تجديد الطهارة عند كل حدث مؤديا الى الحرج والا فلا يجب عليه الا الوضوء عند كل صلوة وليس الحدث الخارج في اثناء الصلوة والطهارة المتصلة بها ناقضا للوضوء لان ما غلب الله على عباده فهو اولى بالعذر وتكليفه بتجديد الوضوء عند كل حدث في الفرض حرج منفي في الشريعة وقد ظهر لك مما بيناه فيما يقتضيه القواعد العامة في المقام حكم سلس النوم والريح لو لم يعمه لفظ المبطون من ان مقتضى القواعد الشرعية تجديد الطهارة عند كل صلوة وكذا في اثنائها ما لم يؤد الى الحرج لو لم نقل بان الوضوء فعل كثير مبطل والا فيستصحب طهارته وعلى تقدير المناقشة في الاستصحاب يحتاط بتكرار الصلوة مع تخلل الوضوء وبدونه والله العالم **وهل يجب** عليه ازالة الخبث عند تجديد الطهارة فيه تردد من عموم ادلته ومن معارضتها بما دل على ان الفعل الكثير في اثناء الصلوة يبطلها فيرجع بعد التساقط الى البراءة هذا مضافا الى امكان دعوى استفادتها من اطلاق الاخبار الامرة بالوضوء والبناء على ما مضى الا ان يقال ان اطلاقها مسوق لبيان حكم اخر وهو عدم انقطاع الصلوة لا لبيان تمام ما هو تكليف المبطون او يقال باجمال الوضوء المامور به واحتمال ارادة مطلق التطهير الشامل لرفع الحدث وازالة الخبث وكيف كان فالقول بالبرائة ولو لاجل الرجوع الى الاصل ظاهر الا ان يمنع كون الازالة ولو بالنظر الى بعض افراده كالاستنجاء فعلا كثيرا فالاحوط بل الاقوى ح وجوبها ما لم تستلزم حرجا **واعلم** انه ذكر الحلي فيما حكي عن سرائره ان مستدام الحدث يخفف الصلوة ولا يطيلها ويقتصر فيها على ادنى ما يجزي المصلي عند الضرورة وقال انه يجزيه ان يقرء في الاوليين بام الكتاب وحدها وفي الاخيرتين بتسبيح في كل واحدة اربع تسبيحات فان لم يتمكن من قرائة فاتحة الكتاب سبح في جميع الركعات فان لم يتمكن من التسبيحات الاربع لتوالي الحدث منه فليقتصر على ما دون التسبيح في العدد ويجزيه منه تسبيحة واحدة في قيامه وتسبيحة في ركوعه وتسبيحة في سجوده وفي التشهد ذكر الشهادتين خاصة والصلوة على محمد واله صلى الله عليه وعليهم مما لا بد منه في التشهد ويصلي على احوط ما يقدر عليه في بدار الحدث من جلوس او اضطجاع وان كان صلوته بالايماء احوط له في حفظ الحدث ومنعه من الخروج صلى مؤميا ويكون سجوده اخفض من ركوعه انتهى **اقول** مقتضى اطلاق اخبار السلس والمبطون عدم كون الحكم لهذا النحو من الضيق بل ظاهرها انه يصلي بصلوته المتعارفة وان هذا المرض موجب للعفو عن الحدث لا الرخصة في ترك سائر الواجبات تحفظا عنه نعم كون الحكم عذريا يوجب انصراف ادلته عما لو كان له فترة تسع الطهارة والصلوة على الوجه المتعارف هذا مع ان مقتضى قاعدة نفي الحرج وغيرها من الادلة العامة انما هو سقوط الشرط والقيد الذي نشأ منه التعذر دون غيره فمقتضاه انتفاء مانعية الحدث الذي لا يقدر على امساكه لا سقوط غيره من الواجبات التي لا حرج في فعلها من حيث هي والله العالم **وسنن الوضوء** على ما صرح به المصنف قده عشر **الاولى** وضع الاناء على اليمين كما عن المشهور بل عن غير واحد من الاساطين كالمصنف ره في المعتبر والشهيد في الذكرى نسبته الى الاصحاب وكفى به دليلا للحكم الاستحبابي بعد انضمام اخبار التسامح اليه واستدل له بما روي عن النبي ص انه كان يحب التيامن في طهوره وشغله وشأنه كله وربما علل ايضا بانه اسهل وايسر وامكن للاستعمال اي الاغتراف باليمين الذي هو المطلوب ومن هنا صرح بعضهم باختصاص الحكم بالاناء الذي يغترف منه فاذا كان نحو الابريق فيستحب وضعه على اليسار لكونه امكن في الصب منه في الكف اليمنى ولكنك خبير بان مثل هذه الامور في حد ذاتها لا ينهض لاثبات الاستحباب الشرعي ما لم ينضم اليها دليل اخر كاخبار التسامح ونقل الاجماع المعتضد بعدم وجدان المخالف

ومنها وضع الاناء على اليمين

وغيرها مما يمكن الاعتماد عليه ولعل المستدل بها ناظر الى ما ورد في بعض الاخبار على ما قيل ان الله يحب ما هو الايسر والاسهل ولا باس بالاستدلال بمثل هذه المراسيل بضميمة اخبار التسامح **والثانية** الاغتراف بها ويدل عليه مضافا الى ما عن المعتبر والذكرى من نسبته الى الاصحاب في بعض الوضوءات البيانية ما عن عمر بن اذينة عن ابي عبد الله ع في حديث طويل ان رسول الله ص قال لما اسري بي الى السماء اوحى الله الي يا محمد ادن من صاد فاغسل مساجدك وطهرها وصل لربك فدنا رسول الله ص من صاد وهو ماء يسيل من ساق العرش الايمن فتلقى رسول الله ص الماء بيده اليمنى فمن اجل ذلك صار الوضوء باليمين وفي الحدائق استوجه الحكم بالنسبة الى ما عدا غسل اليمنى نفسها لاتفاق الاخبار عليه فقد ورد في بعض الاخبار البيانية انه ع اخذ كفا من الماء بيمينه فصبه على يساره ثم غسل به ذراعه الايمن وكذا في موثقة الاخوين ثم غمس كفه اليمنى في الماء فاغترف بها من الماء فغسل يده اليمنى وقد ورد في غير واحد منها انه ع اغترف باليسرى لغسل اليمنى الا ان احتمال كون الطائفة الثانية للجري على مجرى العادة يمنع من مزاحمتها لظهور الاخبار السابقة في افادة الاستحباب مضافا الى اعتضادها بالشهرة ونقل الاجماع خصوصا في الحكم المستحبي الذي يتسامح في دليله والله العالم **والثالثة التسمية** اجماعا كما عن غير واحد نقله للاخبار المستفيضة **منها** مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا سميت في الوضوء طهر جسدك كله واذا لم تسم لم يطهر من جسدك الا ما مر عليه الماء ومثلها رواية ابي بصير وفي صحيحة عيص بن القاسم عنه ع من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما اغتسل وفي الخصال عن علي ع لا يتوضأ الرجل حتى يسمي يقول قبل ان يمس الماء بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين فاذا فرغ من طهوره قال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله فعندها يستحق المغفرة الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وروى الشيخ في التهذيب عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ان رجلا توضأ وصلى فقال رسول الله ص اعد وضوءك وصلوتك ففعل فتوضأ وصلى فقال النبي ص اعد وضوءك وصلوتك ففعل وتوضأ وصلى فقال له النبي ص اعد وضوءك وصلوتك فاتى امير المؤمنين ع فشكى ذلك اليه فقال له هل سميت حين توضأت فقال لا قال سم على وضوئك فسمى وتوضأ وصلى فاتى النبي ص فلم يامره ان يعيد والظاهر على ما يشهد به سياق الرواية مضافا الى القرائن الخارجية كما عن تصريح بعض متاخري المتاخرين كون ذلك على جهة التاديب والارشاد ومقتضاه جواز اعادة الصلوة لادراك فضيلة التسمية كما عن بعض المتاخرين استظهاره وعن الذكرى ان فيه دلالة على استحباب الاعادة وقد اشكل ذلك على بعض مشايخنا قده حتى انه استقرب تنزيل الرواية على التقية او تنزيلها على ما عن الشيخ قده من حمل التسمية في الخبر على النية وكون العمل لله تعالى في القصد معللا بان الالفاظ ليست بفريضة حتى يعاد من تركها الوضوء والا لم يطهر مواضع الوضوء بتركها لانه لا يكون قد تطهر تاركها وفيه ان تنزيلها على ما عن الشيخ ره متعذر بناء على كفاية الداعي في صحة العبادة وعدم وجوب الاخطار كما هو التحقيق وعلى القول بوجوب الاخطار ايضا في غاية البعد اذ العادة قاضية بانه في الدفعة الثانية والثالثة كان ملتفتا الى امر النبي ص وهو لا ينفك عن قصد امتثال امر الله تعالى الا ان لا يكتفي القائل بوجوب الاخطار بهذا المعنى ايضا في صحة العبادة ويعتبر الالتفات التفصيلي كحديث النفس وكيف كان فهذا الحمل من البعد بمكان وابعد منه احتمال كونه منسوخا كما في الوسائل ابدائه واما حملها على التقية فكذلك ايضا اذ مع بعده في حد ذاته خصوصا في مثل هذه الرواية التي حكى الامام ع امر النبي ص ثلث مرات بالاعادة ومع عدم ثبوتها لتزام العامة ببطلان الوضوء ووجوب اعادة الصلوة بترك التسمية يتوجه عليه انه لا داعي لارتكاب التاويل وما قيل من ان اثبات مشروعية اعادة الوضوء والصلوة لترك هذا المستحب مشكل في نفسه فيه انه لا وجه للاستشكال بعد ورود النص الصحيح وانتفاء ما يعارضها نقلا وعقلا اما نقلا فواضح واما عقلا فلان من الجائز ان تكون المزية الموجبة لافضلية الفرد وتاكد طلبه امرا قابلا للتدارك بعد حصول الطبيعة في الخارج فحصولها يؤثر في سقوط الطلب الالزامي المتعلق بالطبيعة واما الطلب الخاص المتعلق بالفرد لما فيها من المزية فلا بمعنى ان تصادق المصلحتين في الفرد الافضل اوجب تاكد الطلب الالزامي بالنسبة اليه وحصول الطبيعة في ضمن فرد آخر لا يقتضي الا ارتفاع الالزام بايجاد الطبيعة واما ارتفاع محبوبية ايجادها في ضمن هذا الفرد لاحرازه ما فيها من المصلحة بعد فرض امكان تداركها فلا بل العقل قاض في مثل الفرض ببقاء مرتبة من الطلب مقتضية لحسن ايجاد الفعل بداعي الامتثال كيف وقد اشرنا في بعض المباحث السابقة الى امكان القول بان مقتضى القاعدة مشروعية الاعادة للاجادة الا ان يدل دليل خاص على خلافها وتمام الكلام في محله

ومنها الاغتراف باليمين

ومنها التسمية

ويكفى فى اثبات جواز الاعادة عقلا وورودة شرعا كاعادة المنفرد صلوته جماعة والحاصل انه لا مقتضى لطرح الروايات المعتبرة او تاويلها خصوصا فى الحكم المستحب وليس مفادها جواز قطع الصلوة واعادة الوضوء حتى يزاحمها دليل حرمة القطع كما لا يخفى ثم ان مقتضى اطلاق الاخبار كفاية مطلق التسمية وعن المصنف فى المعتبر انه لو اقتصر على ذكر اسم الله اتى بالمستحب ولكن ربما يدعى انصراف الاخبار الى لفظ بسم الله فذكره بالخصوص احوط بل واحوط منه قول بسم الله الرحمن الرحيم لامكان دعوى كونه هو المتبادر من التسمية مضافا الى ورود التصريح به فى رواية محمد بن قيس قال ابو عبد الله ع فاعلم انك اذا ضربت يدك فى الماء وقلت بسم الله الرحمن الرحيم تناثرت الذنوب التى اكتسبتها يداك الحديث ولا ينافيها ما فى بعض الاخبار من الاقتصار على بسم الله لكون الحكم مستحبا والاختلاف منزل على مراتب الفضل والله العالم والرابعة الدعاء للاخبار الكثيرة منها خبر معوية بن عمار عن ابى عبد الله ع فى حديث قال فاذا توضأت فقل اشهد ان لا اله الا الله اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين والحمد لله رب العالمين وقد روى ان النبى ص قال لعلى ع يا على اذا توضأت فقل بسم الله اللهم انى اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك فهذا زكوة الوضوء ويحتمل ان يكون مورد هذه الرواية بعد الفراغ من الوضوء وفى رواية الخصال المتقدمة ايضا دلالة على المطلوب وفى طهارة شيخنا المرتضى ره ويستحب الدعاء بعد التسمية وقرائة الحمد والقدر حكاه فى الذكرى عن المفيد والخامسة غسل اليدين من الزندين على الاظهر بل فى الحدائق نسبته الى ظاهر الاصحاب قبل ادخالهما الاناء الذى يغترف منه من حدث النوم والبول مرة ومن الغائط مرتين ويدل على الاخيرين صحيحة الحلبى عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها فى الاناء قال واحدة من حدث البول و اثنتان من حدث الغائط وثلث من الجنابة وتقييد السائل يده باليمنى لا يدل على اختصاص الحكم بها حتى يقيد بها مطلقات الاخبار خصوصا مع ما فى الاخبار من الدلالة على ان حكمة الحكم صيانة ماء الوضوء عن الانفعال بالنجاسة المحتملة وهى مقتضية لاستحباب غسل اليدين لا خصوص اليمنى ويدل على الاولين اطلاق الامر بالغسل فى رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمى قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شئ ايدخلها فى وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده فى وضوئه قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدرى حيث باتت يده فليغسلها ويدل على الاول بل والاخير ايضا صحيحة حريز عن ابى جعفر ع قال يغسل الرجل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ومن الجنابة ثلثا قال فى الوسائل اعتبار المرتين فى البول محمول على الافضلية او على صورة اجتماع الغائط والبول كما هو الظاهر من العطف فيدل على التداخل انتهى ويدل على الجميع ما ارسله الصدوق عن الصادق ع اغسل يدك من البول مرة ومن الغائط مرتين ومن الجنابة ثلثا قال وقال ع اغسل يدك من النوم مرة ثم ان ظاهر المتن وغيره كصريح بعض اختصاص استحباب غسل اليدين بما اذا كان الوضوء من الاناء الواسع الرأس دون الضيق الرأس والكثير والجارى وهذا هو الذى يستفاد من الاخبار الناهية عن ادخال اليد فى الماء قبل غسلها الا انه لو قيل باستحباب الغسل مط نظرا الى اطلاق الامر بغسل اليدين من الاحداث المذكورة لاطلاق بعض الاخبار المتقدمة فلعله لا يخلو عن وجه نعم كون الغسل قبل ادخالها فى الاناء مخصوص بالاناء الواسعة الرأس لاختصاص الادلة المفيدة بها قال فى الحدائق بعد استظهاره من كلام البعض تخصيص الاستحباب بالوضوء من الاناء الواسع الرأس لما ورد من التعليل بالنجاسة الوهمية فى موثقة عبد الكريم والظاهر كما صرح به اخرون التعميم نظرا الى اطلاق رواية حريز وان الامر بذلك محض تعبد لا للنجاسة مع اختصاص مورد التوهم فى حدث النوم خاصة انتهى والامر سهل ثم لا يخفى عليك اختصاص الحكم بالاحداث المذكورة فلا يستحب من حدث الريح لعدم الدليل وهل غسل اليدين من الاجزاء المستحبة للوضوء او انه مستحب خارجى فيه بحث تقدمت الاشارة اليه فى بعض مباحث النية وعلى تقدير كونه مستحبا خارجيا فالاظهر كونه توصليا فيرتفع طلبه بمجرد حصول الغسل فى الخارج ولو لم يقصد الوضوء والله العالم السادسة المضمضة وهى ادارة الماء فى الفم والسابعة الاستنشاق وهو جذبه الى الانف واستحبابهما هو المعروف نصا وفتوى بل لم ينقل خلاف فيه الا عن ظاهر العمانى حيث قال انهما ليسا عند آل الرسول بفرض ولا سنة وكلامه بحسب الظاهر تعبير عن مضمون رواية زرارة ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة انما عليك ان تغسل ما ظهر فيحتمل من التوجيه ما تحتمله الرواية ولعل المراد منها انهما ليسا بواجبين فى كتاب الله ولا فى سنة النبى ص وانما الواجب غسل ما ظهر واطلاق الفريضة والسنة على هذا المعنى شايع فى الاخبار ويمكن حملها على ارادة عدم كونهما من الاجزاء المستحبة للوضوء بل هما نظير السواك وغيره مستحب خارجى عند الوضوء ويؤيد هذا الحمل ما فى رواية ابى بصير حيث سئله عنهما قال ع ليس هما من الوضوء هما من الجوف وفى رواية زرارة المضمضة والاستنشاق ليسا من الوضوء ورواية

الحضرمى ليس عليك مضمضة ولا استنشاق لانهما من الجوف ولكن يرده وجوب ارتكاب التاويل فى هذه الاخبار بحملها على عدم كونهما من الاجزاء الواجبة بشهادة غيرها من الروايات المعتبرة المعمول بها عند الاصحاب مثل موثقة ابى بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عنهما فقال هما من الوضوء فان نسيتهما فلا تعد وفى رواية سماعة قال سئلته عنهما قال هما من السنة فان نسيتهما لم يكن عليك اعادة وفى رواية قرب الاسناد عن على بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سئله عن المضمضة والاستنشاق قال ليس بواجب وان تركهما لم يعد لاجلهما الصلوة وظاهر هذه الرواية كصريح ما تقدمها كونهما من الاجزاء المستحبة ومما يدل على استحبابهما مضافا الى ما تقدم ما فى الخصال عن على ع فى حديث الاربعمائة قال المضمضة والاستنشاق سنة وطهور للفم والانف الخ ورواية ابن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام قال المضمضة والاستنشاق مما سن رسول الله ص ورواية السكونى عن ابى عبد الله ع عن آبائه عن النبى صلى الله عليه وعليهم اجمعين قال ليبالغ احدكم فى المضمضة والاستنشاق فانه غفران لكم ومنفرة للشيطان وينبغى ان يكون المضمضة قبل الاستنشاق للرواية الآتية الحاكية لفعل امير المؤمنين عليه السلام مقدما للمضمضة على الاستنشاق وقوله ع بعد الفراغ من توضأ مثل وضوئى وقال مثل قولى كان له كذا وكذا ينبغى ان يكون كل منهما ثلثا لما روى عن امالى المفيد الثانى ولد شيخ الطائفة عن امير المؤمنين ع فى عهده الى محمد بن ابى بكر حين ولاه مصر وفيه وانظر الى الوضوء فانه من تمام الصلوة تمضمض ثلث مرات واستنشق ثلثا الى ان قال فانى رايت رسول الله يفعل ذلك وفى مكاتبة على بن يقطين تمضمض ثلثا واستنشق ثلثا الا ان جريها مجرى التقية يوهن الاستشهاد بها بل ينبغى ان يكون كل مرة بكف لكونه آكد فى المبالغة المامور بها وابلغ فى التنظيف المطلوب منهما بل لعله المنساق الى الذهن من الامر بالتثليث ويؤيده الامر باسباغ الوضوء واستحبابه بكونه مد ثم لا يخفى عليك ان هذه الخصوصيات كلها من قبيل تعدد المطلوب اذ لا داعى فى تقييد المطلقات فى المستحبات بمقيداتها لعدم التنافى بل لا يبعد القول باستحباب المضمضة والاستنشاق مط ولو لغير الوضوء لعدم التنافى بين المطلقات ومقيداتها والله العالم والثامنة الدعاء بالماثور عندهما اى المضمضة والاستنشاق بل وبعد المج والجذب كذا عند غسل الوجه وعند غسل كل واحد من اليدين وعند مسح الرأس وكذا عند مسح الرجلين لما رواه الصدوق مرسلا والكلينى عن عبد الرحمن بن كثير والشيخ عن عبد الله بن كثير الهاشمى مولى محمد بن على عن ابى عبد الله عليه السلام قال بينا امير المؤمنين عليه السلام ذات يوم جالس مع محمد بن حنفية اذ قال له يا محمد ائتنى باناء من ماء اتوضأ للصلوة فاتاه محمد بالماء فاكفاه بيده اليمنى على يده اليسرى ثم قال بسم الله وبالله والحمد لله الذى جعل الماء طهورا ولم يجعله نجسا قال ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجى واعفه واستر عورتى وحرمها على النار قال ثم تمضمض فقال اللهم لقنى حجتى يوم القاك واطلق لسانى بذكرك ثم استنشق فقال اللهم لا تحرم على ريح الجنة واجعلنى ممن يشم ريحها وروحها وطيبها قال ثم غسل وجهه فقال اللهم بيض وجهى يوم تسود فيه الوجوه ولا تسود وجهى يوم تبيض فيه الوجوه ثم غسل يده اليمنى فقال اللهم اعطنى كتابى بيمينى والخلد فى الجنان بيسارى وحاسبنى حسابا يسيرا ثم غسل يده اليسرى فقال اللهم لا تعطنى كتابى بشمالى ولا تجعلها مغلولة الى عنقى واعوذ بك من مقطعات النيران ثم مسح رأسه فقال اللهم غشنى برحمتك وبركاتك وعفوك ثم مسح رجليه فقال اللهم ثبتنى على الصراط يوم تزل فيه الاقدام واجعل سعيى فيما يرضيك عنى ثم رفع رأسه فنظر الى محمد فقال يا محمد من توضأ مثل وضوئى وقال مثل قولى خلق الله له من كل قطرة ماء ملكا يقدسه ويسبحه ويكبره فيكتب الله له ثواب ذلك الى يوم القيمة وفى طهارة شيخنا المرتضى ره بعد ان ذكر دعاء الرجلين قال وزاد فى الفقيه يا ذا الجلال والاكرام وعند الفراغ بقوله الحمد لله رب العالمين فكما فى الحدائق عن البحار من كتاب الفقه الرضوى قال ايما مؤمن قرء فى وضوئه انا انزلناه فى ليلة القدر خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وعنه ايضا من كتاب السيد بن الباقى وكتاب البلد الامين ان من قرء بعد اسباغ الوضوء انا انزلناه وقال اللهم انى اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك لم تمر بذنب اذنبه الا محقته وعنه ايضا عن كتاب الاختيار قال قال الباقر ع من قرء على اثر وضوئه آية الكرسى مرة اعطاه الله ثواب اربعين عاما ورفع له اربعين درجة وزوجه الله تعالى اربعين حوراء وفى طهارة شيخنا المرتضى ره عن تفسير الامام العسكرى ع المشتمل على ثواب الوضوء انه ان قال فى آخر وضوئه او غسله من الجنابة سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك واتوب اليك واشهد ان محمدا عبدك ورسولك وان عليا وليك وخليفتك بعد نبيك وان اولاده خلفائك واوصيائه تحاتت عنه الذنوب كما يتحات اوراق الاشجار وخلق الله بكل قطرة من قطرات وضوئه او غسله ملكا يسبح الله ويقدسه ويهلله ويكبره ويصلى على محمد وآله الطيبين وثواب ذلك لهذا المتوضى ثم يامر الله بوضوئه وغسله ويختم عليه بخاتم من خزائن رب العزة و التاسعة من سنن الوضوء ان يبدء الرجل بغسل ظاهر ذراعيه فى الغسلة الاولى وفى الثانية بباطنهما والمرأة بالعكس لما رواه

المشايخ الثلثة عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا ع قال فرض الله على النساء في الوضوء للصلوة ان يبدأن بباطن اذرعهن
وفي الرجال بظاهر الذراع والمراد من الفرض التقدير او التشريع لا الايجاب بقرينة غيره من الادلة وهذه الرواية بظاهرها لا تدل
الا على استحباب البدئة في غسل الذراع للنساء بباطنه وللرجال بظاهره واما استحباب العكس في الغسلة الثانية فلا يستفاد
منها بل ربما يستظهر منها اطلاق الاستحباب بالنسبة الى الغسلتين وفيه منع ظاهر لان المتبادر منها استحباب الشروع في غسل
الذراع من باطنه للنساء ومن ظاهره للرجال والغسلة الثانية ليس ابتدائها ابتداء غسل الذراع وليس مفاد الرواية استحباب
الابتداء في كل غسلة فالرواية ساكتة عن حكم الغسلة الثانية وما يمكن الاستشهاد به لارجحية العكس في الغسلة الثانية كون العكس
احوط في تحصيل غرض رسول الله ص في شرعه الغسلة الثانية لاجل ضعف الناس وقصورهم عن اسباغ الوضوء والاتيان بما هو
وظيفته بغسلة واحدة والحاصل ان الاسباغ الكامل لا يحصل الا بالصب من الطرفين فيكون راجحا وقد يقال ان الغسلة
الثانية حيث انها بمنزلة المتمم للغسلة الاولى كما يفصح عن ذلك التعبير عنها في غير واحد من الاخبار بكونها اسباغا للوضوء ربما ينسبق
الى الذهن من الامر بالبدئة من الظاهر او الباطن كون الثانية عكسها وكيف كان فقد نسب القول باستحباب العكس في الغسلة الثانية
الى كثير من اساطين الاصحاب بل عن الغنية والتذكرة الاجماع عليه فلا باس بالالتزام به لاخبار التسامح واما دعوى الاستفادة
من الرواية او غيرها من المناسبات الذوقية كدعوى استفادة اتحاد حكم الغسلتين من الرواية فهي كما ترى والله العالم وم
العاشرة ان يكون الوضوء بمد بجميع غرفاته الواجبة والمستحبة وهي اثنا عشرة او ثلث عشرة او اربع عشرة غرفة بمد بلا خلاف ظاهر
بل عن جماعة الاجماع عليه ويدل عليه الاخبار المستفيضة ففي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال كان رسول الله ص يتوضا
بمد من ماء ويغتسل بصاع ومثله في صحيحة زرارة وزاد فيها والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال في الوسائل قال الشيخ يعني
ارطال المدينة فيكون الصاع تسعة ارطال بالعراقي وفي الحدائق عن شيخنا البهائي قده انه اعتبر المد لا يزيد على ربع المن
التبريزي المتعارف في زماننا هذا بشيء يعتد به وقال شيخنا المرتضى ره المراد بالرطل فيها المدني وهو يزيد عن العراقي بنصفه
فالمد رطلان وربع بالعراقي وهو مائتان واثنان وتسعون درهما ونصف بنسبة الذكرى الى الاصحاب وهي مائة وثلثة وخمسون
مثقالا وكسر وروى في الفقيه مرسلا عن النبي ص انه قال الوضوء بمد والغسل بصاع وسياتي اقوام من بعدي يستقلون ذلك فاولئك
على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في حظيرة القدس الى غير ذلك من الاخبار ثم ان ظاهر التحديد بمد ان الزائد ليس مستحبا بل
ربما يكون مكروها لما روي من ان لله جل ذكره ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه وقوله ع في ذيل الرواية السابقة وسياتي
اقوام يستقلون ذلك وظاهره انهم يعدونه قليلا ويحتمل بعيدا ان يكون المراد انهم يقتصرون على اقل منه وكيف كان فهذه الرواية
تنافي بين استحباب المد بين الوضوءات المروية من فعل الائمة ع في مقام البيان وغيره ففي صحيحة الحذاء المروية عن التهذيب
قال وضات ابا جعفر ع وقد بال وناولته الماء فاستنجى ثم صببت عليه كفا فغسل وجهه وكفا غسل به ذراعه الايمن وكفا غسل به
ذراعه الايسر ثم مسح بفضل الندا راسه ورجليه ويدفع التنافي قصور الفعل عن معارضة القول لاجمال وجهه اذ ربما ترك
الامام ع الفعل الراجح لمراعاة امر ارجح ولكن الانصاف انه لولا الاجماع على الاستحباب لامكن الالتزام بكون المد
نهاية لحد الرخصة وعدم كونه من السرف المنهي عنه وان حكاية فعل رسول الله ص للتعريض على من يستقله فليتامل والله العالم
وقد ذكروا في المقام مستحبات اخر لم يتعرض لذكرها المصنف ره منها السواك وهو مستحب مطلقا وياكد استحبابه قبل الوضوء
والصلوة وفي الحدائق والظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا رضوان الله عليهم في استحبابه مطلقا وخصوصا للوضوء والصلوة
لاستفاضة الاخبار بذلك ومما يدل على استحبابه مطلقا موثقة اسحق بن عمار قال قال ابو عبد الله ع من اخلاق النبيين السواك
وروايته ايضا عنه قال السواك من سنن المرسلين وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال قال النبي ص ما زال جبرئيل يوصيني
بالسواك حتى خفت ان احفي او ادرد واحفي بالحاء المهملة وادرد بالدالين المهملتين عبارة عن اذهاب الاسنان الى غير ذلك
من الاخبار الكثيرة التي فوق حد التواتر ومما يدل على استحبابه قبل الوضوء قوله ع في صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع وعليك
بالسواك عند كل وضوء وقول الصادق ع في رواية المعلى بن خنيس حين سئله عن الاستياك بعد الوضوء قال الاستياك قبل
ان يتوضا قال قلت ارايت ان نسي حتى يتوضا قال يستاك ثم يتمضمض ثلث مرات وفي مرسلة الصدوق قال النبي ص لعلي ع يا علي
عليك بالسواك عند وضوء كل صلوة قال وقال السواك شطر الوضوء قال وقال النبي ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند وضوء كل صلوة وفي رواية السكوني التسوك بالمسبحة والابهام عند الوضوء سواك ومما يدل على استحبابه قبل الصلوة

رواية محمد بن مروان عن ابي جعفر ع في وصية النبي ص لعلي ع عليك بالسواك لكل صلوة وفي رواية ابن القداح عن ابي عبد الله ع
ركعتان بالسواك افضل من سبعين ركعة بغير سواك قال وقال رسول الله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل
صلوة الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ومنها صفق الوجه بالماء لرواية عبد الله بن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله ع قال
اذا توضا الرجل فليصفق وجهه بالماء فانه ان كان ناعسا فزع واستيقظ وان كان البرد فزع ولم يجد البرد وعورض بما رواه الشيخ
والكليني عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص لا تضربوا وجوهكم بالماء اذا توضاتم ولكن شنوا الماء شنا
وبما روي في قرب الاسناد عن ابي جرير الرقاشي قال قلت لابي الحسن موسى ع كيف اتوضا للصلوة فقال لا تعمق في الوضوء
ولا تلطم وجهك بالماء لطما ولكن اغسله من اعلا وجهك الى سفله مسحا وقيل في الجمع بينهما بحمل الخبر الاول على الناعس
والبردان كما هو نص فيهما والاخيرين على ما عداهما او الاول على الجواز والاخيرين على الكراهة واحتمل بعض ان يكون المراد
من صفق الوجه بالماء فعلا خارجيا قبل الوضوء للغرض المذكور في الرواية اولى ومن المحتمل قويا ان يكون المراد من الرواية
الاولى ايصال الماء الى الوجه بملاكفه في مقابل الدهن فلا ينافيها الرواية الثانية واما الرواية الاخيرة فقد عرفت في
مبحث غسل الوجه انها اجنبية عما نحن فيه فراجع وكيف كان فلا ينبغي التامل في استحباب هذا المعنى ولو لاجل التاسي
برسول الله ص على ما يظهر من الاخبار الحاكية لفعله ع فلو اريد من صفق الوجه بالماء صفقه بالكف المملوة من الماء كما
لعله هو المنساق الى الذهن من الرواية فلا باس بالالتزام به ولا ينافيه شيء من الادلة بل لعله يعضده الاخبار البيانية
وان اريد منه ضرب الماء على الوجه بالعنف لعارضها رواية السكوني مضافا الى ما يظهر من الاخبار البيانية من مخالفته
لفعل النبي ص والله العالم ومنها فتح العينين عند الوضوء لما رواه الصدوق في الفقيه مرسلا وفي العلل وثواب الاعمال
مسندا عن ابن عباس افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم وعن الراوندي انه روى في نوادره باسناده عن
الكاظم ع عن آبائه ع قال قال رسول الله ص اشربوا عيونكم الماء لعلها لا ترى نارا حامية ولكن عن الشيخ في الخلاف
دعوى الاجماع على عدم استحباب ايصال الماء الى داخل العينين وفي محكي الذكرى عدم المنافاة بين الحكمين لعدم التلازم
بين الفتح وبين ايصال الماء الى الداخل اقول اما الروايتان ففي سنديهما ضعف وقصور حتى ان صاحب الحدائق طعن
فيهما بضعف السند فلولا موافقة مضمونهما للمحكي عن الشافعي لاتجه القول بالاستحباب مسامحة ولكن الله تعالى جعل الرشد
في خلافهم والله العالم ويكره في الوضوء امور منها ايقاعه في المسجد من حدث البول والغائط لرواية رفاعة قال سئلت
ابا عبد الله ع عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول والغائط ويحتمل قريبا ان يكون المراد من الوضوء في هذه الرواية الاستنجاء او مطلق
غسل البول والغائط دون الوضوء الرافع للحدث فالمراد من الكراهة الحرمة فان اطلاقها عليها كاطلاق الوضوء على
الاستنجاء او مطلق الغسل في الاخبار شايع ويدل عليه ايضا مفهوم رواية بكير بن اعين عن احدهما ع قال اذا كان الحدث
في المسجد فلا باس بالوضوء في المسجد وربما يحمل هذه الرواية بقرينة فرض الحدث في المسجد على غير الحدثين وفيه منع المنافاة اذ
ربما لا يكون الحدث اختياريا فلا وجه للتخصيص وبها يقيد اطلاق الرواية السابقة والله العالم ومنها ان يستعين في طهارته
بان يكل بعض مقدماته القريبة كصب الماء في اليد ونظائره الى الغير للاخبار المستفيضة المتقدمة في مسئلة عدم جواز التولية
ومنها ان يمسح بلل الوضوء من اعضائه بالمنديل كما عن الشيخ في اكثر كتبه وكذا عن جمع من الاصحاب بل نسب الى المشهور القول
بكراهته وعن الخلاف دعوى الاجماع على افضلية تركه والمستند فيه ما روي بعدة طرق في الكافي وثواب الاعمال والمحاسن
عن ابي عبد الله ع من توضا وتمندل كتبت له حسنة ومن توضا ولم يتمندل حتى يجف وضوءه كتب له ثلثون حسنة وتقريب
دلالتها على الكراهة ظهورها في كون الثلثين حسنة على اصل الوضوء الذي لم يجفف ماؤه بالمنديل فيكون التمندل موجبا
لادخال نقص فيه يوجب قلة ثوابه ويحتمل ان يكون ابقاء اثر الوضوء في حد ذاته مستحبا فيكون زيادة الثواب لاجله وعلى
هذا لا يستفاد من الرواية كراهة التمندل اذ لا ملازمة بين استحباب الترك وكراهة الفعل وكيف كان فهذه الرواية
صريحة في رجحان بقاء اثر الوضوء ولا يعارضها رواية الحضرمي عنه ع لا باس بمسح الرجل وجهه بالثوب اذا توضا اذا كان الثوب
نظيفا ونظيرها صحيحة ابن مسلم ورواية المحاسن اذ ليس مفادها الا الجواز الفعل فلا ينافيها رجحان الترك نعم يعارضها الاخبار
المستفيضة الدالة على انه كان لعلي ع خرقة يعلقها في مسجد بيته لوجهه اذا توضا تمندل بها وظاهرها مداومته ع على
ذلك وهو ينافي الكراهة وفي موثقة اسمعيل بن الفضل قال رايت ابا عبد الله ع توضا للصلوة ثم مسح وجهه باسفل

فيقصر ثم قال يا اسماعيل افعل هكذا فانى افعل هكذا وفى صحيحة منصور بن حازم قال رايت ابا عبد الله وقد توضأ وهو محرم ثم اخذ منديلا فمسح به وجهه وهذه الاخبار وان كانت اصح سندا واكثر عددا الا ان مخالفتها للمشهور وموافقتها للجمهور الذين جعل الله الرشد فى خلافهم اوهنها فيحتمل جرى هذه الاخبار مجرى التقية وهذا الاحتمال وان كان بعيدا بالنسبة الى بعضها الا ان فى بعضها الاخر كموثقة اسمعيل ايماء اليها ولعل قوله فى ذيل الموثقة يا اسماعيل افعل هكذا تعريض على ابى حنيفة القائل بنجاسة ماء الوضوء على ما حكى عنه والله العالم وهل يلحق بالمسح تجفيف البلل بالنار او الشمس فى المدارك قيل نعم لاشتراكهما فى ازالة اثر العبادة ولاشعار قوله حتى يجف وضوئه بذلك وقيل لا اقتصارا على مدلول اللفظ وهو قوى بل لا يبعد اختصاص الكراهة بالمنديل كما هو منطوق الرواية انتهى والله العالم

الفصل الرابع فى احكام الوضوء

الطارية عليه باعتبار عروض الشك المتعلق به من حيث وجوده او صحته من تيقن الحدث وشك فى الطهارة او ظن بها من غير طريق معتبر تطهر لما يوجده من الافعال المشروطة بالطهارة اجماعا ويدل عليه مضافا الى الاجماع والاخبار المستفيضة الناهية عن نقض اليقين بالشك الاستصحاب المتفق عليه فى مثل المقام بين العلماء الاعلام بل بين قاطبة اهل الاسلام على ما صرح به شيخنا المرتضى قده بل عن المحدث الاسترابادى المنكر لحجية الاستصحاب عد مثله فى بعض فوائده من ضروريات دين الاسلام نعم يظهر من شيخنا البهائى ره فيما حكى عنه من حبل المتين فى عكس المسئلة اعنى لو تيقن الطهارة وشك فى الحدث انا طه جريان الاستصحاب بعدم الظن على خلاف الحالة السابقة ولكنه مع ضعفه فى حد ذاته ومخالفته لصريح الاخبار الناهية عن نقض اليقين الا بيقين مثله لا يدل على مخالفته فيما نحن فيه فى الحكم الفرعى لعدم انحصار المدرك فى الاستصحاب اذ لو لم نقل بحجية الاستصحاب ولم يكن فى المسئلة اجماع وخبر لكنا نلتزم ايضا بوجوب الطهارة لقاعدة الاشتغال لو تيقنهما وشك فى المتاخر منهما فكذلك تطهر ايضا وفاقا للمشهور لا لاستصحاب الحدث لمعارضته بالمثل بل لحكم العقل بوجوب القطع بتفريغ الذمة من التكاليف المشروطة بالطهور فلا فرق فى وجوب الطهارة فى الصور المتقدمة بين القول بحجية الاستصحاب وعدمه نعم اجراء الاستصحاب انما يؤثر بالنسبة الى الاحكام الثابتة للمحدث من حيث هو كحرمة الدخول فى المساجد وقرائة العزائم لا بالنسبة الى التكاليف المنجزة على المكلف المشروطة بازالة الحدث وسره ان موضوع الاحكام اعنى الحدث يحرز باستصحابه فيترتب عليه جميع احكامه واما قاعدة الاشتغال فانها لا تقتضى الا وجوب الاحتياط بالنسبة الى التكاليف المنجزة على المكلف المشروطة بالطهارة واما الاحكام الثابتة للمحدث فى حد ذاته فلا بل المرجع فيها اصل البرائة لكون الشك بالنسبة اليها شكا فى اصل التكليف واما بالنسبة الى الاول فالشك انما هو فى امتثاله ولا فرق فى وجوب الطهارة بمقتضى القاعدة بين القول بكون الطهارة شرطا للغايات المشروطة بها وكون الحدث كذلك لاستقلال العقل بوجوب القطع بتفريغ الذمة من التكاليف المعلومة فكما ان الشك فى الشرط مانع من الجزم بحصول المشروط كذلك الشك فى اقتران الماتى به بالمانع مانع من الجزم بحصول الامتثال فكما يجب احراز الشرط يجب احراز عدم المانع اذ كما ان صحة الفعل تتوقف على وجود الشرط كذا تتوقف على عدم المانع فعدم المانع ايضا بمنزلة الشرط فى وجوب احرازه عقلا نعم بين عدم المانع وسائر الشرائط الوجودية فرق فى الجملة وهو ان عدم المانع كثيرا ما يحرز باستصحاب العدم الازلى بخلاف الشرائط الوجودية فانها غالبا مسبوقة بالعدم الا ان هذا الفرق غير مجد فيما نحن فيه للقطع بانقطاع العدم الازلى ووجود الحدث قبل زمان الشك فيستصحب وجوده لولا معارضته باستصحاب بقاء اثر الوضوء وما يقال من ان عدم العلم بوجود المانع كاف فى البناء على عدمه انما يتم لو قيل باستقرار بناء العقلاء على ترتيب اثر المقتضى بمجرد احرازه ولكنك عرفت فيما سبق عند التكلم فى مسئلة الشك فى مانعية الخاتم من وصول الماء الى البشرة فساد هذا المبنى فكيف يرخص العقل فى الاقتصار على الشك فى مقام الاطاعة وبما ذكرنا ظهر لك ان القول بكون الطهارة هى الحالة الاصلية او الحدث مما لا يجدى اصلا للعلم بانقلاب الحالة الاصلية والشك فى زوال الحالة الطارية فمقتضى القاعدة استصحابها لولا معارضتها باستصحاب اثر الوضوء او الحدث المؤثر فى عود الحالة الاصلية لا يقال انا لو بنينا على ان الحالة الاصلية هى الطهارة يجب الرجوع اليها بعد تعارض الاصلين وتساقطهما لانا نقول الاصل الثالث الذى يرجع اليه بعد تساقط الاصلين انما هو الاصل العملى المقرر للشاك لا الحالة الاصلية التى يتوقف عودها على سبب حادث لان تساقط الاصلين لا يوجب القطع بعود الحالة الاصلية حتى يجوز الاقتصار عليه فى مقام امتثال التكاليف المشروطة بها كما هو ظاهر فالمرجع انما هو قاعدة الاشتغال لا غير ويؤيد ما ذكرنا من وجوب الطهارة مطلقا على من تيقنهما وشك فى المتاخر ما فى الفقه الرضوى وان كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدرى ايهما اسبق فتوضأ بل ربما يستدل به لاعتضاده وانجباره بالشهرة المحققة وظهور الاتفاق المفهوم من نسبته فى الذكرى الى ظاهر الاصحاب وربما يستدل له ايضا باطلاق قوله تعالى

اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الخ وقوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور اذ لم يعلم خروج المفروض من اطلاقهما وبقوله فى موثقة ابن بكير اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ لان المفروض انه استيقن انه احدث وفى الجميع ما لا يخفى اما الاية فلانها مخصصة نصا واجماعا بغير المتطهر والشك فيما نحن فيه انما هو فى كون المكلف من مصاديق عنوان المخصص اعنى المتطهر او من مصاديق العنوان الذى اريد من العام اعنى غير المتطهر ولا يجوز التمسك فى مثل المقام باصالة العموم او الاطلاق لان التمسك بالعموم والاطلاق انما يصح فيما اذا كان الشك فى تعيين المعنى الذى اريد من اللفظ لا فى تطبيق المعنى المعين المعلوم ارادته على الموضوع الخارجى **توضيح** المقام انه اذا قال المولى لعبده اكرم العلماء الا فساقهم وشك فى ان زيدا من فساق العلماء او من عدولهم ليس له ان يتمسك لمعرفة حكم زيد باصالة العموم اذ لا دلالة فى الكلام الصادر من المولى على ان زيدا فاسق او عادل فلا بد فى معرفة حكم زيد من الرجوع الى الامور الخارجية والاصول الموضوعية كاستصحاب العدالة او الفسق او غيره من القواعد لا الى العموم لان الرجوع الى العموم مدركه ظهور اللفظ نوعا فى ارادته فيختص مورده بما اذا استلزم خروج الفرد المشكوك تصرفا فى الظاهر كما فيما لو شك فى اصل التخصيص او كون الفرد المشكوك خروجه على تقدير الخروج تخصيصا مغايرا للتخصيص المعلوم لا فيما اذا علم اصل التخصيص وشك فى كون الفرد مصداقا للمخصص المعلوم كما فيما نحن فيه اذ لا ظهور لاكرم العلماء فى ان زيدا ليس بفاسق وقد علم من دليل التخصيص ان الفاسق لا يجب اكرامه فلم يبق لاكرم العلماء ظهور فى وجوب اكرام زيد حيث ان كونه من مصاديق عدول العلماء ليس باولى من كونه من مصاديق فساقهم بالنظر الى ظاهر الدليل **نعم** لو كان الشك فى خروج زيد مسببا عن الشك فى اجمال مفهوم المخصص وتردده بين الاقل والاكثر بان شك فى ان الفسق هل يتحقق بارتكاب مطلق المعصية ام لا يتحقق الا بارتكاب الكبيرة فالاظهر جواز الرجوع الى اصالة العموم لان مرجع الشك فى هذا الفرض الى الشك فى اصل التخصيص ولتمام التحقيق مقام اخر وكيف كان فقد ظهر لك ضعف الاستدلال بالاية لوجوب الطهارة فيما نحن فيه واما قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور **ففيه** انه ان اريد من الطهور نفس الوضوء او الغسل او التيمم لا بوصف رافعيتها للحدث فيتوجه على الاستدلال به ما عرفته فى الاية لكونه كالاية مخصصا بما عدا المتطهر نصا واجماعا وان اريد منه الفعل الرافع للحدث فالرواية بنفسها مخصوصة بالمحدثين لان الامر بازالة الحدث لا يتنجز الا فى حقهم فالشك فيما نحن فيه انما هو فى تحقق موضوع الحكم ومعه كيف يتمسك باطلاق الدليل **واما** الموثقة فهى بحسب الظاهر مسوقة لبيان انه لا يجب الوضوء الا بعد اليقين بالحدث كما يدل عليه التفريع المذكور بعد هذه الفقرة وهو قوله فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك احدثت وليست مسوقة لبيان انه اذا حصل له اليقين بالحدث يجب عليه الوضوء ما لم يقطع بارتفاعه حتى يستفاد منها حكم صورة الشك هذا مع معارضتها على هذا التقدير فيما نحن فيه بما يستفاد من ذيلها واضعف من الادلة المذكورة ما قد يتوهم من امكان الاستدلال للمطلوب بعموم وجوب الوضوء عند حصول اسبابه بدعوى ان مقتضى اطلاقات ادلة الاسباب سببية كل حدث لوجوب الوضوء غاية الامر انه علم ان الشارع اقتصر فى صورة العلم بتعاقب الاحداث فى امثال الواجبات المتعددة بوضوء واحد واما فيما نحن فيه فلم يعلم ذلك فمقتضى العموم وجوب الوضوء للحدث المتيقن **توضيح** ضعفه بعد الاغماض عن بطلان اصل الدعوى لما عرفت فى محله من ان الوضوء لا يتعدد وجوبه بتعدد اسبابه وان السبب المؤثر فى وجوبه هو الحدث الغير المسبوق بحدث آخر وكون ما نحن فيه من هذا القبيل غير معلوم انه يتوجه عليه انه لا اثر للعمومات فيما نحن فيه بعد القطع بوجوب الوضوء عليه عقيب الحدث المتيقن والقطع بسقوط هذا الواجب على تقدير تحقق الوضوء عقيبه لان الكلام فى المقام انما هو فى تكليف من شك فى ان الوضوء الذى تحقق فى الخارج هل وقع عقيب الحدث حتى يرفع اثره ام وقع قبله ومن المعلوم ان الادلة المثبتة للاحكام الواقعية لا تدل على ما هو وظيفة المكلف فى مقام الشك لان مفادها ليس الا وجوب الوضوء عقيب الحدث وهو مما لا كلام فيه **واما** وجوب تحصيل الجزم بحصول الواجب فى الخارج الذى هو محط كلامنا فانما يستفاد من حكم العقل لا اطلاقات الادلة فتلخص للشان عمدة المناقشة فى الاستدلال بمثل هذه الادلة لمثل ما نحن فيه كما صدر عن غير واحد من الاعلام فى كثير من الموارد امران احدهما عدم جواز التمسك بالعمومات فى الشبهات المصداقية والثانى عدم دلالة الاوامر الواقعية على وجوب تحصيل القطع بتفريغ الذمة فلا وجه للاستدلال بها لاثبات الوجوب فى مثل المقام وبما ذكرنا ظهر لك ضعف الاستدلال بالادلة المذكورة لاثبات وجوب الوضوء فى الفرع الاول ايضا اعنى ما لو تيقن الحدث وشك فى الطهارة كما توهم **وليعلم** ان فى المسئلة اقوالا اخر منها ما عن بعض متاخرى المتاخرين من التفصيل بين ما لو جهل تاريخهما كالمشهور او علم تاريخ الحدث دون الطهارة فانه متطهر عكس ما لو علم تاريخ الطهارة دون الحدث فانه محدث لاصالة تاخر الحادث **وفيه** ان وصف التاخر كالتقدم امر حادث مسبوق بالعدم فلا يمكن اثباته بالاصل نعم ما هو المطابق للاصل عدم وجود ما جهل تاريخه الى زمان حصول الاخر ولكنه لا يجدى فى اثبات كونه متاخرا عنه لما عرفت

فيما سبق من عدم الاعتداد بالاصول المثبتة ومنها ما يظهر من المصنف في المعتبر وتبعه جماعة ممن تأخر عنه بل عن شارح الجعفرية نسبته الى المشهور بين المتأخرين من التفصيل بين صورة الجهل بالحالة السابقة على الحالتين فكالمشهور وبين صورة العلم بها فيؤخذ بضدها لان تلك الحالة ارتفعت يقينا وارتفاع ذلك الرافع مشكوك فليستصحب الحالة الطارية التي لم يعلم زوالها قال في محكي المعتبر بعد حكاية وجوب التطهير عن الثلثة واتباعهم وتوجيه مقالتهم بان يقين الطهارة معارض بيقين الحدث ولا رجحان فيجب الطهارة لعدم التيقن بوجودها الان لكن يمكن ان يقال ينظر الى حاله قبل تصادم الاحتمالين فان كان حدثا بنى على الطهارة لانه تيقن انتقاله عن تلك الحال الى الطهارة ولم يعلم تجدد الانتقاض فصار متيقنا للطهارة وشاكا في الحدث فيبنى على الطهارة وان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكرنا من التنزيل انتهى وعن الذكرى ان هذا التفصيل ان تم فليس خلافا فانما نحن فيه لرجوعه الى مسئلة يقين الحدث والشك في الطهارة وعكسها انتهى الظاهر ان غرضه ان البحث في هذه المسئلة انما هو في حكم من تيقنهما وشك في المتأخر وما ذكر من التفصيل ليس خلافا في حكم هذا الموضوع من حيث هو لابتنائه على دعوى ان الملحوظ انما هو اليقين بالطهارة لو كان في السابق محدثا ووجود الحدث عقيب الطهارة المتيقنة غير معلوم ومن المعلوم ان تمامية هذا الكلام موقوفة على عدم ملحوظية اليقين الاخر في عرض هذا والا خرج المفروض من موضوع المبحوث عنه ويدخل في موضوع المسئلة السابقة فالنزاع يؤل الى النزاع في تشخيص الصغرى فتأمل وعن كاشف اللثام الجزم بالتفصيل المذكور وتنزيل اطلاقات الاصحاب بالحكم بوجوب التطهير على من لم يعلم بحالته قبل الزمانين وفيه من البعد ما لا يخفى لندرة صورة الجهل بالحالة السابقة رأسا فكيف ينزل اطلاقات الاصحاب عليها وكيف كان يتوجه على ما ذكروه من استصحاب الحالة الطارية انها معارضة بالمثل مثلا اذا تيقنهما وعلم انه كان في الزمان السابق على الزمانين محدثا كما يصح ان يقال زوال هذا الحدث بالطهارة المتيقنة معلوم وانتقاض الطهارة بالحدث المتيقن غير معلوم لاحتمال عروضه عقيب الحدث السابق قبل الطهارة المتيقنة كذلك يصح ان يقال ان كونه محدثا حال خروج الحدث المتيقن معلوم وزوال هذا الحدث المتيقن غير معلوم لجواز وقوع الطهارة قبله وما يقال من ان مجرد العلم بحدوث الحدث لا يكفي في جواز استصحاب اثره ومعارضته لاستصحاب الطهارة المتيقنة لانه انما يصح استصحاب اثره اعني المنع من الدخول في الغايات المشروطة بالطهارة اذا علم بكونه مؤثرا في ذلك وكونه كذلك فيما نحن فيه غير معلوم لاحتمال وقوعه عقيب الحدث السابق فاستصحاب الطهارة سليم عن المزاحم اذ لم يعلم للحدث المعلوم بالاجمال اثر حتى يستصحب مدفوع بان المستصحب ليس خصوص الاثر الحاصل من الحدث المتيقن حتى يقال ان كونه مؤثرا غير معلوم بل المستصحب هو الاثر الموجود حال حدوث الحدث المتيقن وان لم يعلم بكونه مسببا عنه اذ العلم بسببه غير معتبر في قوام الاستصحاب نظير ما لو انتبه من نومه وشك في انه تطهر عقيبه ام لا فانه يستصحب حدثه الذي يعلم بتحققه بعد النوم ولو لم يعلم باستناده الى النوم او الى سبب آخر وما يقال ان الحالة المانعة المعلوم تحققها عند الحدث المتيقن مرددة بين حالة معلومة الارتفاع واخرى مشكوكة الحدوث فالشك في بقائها مسبب عن الشك في حدوث الحالة الاخرى والاصل عدم حدوثها وبعبارة اخرى الحالة المانعة المعلومة عند الحدث يحتمل ان تكون عين الحدث الذي كان متحققا قبل الوضوء الذي علمنا بارتفاعه ويحتمل ان تكون حالة اخرى حادثة بعد الوضوء والاصل عدمه ولا تعارضه اصالة عدم وجودها قبل الوضوء لان تحققها قبل الوضوء متيقن وحدوثها بعده مشكوك والاصل ينفيه نظير ما لو رأى في ثوبه جنابة واحتمل كونها اثر الاحتلام الذي اغتسل منه او جنابة جديدة حاصلة بعد الاغتسال فلو جاز ان يقال فيما نحن فيه ان وجوب الوضوء ووجود الحالة المانعة عند عروض السبب الثاني معلوم وسقوط هذا الواجب بالوضوء المعلوم تحققه غير معلوم فليستصحب لجاز ان نقول في المثال المذكور بان وجوب الغسل ووجود الحالة المانعة عند خروج هذا المني معلوم وسقوط هذا الواجب بالغسل المعلوم تحققه غير معلوم فليستصحب اذ لا فرق بينهما الا في القطع بتعدد السبب فيما نحن فيه واحتمال الاتحاد في المثال فلو فرض في المثال القطع بحدوث جنابة اخرى غير الاولى وشك في كونها عقيب الغسل او قبله يصير مثالا لما نحن فيه وهذا الفرق بعد القطع بان تعدد السبب على تقدير تعاقبهما لا يؤثر في تعدد التكليف وتكرر الحالة المانعة لا يصلح فارقا بين المقامين لان المستصحب انما هو اثر الاسباب الذي لا يتكرر بتكررها لا نفس الاسباب كما هو ظاهر مدفوع بان رفع اليد عن اليقين بالحالة المانعة المعلوم تحققها عند خروج البول مثلا بمجرد احتمال اتحاد الحدث السابق المعلوم ارتفاعه معها في الوجود الخارجي نقض لليقين بالاحتمال فلابد في رفع اليد من تلك الحالة المعلومة في ذلك الحين من القطع بوقوع طهارة بعدها واصالة عدم تجدد الحدث لا تجدي في احراز ذلك الا على القول بالاصل المثبت الذي لا نقول به هذا مع ان الشك في بقاء الحدث المعلوم تحققه عند خروج البول ليس مسببا عن تردده بين الفرد الزائل والفرد الباقي لان ذلك الحدث امر معين متشخص علم من حاله شرعا انه لا يرتفع الا بالوضوء سواء اتحد مع الفرد الاول ام لا فالشك في بقائه مسبب عن الشك في ان الطهارة المعلومة بالاجمال هل

وقعت قبله ام بعده كما ان تردده بين الفرد الزائل والباقي ايضا مسبب عن ذلك فالشكان كلاهما مسببان عن الجهل بتاريخ الحدث المتيقن فليس ما نحن فيه مثال المثال الذي اوردناه نقضا في كون الشك فيه مسببا عن الشك في حدوث جنابة جديدة وليس المقصود في المقام استصحاب جنس الحدث بملاحظة القطع بوجوده في ضمن الفرد الذي كان قبل الوضوء حتى يقال انه من قبيل استصحاب الكلي كيف واجراء الاستصحاب بهذه الملاحظة غير معقول للقطع بارتفاع الطبيعة بعد الوضوء فكيف يمكن ابقائها الى زمان الشك بل المستصحب انما هو خصوص الفرد الذي علم تحققه حين حدوث السبب الثاني المردد بين كونه قبل الوضوء او بعده وكيف كان فنقول في توضيح المقام ببيان اوفى ان وجود الحدث عند حصول السبب الثاني معلوم فلا يجري بالنسبة اليه اصل العدم فاذا فرضنا وقوع الحدث المتيقن اول الظهر يجب علينا تحصيل الجزم بحصول الطهارة بعد الظهر واصالة عدم وجود حالة اخرى غير مجدية في اثبات وقوع الوضوء عقيب الظهر حتى نرفع اليد بسببها عن التكليف الذي علمنا بثبوته في اول الظهر كما هو ظاهر فما الفرق بين ما نحن فيه وبين مسئلة من راى بثوبه جنابة ولم يدر انها جنابة جديدة بعد اشتراكهما في ان مرجع الشك فيهما الى الشك في وحدة التكليف وتعدده هو ان مرجع الشك في تلك المسئلة الى الشك في ثبوت التكليف وراء ما علم سقوطه وفيما نحن فيه في سقوط تكليف علم ثبوته فاحتمال تعدد التكليف فيما نحن فيه اورث الشك في امتثال ما علم وجوبه واحتمال وحدته في الاول اوجب الشك في اصل التكليف مثلا اذا فرضنا انه اصبح جنبا ثم عرضته جنابة اخرى في اثناء اليوم وشك في كونها قبل الاغتسال ام بعده نقول ثبوت التكليف بالاغتسال عند عروض الجنابة الثانية معلوم وسقوطه غير معلوم لاحتمال وقوع الغسل قبله واما لو لم يعلم بعروض جنابة اخرى بل رأى منيا في ثوبه واحتمل كونه من الجنابة الاولى فنقول ان سقوط الجنابة التي علم ثبوتها اول الصبح معلوم وثبوت جنابة اخرى غيرها غير معلوم لا يقال ان وجوب الاغتسال عند خروج هذا المني المشاهد معلوم وسقوط هذا الواجب بالغسل الصادر منه غير معلوم فهذا الفرض ايضا كسابقه في كونه شكا في سقوط ما وجب لانا نقول مغايرة زمان هذا المني للزمان الاول غير معلومة وسقوط التكليف الثابت فيه معلوم وثبوت تكليف آخر في غير ذلك الزمان غير معلوم فالاصل ينفيه ان قلت ما ذكرت انما يتم فيما اذا كان زمان طرو الحالتين اللتين علمهما بالاجمال مغايرا للزمان الذي علم تكليفه فيه مفصلا كما لو اصبح جنبا فعلم اجمالا بحصول غسل وجنابة في اثناء اليوم وشك في المتأخر منهما واما لو رأى بثوبه منيا وعلم بانه من جنابة مستقلة غير ما اغتسل منها ولكنه احتمل حدوثها في الليل الذي كان يعلم جنابته فيه بالتفصيل فلا لانه بمنزلة ما لو احتمل كونه من الجنابة السابقة حيث لا يؤثر علمه الاجمالي في احراز تكليف وراء ما علم سقوطه قلت ليس المدار في الاستصحاب على احراز تكليف وراء ما علم سقوطه حتى ينافي كون احد طرفي المعلوم بالاجمال معلوما بالتفصيل وانما المناط في الاستصحاب صيرورة ما علم ثبوته مشكوك الارتفاع فحيث علم بثبوت الجنابة حال حدوث السبب الثاني لا يجوز رفع اليد عن هذا اليقين الا بالعلم بوقوع الغسل عقيبه واما لو لم يحرز تعدد السبب واحتمل كون المني المشاهد من الجنابة السابقة فلا يتحقق ركن الاستصحاب اعني اليقين السابق حيث لم يعلم بخروج هذا المني في زمان مغاير للخروج الذي علم بزوال اثره فلم يثبت لديه جنابة غير ما علم زوالها حتى يستصحبها فاصالة عدم حدوث جنابة اخرى في هذا الفرض حاكمة على استصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال لان الشك في بقاء التكليف مسبب عن احتماله واما على تقدير العلم بتعدد السبب فجنابته عند السبب الثاني معلومة وارتفاعها غير معلوم فليستصحب وليس في هذا الفرض اصل حاكم على استصحاب الحدث لما عرفت فيما سبق من ان الشك في بقاء التكليف في هذه الصورة مسبب عن الجهل بتاريخ الغسل ولا يمكن تعيينه بالاصل وقد تقدم شطر من الكلام فيما يتعلق بالمقام في فروع الشبهة المحصورة في مبحث ما لو اشتبه الاناء الطاهر بالنجس فراجع ولقد اطلنا الكلام في النقض والابرام لكون المقام من مزال الاقدام والله مقيل العثرات وقد حكي عن العلامة في بعض كتبه قولا ثالثا في المسئلة وهو الاخذ بالحالة السابقة على الحالتين وهو بظاهره كما تراه ولكن الظاهر على ما صرح به بعض مشايخنا قده بعد التأمل والجمع بين شتات كلماته في المختلف وغيره عدم مخالفته للمشهور وان تصريحه بهذا القول انما هو بعد اختياره مذهب المشهور في مفروض مسئلتنا و ان غرضه التنبيه على حكم فرع آخر وهو انه لو علم اجمالا بوقوع كل من طبيعة الطهارة والحدث بوصف كونها مؤثرة في دفع ما كان قبلها ولم يعلم بانحصار كل من تينك الطبيعتين في فرد او انه فشك في حالته فعلا في انه متطهر او محدث فعليه ان يأخذ بمثل حالته السابقة على زمان الشك لان علمه الاجمالي ينحل الى علم تفصيلي وشك بدوي حيث انه في السابق لو كان محدثا يعلم تفصيلا بارتفاع هذا الحدث بالطهارة الرافعة للحدث الاول لان المفروض علمه بتأثير الحدث المعلوم بالاجمال فلا يكون الا بعد الطهارة الاصلية وارتفاع هذا الحدث الجديد غير معلوم لعدم علمه بحصول طبيعة الطهارة في ضمن اكثر من فرد فليستصحب الحدث لرجوع المسئلة بعد التحليل الى مسئلة من تيقن الحدث وشك في الطهارة قال في محكي المختلف اذا تيقن عند الزوال

انه نقض طهارة وتوضأ عن حدث وشك في السابق فانه يستصحب حالة السابق على الزوال فان كان في تلك الحال متطهراً بنى على طهارته لانه تيقن انه نقض تلك الطهارة ثم توضأ ولا يمكن ان يتوضأ عن حدث مع بقاء تلك الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وان كان قبل الزوال محدثاً فهو الان محدث لانه تيقن انه انتقل عنه الى طهارة ثم نقضها والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها انتهى كلامه رفع مقامه وهذه العبارة كما تراها ظاهرة الانطباق على ما وجهنا به مقالته وكيف كان فان اراد ما يوافق المشهور فنعم الوفاق والا ففيه ما لا يخفى فقد تقرر بذلك ان الاقوى ما ذهب اليه المشهور من انه لو تيقنهما وشك في المتأخر لكن تيقن الحدث وشك في الطهارة يتطهر مطلقاً سواء علم تاريخ احدهما ام لم يعلم اصلاً وسواء علم بحالته قبل الحالتين ام جهلها ولكنه ينبغي ان يعلم انه يتطهر لما يوجده من الافعال بعد الشك لا لما اوجده قبل ذلك فلو شك في طهارته بعد ما فرغ من صلوته مضت صلوته لاصالة الصحة الحاكمة على قاعدة الاشتغال واستصحاب الحدث ومقتضاها عدم الاعتناء بالشك بالنسبة الى ما مضى واما بالنسبة الى ما يأتي فليتطهر لما عرفت ولو ارتبط اللاحق بالسابق كما لو شك وهو في اثناء الصلوة فالاقوى وجوب التطهير والاستيناف لتوقف احراز الطهارة للاجزاء اللاحقة على ذلك وما يدل على مضي الاعمال الماضية وصحتها لا يدل على حصول الشرط في الواقع بحيث لا يحتاج المكلف الى تحصيل الجزم بحصوله للاعمال الاتية كما لا يخفى وجهه على المتأمل وكذا لو تيقن ترك عضو او جزء منه قبل ان يجف وضوئه اتى به وما بعده بلا اشكال ولا خلاف ويحكى عن الاسكافي حيث فرق بين ما اذا كان المتروك دون سعة الدرهم فيجزيه ان يبله بحسب وبين غيره فيجب الاتيان به وبما بعده وقد تقدم الكلام في تحقيق المقام سابقاً في بحث الترتيب وان تيقنه بعد ان جف البلل استأنف الوضوء لفوات الموالاة التي قد عرفت انها عبارة عن عدم الجفاف نعم لو كان الجفاف لشدة الحر او البرد او نحوهما وامكن تداركه من دون ان يفوت المتابعة العرفية تداركه لما عرفت فيما سبق من كفاية احد الامرين من عدم الجفاف والمتابعة العرفية والله العالم وان شك في شيء من افعال الوضوء بل مطلق الطهارة الشاملة للغسل والتيمم وهو على حاله التي كان عليها من التلبس والاشتغال بالطهارة اتى بما شك فيه ثم بما بعده بلا خلاف في الوضوء ظاهراً بل نقل الاجماع عليه مستفيض واما الحاق الغسل بالوضوء فهو المشهور على ما يظهر من طهارة شيخنا المرتضى قده وعن جماعة من الاساطين كالعلامة والشهيدين والمحقق الثاني والسيد الطباطبائي قدس الله اسرارهم التصريح باتحاد حكمهما بل ربما يستظهر من عبارة بعض كونه من المسلمات وعن بعض منهم التنصيص على التيمم ايضاً فالعجب من شيخنا الاكبر في جواهره حيث انه تخيل اختصاص هذا القول بصاحب الرياض قده فتعجب منه وكيف كان فالمتبع هو الدليل ويدل عليه في الوضوء مضافاً الى الاجماعات المستفيضة صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع اذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى في الصلوة او في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوئه لا شيء عليك فيه فان شككت في مسح رأسك فاصبت في لحيتك بلة فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك وان لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلوتك وان تيقنت انك لم تتم وضوئك فاعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء الحديث والظاهر ان قوله ع فان شككت في مسح رأسك الى آخره بيان لما اجمله في صدر الرواية ويحتمل ان يكون المراد منه الامر بالمسح بعد ان صار في حال اخرى من صلوة وغيرها فيكون للاستحباب لعدم وجوبه عليه اجماعاً وكيف كان فهذه الصحيحة كما تريها كادت تكون صريحة في المطلوب وبها يرتفع الاجمال عن موثقة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فان الصحيحة السابقة كاشفة عن ان ضمير في غيره يرجع الى الوضوء لا الى الشيء الذي شك فيه وكذا تدل على ان المراد من الشيء في ذيل الرواية هو العمل الذي وقع الشك فيه لاجل احتمال الاخلال بشيء من اجزائه وشرائطه لا الشيء الذي شك في وجوده بل هذه الفقرة بنفسها ظاهرة في ذلك لان ظاهر قوله ع اذا كنت في شيء انك اذا كنت مشتغلاً بعمل غير متجاوز عنه فيجب ان يكون ذلك العمل مركباً ذا اجزاء وشرائط حتى يعقل تعلق الشك به ما دام الانسان فيه وارتكاب الاضمار في الرواية بحمل الشيء على ارادة محله مما لا دليل عليه فظاهرها ان المراد من الشيء هو العمل المركب الذي يتعلق به الشك وظهورها في ذلك رافع لاجمال مرجع الضمير في صدرها لكون القاعدة المذكورة في الذيل بمنزلة البرهان لاثبات الحكم المذكور في الصدر فيجب ان يكون الموضوع المذكور في الصدر من جزئيات ما هو الموضوع في تلك القاعدة حتى يستقيم البرهان فتلخص لك انه يستفاد من هذه الموثقة امران احدهما انه لو تعلق شك بصحة عمل مركب بعد الفراغ منه لا يعتد بالشك والثاني ان عدم الاعتداد بالشك بعد الفراغ من الوضوء انما هو لكونه من جزئيات هذه القاعدة وهذه القاعدة بنفسها من القواعد الكلية المسلمة المعمول بها في جميع ابواب الفقه وهذه هي القاعدة التي يعبر عنها باصالة الصحة ويدل على صحتها في الجملة مضافاً الى الموثقة المتقدمة والاجماع وسيرة المتشرعة بل وغيرهم ايضاً

قول الباقر ع في موثقة سماعة كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ويدل عليها ايضاً في خصوص باب الطهارة والصلوة قول الصادق ع في خبره الاخر كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا اعادة عليك فيه ولكن خبر باختصاص موردها بما اذا تلبس المكلف بعمل يصلح ان يتصف بالصحة والفساد فشك في صحته بعد الفراغ منه والقدر المسلم الذي يمكن اثبات اعتبارها فيما اذا تحقق الفراغ من العمل الذي يعد في العرف عملاً بان يكون له نحو استقلال وملحوظية في العرف ولو كان بنظر الشارع جزء من عمل آخر او شرطاً له كالسعي والطواف وغيرهما من اعمال الحج وكالوضوء والغسل والتيمم التي هي مقدمة للصلوة واما اجزاء الاعمال التي ليس لها استقلال كغسل الوجه واليدين واشباههما فلا لان مدرك هذه القاعدة اما الاجماع والسيرة او الاخبار اما الاولان فلا يستفاد منهما الا اعتبارها في الجملة واما الاخبار فهي قاصرة عن اثبات اعتبارها في مثل الفرض لان ظاهر الروايتين الاخيرتين ارادة مضي الاعمال الماضية المفروغ عن مثل الفرض جزماً واما قوله ع في موثقة ابن ابي يعفور انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فيتعين حمله ايضاً صرفاً او نصاً على ارادة الاعمال المستقلة كالوضوء ونحوه لعدم جريان هذه القاعدة بالنسبة الى اجزاء الوضوء اجماعاً ونصاً فيلزم من حمله على العموم عدم اطراد القاعدة التي سيقت لبيان حكم الوضوء بالنسبة الى بعض مصاديقها في خصوص الوضوء وهو بعيد هذا مع ان الامر دائر بين التخصيص والتخصص الذي لا شبهة في اولويته مضافاً الى ان صدر الرواية يمنع من حمل لفظ الشيء المذكور في ذيلها على هذا النحو من العموم اذ كما ان ذيل الرواية يرفع اجمال الصدر ويعين المراد من الضمير كذلك يرتفع به الاجمال عن الذيل حيث انه يفهم من سياق الرواية ان مفهوم الصدر من مصاديق منطوق الذيل فتكون الرواية بمنزلة قولك اذا شككت في شيء من الوضوء ولم تدخل في غير الوضوء فشكك معتبر لان الشك انما يلغى اذا كان بعد الفراغ من الشيء لا قبله فيعلم من ذلك ان الشك في الوضوء مطلقاً ما دام الاشتغال شك في الشيء قبل الفراغ منه فظهر لك مما ذكرنا قصور الادلة المتقدمة عن اثبات جواز التمسك باصالة الصحة فيما لو شك في جزء عمل بعد دخوله في الجزء الاخر اذا كان المجموع كالوضوء في كونه عملاً واحداً في العرف وقد يستدل لذلك بعموم بعض الاخبار الواردة في الصلوة الدالة على ان الشك في الشيء بعد تجاوز محله ملغى كخبر اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع في حديث قال ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه وصحيحة زرارة قال قلت لابي عبد الله ع رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرء قال يمضي قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي على صلوته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت فليس بشيء وفيه ان مفاد الروايتين على ما يقتضيه ظاهرهما عدم الاعتناء بالشك في وجود شيء بعد تجاوز محله لا في صحته فهي قاعدة اخرى غير قاعدة الصحة نعم يستفاد حكم ما لو شك في صحة الشيء السابق من هذه القاعدة ايضاً اما بالفحوى او بارجاع الشك في وصف الصحة الى الشك في وجود الشيء الصحيح وكيف كان فالظاهر ان هذه القاعدة مخصوصة بالصلوة لا انها كقاعدة الصحة سارية جارية في جميع ابواب الفقه لقصور الروايتين عن اثبات عمومها حيث ان سوق هذه القاعدة بعد ذكر الشكوك المتعلقة بجملة من اجزاء الصلوة خصوصاً في جواب سؤال السائل حيث سئل عن حكم الاجزاء واحداً بعد واحد يوهن ظهورها في العموم بل يصلح ان يكون قرينة لارادة اجزاء الصلوة من اطلاق الشيء بل لعل هذا هو المتبادر من اطلاقه في مثل المقام فكيف يمكن اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الظاهر وكيف كان فان قلنا ان هذه القاعدة غير مخصوصة بالصلوة بل هي قاعدة عامة مخصصة في خصوص الوضوء بالادلة المتقدمة يشكل دفع اليد عنها بالنسبة الى الغسل والتيمم اذ لا معارض لها عدا ما يتوهم من دلالة ذيل موثقة ابن ابي يعفور على ان الشك في اثناء العمل معتبر مطلقاً ويدفعه عدم كون الموثقة في مقام بيان حكم المنطوق حتى يصح التمسك بالاطلاق واطلاق الحكم في الوضوء ثبت من مفهوم الصدر وغيره لا من اطلاق الذيل فالشأن انما هو في اثبات عموم القاعدة الثانية وهو في غاية الاشكال فالاظهر كون الغسل والتيمم كالوضوء في الحكم المذكور كما هو مقتضى الاصل ولكنه الانصاف ان منع جريان قاعدة الصحة في بعض موارد الشك في الاجزاء السابقة في الغسل لا يخلو عن مجازفة كما لو فرق بين الاجزاء بفصل يعتد به في العرف كان غسل رأسه في الصبح ثم شك في الظهر عند ارادة غسل سائر جسده في انه اسبغ غسل رأسه في الصبح ام لا فان الظاهر مساعدة العرف في مثل الفرض على اجراء اصالة الصحة حيث ان التفكيك بين الاجزاء يجعل كل جزء بنظر العرف عملاً مستقلاً فلو امكن التفصيل بان يقال لو اتى باجزاء الغسل متوالية كالوضوء فكالوضوء في الحكم والا فكل جزء بنفسه موضوع مستقل لقاعدة الصحة لكان وجيهاً وما يقتضيه الاحتياط في جميع موارد الشك قبل الفراغ من الغسل وكذا التيمم مما لا ينبغي تركه والله العالم ولا فرق في الحكم المذكور بين الشرط والجزء فلو شك في طهارة ماء الغسلات السابقة او اطلاقه او الترتيب بين الاجزاء او التوالي قبل الفراغ من الوضوء يجب اعادتها تحصيلاً للجزم بفراغ الذمة من الواجب المعلوم هذا اذا لم يكن في المقام اصل موضوعي رافع للشك

كاستصحاب طهارة الماء او اطلاقه والا فهو المرجع كما هو ظاهر ومن هذا القبيل ما لو شك في عروض الحدث في اثناء الوضوء فانه لا يلتفت اليه لاصالة عدمه **تنبيه** صرح غير واحد من الاعلام في المقام تبعا لما عن الحلي في السرائر بانه لا عبرة بشك من كثر شكه فانه يمضي على شكه ويبني على صحة عمله كما في الصلوة وفي الجواهر بعد ان حكى ذلك عن جملة من اصحابنا قال بل لا اجد فيه خلافا كما في الصلوة انتهى وربما استدل له بان اعتنائه بشكه حرج منفي في الشريعة وفي كفايته لعموم المدعى تامل و يدل عليه ايضا ما يستفاد من الاخبار الواردة في الصلوة الدالة على ان كثرة الشك من الشيطان مثل صحيحة زرارة وابي بصير الواردة فيمن كثر شكه في الصلوة بعد ان امر بالمضي في الشك قال ع لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم وقوله اذا كثر عليك السهو فامض على صلوتك فانه يوشك ان يدعك فانما ذلك من الشيطان وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلم قال قلت له رجل مبتلى بالوضوء والصلوة وقلت هو رجل عاقل فقال ابو عبد الله ع واي عقل له وهو يطيع الشيطان فقلت له وكيف يطيع الشيطان فقال سله هذا الذي يأتيه من اي شيء هو فانه يقول لك من عمل الشيطان وربما يظهر من بعض الاخبار انه يعمل ببعض الامارات كرواية الواسطي قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك اغسل يدي فيشككني الشيطان اني لم اغسل ذراعي و يدي قال اذا وجدت برد الماء على ذراعيك فلا تعد قال شيخنا المرتضى ره بعد نقل الرواية ويؤيدها دفع الحرج ولكن القول بها مفقود **اقول** ولعل الامام ع اراد بذلك حسم مادة مرضه حيث انه ع علم ان شكه غالبا يحصل بعد صدور الفعل منه كما هو الغالب في كثير الشك والوسواس فاذا رجع الى الامارات ووجدانا مادة الغسل مرات يزول مرضه وكيف كان فالمراد بكثير الشك بمقتضى معناه اللغوي والعرفي كثير الاحتمال في مقام لا يحتمله غيره راجحا كان ام مرجوحا ام مساويا **والعجب** من وجه كون كثير الظن ككثير الشك بانصراف ما دل على اعتباره فيما كان من متعارف الموافق للحاصل لاغلب الناس **وفيه** انه لا دليل على اعتبار الظن في الوضوء حتى يدعى انصرافه الى المتعارف **ودعوى** الانصراف على تقدير وجود الدليل انما تنفع بعد اثبات ان المراد من الشك الذي اخذ موضوعا للحكم المستفاد من الادلة المتقدمة مطلق الاحتمال الشامل للظن الغير المعتبر والا فالمرجع اصالة عدم حصول الفعل في الخارج فالشأن انما هو في اثبات ذلك لا عدم حجية ظنه حتى يدعى انصراف ادلة الاعتبار كما لا يخفى **واعجب** من ذلك ما ذكره بعد ذلك بقوله واما كثير القطع فان كان متعلق قطعه الترك فلا يلتفت ايضا لنظير ما ذكر الا اذا تبين نشائه مما يفيد القطع لصحيح المزاج وان كان الفعل فهو معتبر الا اذا تبين نشائه مما لا يفيد القطع لسليم المزاج وفيه ما لا يخفى لان وجوب متابعة القطع انما هو بالزام العقل فلا يعقل دعوى الانصراف في دليله وعلم القاطع بانه لم يتوضأ عقيب الحدث او لم يغسل يده بعد غسل وجهه علة تامة لالزام عقله بوجوب ايجاد المامور به وليس لخصوصية الاشخاص واسباب القطع مدخلية في موضوع حكم العقل بوجوب ترتيب اثار الامر المقطوع به لان ملاك الزام العقل انما هو ادراك الواقع والقطع بذاته طريق لادراك متعلقه فالقطاع بعد ان راى الواقع باعتقاده بحيث لا يحتمل الخطاء في حقه في خصوص هذا المورد الشخصي يرتب على ما ادركه جميع اثار الواقع بالزام عقله و يرى منع الشارع من اتباع قطعه منافيا لامره الواقعي وترخيصا في ارتكاب المعصية فلا يحتمل صدوره من الشارع الحكيم واما ما ذكره من التفصيل بين ما اذا تبين ان قطعه نشأ مما يفيد القطع لصحيح المزاج دون غيره ففيه مضافا الى ما عرفت من عدم امكان التصرف في طريقية القطع انه لا يرجع الى محصل اذ غاية الامر ان القطاع يقطع بحصول قطعه من سبب عادي او بحصوله من سبب غير عادي الا ان اعتبار هذا القطع ايضا مشروط بكونه من سبب عادي وهكذا فيتسلسل وكيف كان فضعف هذا الكلام بمكان وان صدر من غير واحد من الاعلام ولتمام الكلام مقام آخر والله مقيل العثرات **ولو تيقن الطهارة وشك في الحدث** اي لم يستيقن الحدث بعدها لم يعد الوضوء بلا خلاف فيه نصا وفتوى نعم يظهر من المحكي عن شيخنا البهائي ره خلافه فيما لو ظن بالحدث حيث قال فيما حكي عن حبل المتين بعد ان صرح اولا بان ما ذكروه من ان اليقين لا يرفعه الشك يرجع الى استصحاب الحال الى ان يعلم الزوال فان العاقل اذا التفت الى ما حصل بيقين ولم يعلم ولم يظن ما يزيله حصل له الظن ببقائه ما صورته ثم لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئا فشيئا بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الطرف الراجح مرجوحا كما اذا توضأ عند الصبح مثلا وذهل عن التحفظ ثم شك عند الغروب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان المدار على الظن فما دام باقيا فالعمل عليه وان ضعف انتهى ويدفعه مضافا الى عدم القول بانا طة اعتبار الاستصحاب بالظن الشخصي ولو من القائلين باعتباره من باب الظن كما تقرر في الاصول الاخبار المستفيضة **منها** قوله ع في ذيل موثقة عبد الله بن بكير واياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك احدثت **ومنها** صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء

توجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن واذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك وانما ينقضه بيقين آخر وكذا لو شك في الحدث في اثناء الوضوء مطلقا او شك في شيء من افعال الوضوء او الشرائط المعتبرة فيها بعد انصرافه عن حالة الوضوء لم يعد الوضوء اما الاول فلما اشرنا اليه فيما سبق من حكومة الاصل الموضوعي وهو اصالة عدم خروج اسباب الحدث كاستصحاب طهارة الماء واطلاقه على قاعدة الشغل واستصحاب الحدث الذي توضأ عنه واما الثاني فلقاعدة الصحة وعدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد الفراغ منه كما يدل عليها في خصوص المورد مضافا الى الاجماع وغيره من الادلة الاخبار المستفيضة التي تقدم بعضها فيما سبق **تنبيهات** الاول هل يكفي في عدم الالتفات الى الشك مجرد الفراغ من الوضوء ام يعتبر انصرافه عن حال الوضوء واشتغاله بما عداه ولو حكما فيه وجهان من اناطته في صحيحة زرارة بالقيام من الوضوء والفراغ منه وصيرورته في حال اخرى من صلوة وغيرها وكذا في موثقة ابن ابي يعفور بالدخول في غير الوضوء ومن تعليق الاعتناء بالشك في ذيل الموثقة المسوق لبيان ضابط الحكم بكونه في الشيء الذي يشك فيه وعدم تجاوزه عنه من دون تقييده بالدخول في غيره فيحتمل قويا جري القيد في صدر الموثقة وكذا في الصحيحة مجرى العادة الا انه يمكن ان يقال ان ترك التقييد في ذيل الموثقة انما هو لجريه مجرى العادة اذ الغالب ان المتوضي بعد فراغه من الوضوء ينتقل عن حالة الى حالة اخرى ولكن الانصاف ان ظهور الذيل في اناطة الحكم وجودا وعدما بكونه مشغولا بالعمل وفراغه منه اقوى ويعضده اطلاق قوله ع كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو وقوله ع في خبر بكير بن اعين في الرجل يشك بعد ما يتوضأ هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك بل ولعله يمكن استفادة ذلك من صحيحة زرارة ايضا حيث ان المنسبق الى الذهن من قوله ع فاذا قمت من وضوئك وفرغت منه وصرت في حال اخرى ان هذه الجمل المتعاطفة المترادفة عبارات مختلفة عن المعنى الذي انيط به الحكم فاقل الوجهين اظهرهما ولكن الثاني احوط ولا فرق في عدم الالتفات الى المشكوك بمجرد الفراغ بين الجزء الاخير وغيره الا ان احراز الفراغ في الجزء الاخير يتوقف على تخلل فصل يعتد به بحيث تنتفي الموالاة او دخوله في غير الوضوء مما هو مترتب عليه شرعا او عادة وهذا هو السر في تفصيل جماعة من الاساطين بين الجزء الاخير وغيره والا فليس قولهم تفصيلا في المسئلة ولو رأى المتوضي نفسه فارغا من الوضوء قبل انتقاله من حاله ثم شك فيه وهو قاعد على وضوئه فمقتضى الادلة المتقدمة وجوب تدارك المشكوك والالتفات الى شكه لان عدم الالتفات موقوف على احراز الفراغ وهو مشكوك ومجرد الاعتقاد لا ينفع في ذلك خلافا للمحكي عن جماعة من عدم الالتفات الى شكه ويمكن الاستدلال لهم ببعض الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك مثل ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال امير المؤمنين عليه السلم من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي رواية اخرى من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك فان ظاهرهما بين الروايتين عدم جواز رفع اليد عن اليقين السابق بمجرد زوال الاعتقاد وصيرورة المتيقن مشكوكا فمفادهما اعتبار قاعدة اليقين **ودعوى** ان المراد بهما ان الشيء الذي احرز وجوده باليقين في الزمان السابق لا يرفع اليد عنه بصيرورته مشكوكا في الزمان اللاحق يعني انه لا يرفع اليد عن الموجود السابق الذي شك في بقائه فيكون مفادهما حجية الاستصحاب ويكون ذكر لفظ اليقين في القضية على هذا التقدير لاجل كونه طريقا محضا لاحراز متعلقه من دون ان يكون له مدخلية في الحكم ببقاء المتيقن وعدم انتقاضه بالشك **مدفوعة** بمخالفتها لظاهر الروايتين من وجوه كما لا يخفى على المتامل وحمل بعض الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك على ارادة المعنى المنطبق على الاستصحاب لبعض القرائن المحفوفة بها المستلزم لارتكاب التاويل في بعض الفاظ الرواية كحمل اليقين على اليقين التقديري والتصرف في متعلقه بتجريده عن التقييد بالزمان حتى يعقل تعلق الشك واليقين به الى غير ذلك من التمحلات لا يقتضي حمل الاخبار التي لا قرينة فيها عليه هذا ولكن الذي يوهن ظهور الروايتين ان هذه القاعدة بعمومها مما لا يمكن الالتزام بها اذ لا يظن باحد القول بعدم الاعتناء بالشك في وجود شيء بمجرد كونه في الزمان السابق متيقن الوجود فلا يبعد ان يكون المراد من الروايتين انه اذا شك في صحة شيء بعد ان كان على يقين من صحته فليمض على يقينه لا الشك في اصل وجوده فلا يبعد الالتزام بمفادهما على هذا التقدير وان كان اعم من مجرى قاعدة الصحة فلو تمت هذه القاعدة يكون دليلها حاكما على جميع الادلة المثبتة للشك حكما شرعيا كما لا يخفى وجهه فلا يعارضها ظهور الادلة المتقدمة في وجوب الالتفات الى الشك في المقام **الثاني** لا فرق في جريان قاعدة الصحة بعد الفراغ من العمل بين ما لو احتمل الاخلال بشيء من اجزائه وشرائطه نسيانا او عمدا لاطلاق الاخبار المتقدمة **ودعوى** الانصراف الى الاول غير مسموعة واما لو احتمل ترك شيء جهلا بان نشأ شكه عن الجهل بالحكم او موضوعه كما لو شك في انه غسل المرفقين من الذراعين ام لا لعدم علمه بوجوبه او عدم

تعيّن موضوعه لديه ففيه اشكال ونظيره فى الاشكال ما لو نشاء شكّه عن سبب سابق مقارن للعمل بحيث لو كان ملتفتًا اليه حال الفعل لكان شاكًّا كما لو قطع بانّه لم يخلّل الخاتم الذى قد يمنع من وصول الماء الى البشرة وقد لا يمنع فشكّ فى منعه فى الوضوء الصّادر منه او رأى بعد الفراغ شيئًا فشكّ فى حاجبيّته وعدمها ومنشأ الاشكال اطلاق الفتاوى واغلب النصوص المتقدّمة كموثقة سماعة وموثقة ابن ابى يعفور ومن اختصاص التعليل المستفاد من قوله ع هو حين يتوضّأ اذكر منه حين يشكّ بما عدا هاتين الصورتين حيث انّ الظاهر من هذه الروايات انّ وجه حمل العمل على الصّحيح تقديم الظاهر على الاصل وقد علّل غير واحد من الاعلام الحكم بالصّحة فى مثل المقام بظهور الحال حيث انّ العاقل الكامل لا ينصرف عن العمل الّا بعد اكماله ومن المعلوم انّه لا ظهور لفعل الجاهل والغافل المعلوم من حالهما عدم تذكّرهما حال الفعل ولكنّ الاظهر هو الحمل على الصّحيح فى جميع صور الشكّ لعدم انحصار وجه الحمل فى ظهور الحال وليس مدرك الحكم منحصرًا فى الادلّة اللفظية حتى يدّعى الانصراف او يؤخذ بمفهوم العلّة على تقدير تسليم استفادة العلّية وانحصارها منها بل العمدة فى حمل الاعمال الماضية الصّادرة من المكلّفين ومن غيره على الصّحيح انّما هى السيرة القطعية ولولاه لاختلّ نظام المعاش والمعاد ولم يقم للمسلمين سوق فضلا عن لزوم العسر والحرج المنفيين فى الشريعة اذ ما من احد الّا اذا التفت الى اعماله الماضية من عباداته ومعاملاته الّا ويشكّ فى اكثرها لاجل الجهل باحكامها او اقترانها بامور لو كان ملتفتًا اليها لكان شاكًّا كما انّه لو التفت الى اعمال غيره يشكّ فى صحّتها غالبًا فلو بنى على الاعتناء بشكّه لضاق عليه العيش كما لا يخفى ولقد استدلّ بعض الاعلام فى وجه حمل فعل الغير على الصّحيح ايضا بظاهر الحال مع انّ من الواضح عدم انحصار مدركه فيه والّا لاختصّ الحمل بفعل من عرف احكامه دون الجاهل فضلا عن المعتقد للخلاف مع انّ من المعلوم من سيرة الائمّة واصحابهم انّهم كانوا يعاملون مع العامّة فى معاملاتهم وتطهيراتهم الخبيثة معاملة الصّحيح مع ابتناء مذهبهم على مباشرة اعيان بعض النجاسات وعدم التحرّز عنها وكذا كانوا يحملون اعمال اهل السّواد الذين لا يعرفون احكامهم الشرعيّة اصلًا على الصّحيح مع انّ الظاهر من حالهم خلافه واذا ثبت عدم اختصاص مجرى القاعدة بما اذا كان الظاهر من حال الفاعل ايجاده الفعل على الوجه الصّحيح ظهر لك عدم جواز رفع اليد عن ظواهر الاخبار المطلقة بسبب التعليل المستفاد من قوله هو حين يتوضّأ اذكر منه حين يشكّ لانّ كونه قرينة على التصرّف فى سائر الاخبار فرع استفادة العلّية المنحصرة منه والمفروض انّا علمنا من الخارج عدم الانحصار فالاقوى جريان القاعدة فى جميع موارد الشكّ ولذا لم يستثن احد من الاعلام من مجريها شيئا من هذه الصور المشكلة واحتمال غفلتهم عنها مع عموم البلوى بها فى غاية البعد والله العالم **الثّالث** قد اشرنا فيما سبق الى انّه يعتبر فى جريان اصل الصحّة احراز اصل الفعل بعنوانه القابل للاتّصاف بالصّحيح والفاسد فاذا احرز صدوره بهذا المعنى يحمل على الصّحيح ما لم يعلم خلافه فلو شكّ فى اصل صدور الفعل او فى تتميمه لا يجرى الاصل فلو دخل فى الحمام بقصد الغسل ثم خرج وشكّ فى انّه اغتسل فى الحمام ام غفل وترك الغسل او علم انّه اتى ببعض اجزائه كغسل الرأس والطرف الايمن وشكّ فى الباقى انّه بما شكّ فيه وامّا لو علم اجمالا بصدوره فعل منه بعنوان الغسل بحيث لو سئل عنه يقول شككت فى صحّة غسلى وفساده فلا يلتفت الى شكّه ولا فرق فيما ذكرنا بين معتاد الموالاة وغيره لانّ المدار على احراز حصول الفعل بعنوانه الاجمالى لا على العادة او ظهور الحال نعم للعادة مدخليّة فى تعلّق الشكّ ابتداء بماهيّة الغسل القابلة للاتّصاف بالصّحيح والفاسد وعدم ملاحظة كلّ جزء بنفسه فعلًا مستقلًّا شكّ فى وجوده حتى لا يكون من مجارى اصل الصحّة فلاحظ وتأمّل ومن ترك غسل موضع النجو اى تطهيره ولو بالاحجار او غسل موضع البول وصلّى اعاد الصلوة مطلقا فى الوقت او فى خارجه عامدًا كان او ناسيًا للموضوع او الحكم او جاهلا بالحكم لا بالموضوع لكونه معذورًا فيه على الاقوى كما سيجيئ فى احكام النجاسات من انّ الجاهل بها لا يعيد صلوته مطلقا من دون فرق بين الجهل بنجاسة موضع النجو وغيره لعموم ادلّته وعدم اختصاص المقام بدليل يخصّه فيخصّص به الادلّة العامّة النافية للاعادة وهذا بخلاف النّاسى فقد ورد فى خصوص المقام اخبار مستفيضة يمكن لاجلها الالتزام بوجوب الاعادة عليه فى خصوص نسيان الاستنجاء وعدم وجوبها فيما عداه وان كان الاشهر بل المشهور عدم التفصيل والقول بالاعادة مطلقا وكيف كان فلا ريب فى انّه يجب على العامد اعادة صلوته لما دلّ على اشتراطها بطهارة البدن فتنتفى بانتفاء شرطها عقلا فيجب عليه اعادتها فى الوقت وفى خارجه وكذا لا اشكال بل لا خلاف ظاهرًا فى انّ الجاهل بالحكم الشرعى يعيد صلوته بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه نعم للمحقّق الاردبيلى واتباعه كلام فى كون الجاهل بالحكم مكلّفًا بالواقع ومحصّله انّ تكليف الجاهل قبيح فلا يكون مكلّفا بالواقع حتى يجب عليه الاعادة وفيه ما تقرّر فى محلّه من انّ تخصيص الاحكام الشرعيّة بالعالمين بها غير معقول وفى بعض الموارد التى ثبت الاختصاص بهم كمسئلة الجهر والاخفات لا بدّ من توجيهها او ما يقال من انّ تكليف الجاهل قبيح فان اريد به قبح توجيه الخطاب اليه وطلب الفعل او الترك منه ففيه

انّ الخطاب انّما توجّه ابتداء الى الجاهل فان فهم تكليفه منه فليعمل به والّا فهو معذور فى الامتثال لو لم يكن منشأ التقصير والا ففيه كلام مذكور فى محلّه وان اريد قبح تنجّزه عليه بمعنى مؤاخذته على تركه امتثاله فهو فى الجملة مسلّم كما اشرنا اليه ضرورة كون العلم شرطا عقليا للتكاليف فى مقام التنجّز ووجوب الاطاعة الّا انّه لا دخل له فيما نحن بصدده من اثبات وجوب الاعادة على الجاهل لانّها من آثار الوجوب الواقعى لا تنجّزه عليه فعلا ولتمام الكلام مقام آخر فمقتضى عموم الحكم اعنى شرطيّة الطهارة للصلوة وجوب الاعادة على الجاهلين بالحكم ايضا كالعالمين ويدلّ عليه مضافا الى ما ذكرنا صحيحة ابن اذينة قال ذكر ابو مريم الانصارى انّ الحكم بن عتيبة بال يوما ولم يغسل ذكره متعمّدا فذكرت ذلك لابى عبد الله ع فقال بئس ما صنع عليه ان يغسل ذكره ويعيد صلوته ولا يعيد وضوئه لانّ الظاهر انّ مورده الجهل بالحكم الشرعى لبعد وقوعه من العالم بالحكم ولا اقلّ من استفادة حكم الجاهل بالحكم من الرواية لاجل ترك الاستفصال وامّا النّاسى فقد اختلفت الاخبار فى حكمه ففى جملة منها انّه يعيد مطلقا **فمنها** صحيحة عمرو بن ابى نصر عن الصّادق عليه السلام قال قلت له ابول واتوضّأ وانسى استنجائى ثم اذكر بعد ما صلّيت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوئك **ومنها** مرسلة ابن بكير عن الصّادق ع فى الرجل يبول وينسى ان يغسل ذكره حتى يتوضّأ ويصلّى قال يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولا يعيد الوضوء **ومنها** صحيحة زرارة قال توضّأت يوما ولم اغسل ذكرى ثم صلّيت فسئلت ابا عبد الله ع عن ذلك فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك **وفى الحدائق** انّ هذه الصّحيحة محمولة على ترك الغسل نسيانا لبعد التعمّد من مثل زرارة فى الصلوة بغير استنجاء **اقول** لا شبهة فى استفادة حكم النّاسى منها ولو لم نقل باختصاصها به لانّ ترك الاستفصال مع قيام الاحتمال دليل العموم **ومنها** خبر سماعة قال قال لى ابو عبد الله ع اذا دخلت الغائط فقضيت الحاجة فلم تهرق الماء ثم توضّأت ونسيت ان تستنجى فذكرت بعد ما صلّيت فعليك الاعادة وان كنت اهرقت الماء فنسيت ان تغسل ذكرك حتى صلّيت فعليك اعادة الوضوء والصلوة وغسل ذكرك لانّ البول مثل البراز **وممّا** يؤيّد مضمون هذه الروايات الاخبار الكثيرة الآتية فى محلّها ان شاء الله الدالّة على انّ ناسى النجاسة مطلقا يعيد صلوته وفى جملة منها انّه لا يعيد صلوته كرواية هشام بن سالم عن ابى عبد الله ع فى الرجل يتوضّأ وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة وروايته عمرو بن ابى نصر قال لابى عبد الله ع انّى صلّيت فذكرت انّى لم اغسل ذكرى بعد ما صلّيت فاعيد قال لا ومورد هاتين الروايتين نسيان البول كما انّ مورد الروايات السّابقة ما عدا الاخيرة منها ايضا نسيان البول وامّا الاخيرة فنسيان الاستنجاء من الغائط ايضا من موردها ويعارضها من هذه الجهة موثّقة عمّار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لو انّ رجلا نسى ان يستنجى من الغائط حتى صلّى لم يعد الصلوة **و**صحيحة علىّ بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن رجل ذكر وهو فى صلوته انّه لم يستنج من الخلاء قال ينصرف ويستنجى من الخلاء ويعيد صلوته وان ذكر وقد فرغ من صلوته فقد اجزء ذلك ولا اعادة عليه وموضوع الحكم فى هذه الصّحيحة بحسب الظاهر اعمّ من نسيان مطلق الاستنجاء خصوصًا بقرينة ترك الاستفصال **و**دعوى اختصاصها بمن نسى الاستنجاء من خصوص الغائط مع انّ الغالب عدم انفكاك البول عنه غير مسموعة هذه الصّحيحة يعارضها مجموع الاخبار السّابقة الآمرة بالاعادة وكيف كان فالمشهور على ما صرّح به غير واحد من الاعلام وجوب الاعادة وقتا وخارجا وعن ابن الجنيد وجوب الاعادة فى الوقت واختيار الاستحباب خارجه وعن الصّدوق فى الفقيه وجوب الاعادة فى البول دون الغائط فلا يعيد وزاد فى البول اعادة الوضوء ايضا **و**فى الحدائق عن ابن ابى عقيل انّ الاولى اعادة الوضوء ولم يقيّد ببول ولا غائط فما عن السيّد فى الرياض من نسبة القول باعادة الصلوة مطلقا الى العمانى لا يبعد ان يكون اشتباهًا منه كما نبّه عليه فى الجواهر والله العالم حجّة المشهور ظهور الطائفة الاولى من الاخبار فى وجوب الاعادة وكفى بذهابهم اليه واعراضهم عن الاخبار المعارضة لها فى قصورها عن المكافئة فانّ اعراضهم وان لم يوجب وهنا فى سندها حيث انّ تكاثرها وتظافرها ربما يورث القطع بصدورها فى الجملة الّا انّه يوجب الوهن فى دلالتها او فى جهة صدورها لكشفه اجمالا عن عثورهم على مزيّة فى الاخبار الآمرة بالاعادة الموجبة لترجيحها فى مقام التعارض او قرينة كاشفة عن ارادة خلاف الظاهر منها مقتضية لطرحها ولو عند خلوّها عن المعارض هذا مضافا الى ما ستتّضح لك فيما بعد من وجود المرجّح للطائفة الاولى ولو مع قطع النظر عن اشتهارها واعراض المشهور عمّا يعارضها والله العالم حجّة ابن الجنيد على الظاهر الجمع بين الاخبار وفيه انّ حمل الاخبار النافية للاعادة على خارج الوقت فى غاية البعد مضافا الى انّه لا شاهد لهذا الجمع **نعم** لو قلنا بهذا التفصيل فى ناسى النجاسة مطلقا بشهادة مكاتبة ابن مهزيار الآتية فى محلّها ان شاء الله لامكن القول به فيما نحن فيه والّا لالتزام بكونه من جزئيّات تلك المسئلة الّا انّ الاقوى فيه ايضا الاعادة مطلقا كما ستتّضح ان شاء الله فى محلّه **و**قد يستشهد له بموثّقة عمّار عن ابى عبد الله ع فى الرجل ينسى ان يغسل دبره بالماء وقد تمسّح بثلثة احجار قال ان كان فى وقت تلك الصلوة فليعد الصلوة وليعد الوضوء وان كان قد مضى وقت تلك الصلوة التى صلّى فقد جازت صلوته وليتوضّأ

لما يستقبل من الصلوة وفيه انه لا بد من حمل هذه الروايات على الاستحباب او على التقية ونحوها لعدم امكان الاخذ بظاهرها لاقتضائه عدم كفاية التمسح بالاحجار ووجوب اعادة الوضوء والاول مخالف للاجماع والاخبار المتقدمة في محلها بل وكذا الثاني اذ لا قائل بوجوب الظاهر بوجوب اعادة الوضوء من نسيان خصوص الغائط نعم نسب الى الصدوق في المقنع القول باعادة الوضوء مطلقا من دون اختصاصها بالغائط فيعارضها صحاح الاخبار المستفيضة المتقدم بعضها الدالة على انه لا يعيد الوضوء فلا بد من حمل الامر باعادة الوضوء في هذه الروايات وكذا في خبر سماعة المتقدمة على الاستحباب وبهذا ظهر ضعف القول المحكي عن الصدوق في الفقيه من وجوب اعادة الوضوء على من نسي غسل ذكره وربما يقال في تضعيف مستند ابن الجنيد بان الجمع بين الاخبار فرع التكافؤ الذي هو مفقود في المقام من وجوه عديدة وفيه ان الجمع بين الدليلين فرع امكانه بمقتضى الفهم العرفي بشهادة قرينة داخلية او خارجية لا التكافؤ كما تقرر في محله الا ترى انه يخصص الكتاب بخبر الواحد مع انه لا مكافئة بينهما قطعا ولاجل ما ذكرنا قد يترجح في النظر حمل الامر بالاعادة في الاخبار السابقة على الاستحباب جمعا بينها وبين النافية لها بدعوى كونها من قبيل تعارض النص والظاهر فيرفع اليد عن الظاهر بالنص بشهادة العرف الا انه مع كونه مخالفا للاجماع على الظاهر فيه مواقع من الاشكال لا داعي للتعرض لها بعد وضوح ضعفه واما مستند الصدوق في التفصيل بين نسيان البول والغائط اما وجوب الاعادة في البول فللاخبار المتقدمة وترجيحها على ما يعارضها واما عدم الاعادة في الغائط فلموثقة عمار وصحيحة علي المتقدمتين وقصور ما يعارضهما عن المكافئة وفيه ان اعراض الاصحاب عنهما اوهنهما فلا تكافئان موثقة سماعة الدالة على الاعادة في الغائط ايضا كالبول واشتمالها على الامر باعادة الوضوء التي عرفت استحبابها فيما تقدم غير ضائر في دلالتها على وجوب اعادة الصلوة بعد ما عرفت من عدم امكان حمل الامر باعادة الصلوة في الاخبار على الاستحباب والله العالم ثم لو قلنا بتكافؤ اخبار الطرفين يجب ايضا ترجيح الاخبار الامرة بالاعادة لاجل موافقتها للعمومات الدالة على ان ناسي النجاسة يعيد صلوته مطلقا اللهم الا ان يقال بابتلاء تلك العمومات ايضا بمعارض مكافئ كما ستتضح لك في محله انشاء الله او يقال باتحاد حكم المسئلتين وعدم جواز التفصيل بينهما فالعمومات ايضا كالاخبار الخاصة معارضة للاخبار النافية للاعادة فيتعين بعد الاغماض عن ان كثرتها توجب الترجيح الرجوع الى عموم قوله لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وعموم قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان ومعنى الرجوع الى العموم ان موافقته للاخبار النافية للاعادة توجب ترجيحها لا ان المتعارضين يتساقطان فيرجع الى ما عداهما من الادلة لان الاصل في تعارض الخبرين التخيير لا التساقط هذا اذا قلنا بان المراد من الطهور خصوص الطهارة الحدثية وان المراد من حديث الرفع رفع مطلق الاثار واما لو قلنا باجمال الطهور واحتمال ارادة الخبثية ايضا منه وان المراد من رواية الرفع رفع خصوص المؤاخذة فيجب الرجوع الى عموم ما دل على ان الطهارة شرط في الصلوة مطلقا المقتضي لوجوب الاعادة في صورة النسيان فظهر لك ان ما ذهب اليه المشهور في حد ذاته هو الاقوى مع انه احوط والله العالم

ومن جدد وضوئه المأتي به لرفع الحدث بنية الندب او الوجوب لو عرضه نذر وشبهه ثم صلى بعدهما وذكر بعد الصلوة اجمالا انه اخل بعضو او شرط من احدى الطهارتين فان قلنا بعدم اعتبار قصد الوجه واتحاد ماهية الوضوء المستلزم لرافعية المجدد للحدث على تقدير صلاحية المحل كما هو الاقوى على ما سبق تحقيقه في مبحث النية ولذا اقتصرنا في صحة الوضوء على نية القربة فالطهارة والصلوة صحيحتان بلا اشكال للقطع بارتفاع حدثه باحدى الطهارتين فتصح الصلوة الواقعة عقيبهما جزما وكذا لو قلنا باتحاد ماهية الوضوء واعتبار قصد الوجه ولكنه التزمنا بكفاية الوجه الظاهري في صحة العمل واقعا وان قلنا بعدم كفايته بل لا بد في الواجب من قصد وجوبه وكذا في المستحب قصد استحبابه فان قلنا بكفاية حمل الوجوب والاستحباب صفة للفعل وان اخطأ في وجه وجوبه او استحبابه فالطهارة والصلوة ايضا صحيحتان على تقدير اتحاد صفة الطهارتين في الوجوب والاستحباب كما لو توضأ اولا بقصد الاستحباب لغاية مستحبة ثم جدد وضوئه بنية الندب او توضأ اولا وجوبا ثم جدده وجوبا للوفاء بالنذر وان قلنا بعدم كفايته ذلك ايضا واوجبنا في صحة العبادة وقوعها امتثالا للامر الخاص الذي قصد امتثاله او قلنا بتغاير حقيقة الوضوء واعتبرنا فيما هو رافع للحدث نية الرفع او الاستباحة اعادهما كما عن العلامة واكثر من تأخر عنه لاستصحاب الحدث المعلوم تحققه قبل الطهارتين المقتضي لبطلان الصلوة الواقعة عقيبهما لعدم العلم بارتفاعه لاحتمال كون الاخلال في الطهارة الاولى وقد يقال انه لا يعيد شيئا منهما لعدم العلم ببطلان الطهارة الاولى واحتمال وقوع الخلل فيها شك في الشيء بعد التجاوز عنه فلا يلتفت اليه والعلم الاجمالي بوقوع خلل في احدى الطهارتين انما يمنع من جريان اصالة الصحة اذا كان مؤثرا في تنجز خطاب على المكلف بحيث يكون اجراء الاصل في اطراف الشبهة موجبا لمخالفة الحكم المعلوم بالاجمال وبعبارة اخرى العلم الاجمالي انما يمنع من اجراء الاصل فيما اذا كان كل واحد من اطراف الشبهة على وجه لو تبين تفصيلا انه مورد للعلم الاجمالي لتنجز في حقه بسببه تكليف شرعي كما لو علم اجمالا بوقوع خلل في وضوئه الذي صلى به صلوة الصبح او وضوئه الذي صلى به صلوة العصر فان اجراء

اصالة الصحة في كلا الوضوئين يستلزم جواز مخالفة التكليف الذي علم تنجزه عليه اجمالا وهو وجوب اعادة احدى الصلوتين واما اذا لم يكن كذلك كما لو علم اجمالا بوقوع خلل اما في وضوئه او وضوء شخص آخر او في وضوئه الذي صلى به صلوة الظهر او وضوئه الذي احدث عقيبه ولم يصل معه اصلا او علم بوقوع خلل اما في وضوئه او في شيء من سائر اعماله التي لا مدخلية لها في الاحكام الشرعية او في شيء من اعماله الشرعية التي تعدى وقتها بحيث لا اثر لصحتها وفسادها بعد التذكر ومن هذا القبيل ما لو تذكر بعد الصلوة انه اخل بشيء منها مردد بين كونه ركنا او غيره مما لا اثر لنسيانه بعد تجاوز محله كالذكر والطمانينة في الركوع فانه لا مانع من اجراء اصالة الصحة وغيرها من الاصول في شيء من مثل هذه الموارد كما تقرر في الاصول وما نحن فيه من هذا القبيل اذ لا اثر لعلمه الاجمالي بالنسبة الى وضوئه التجديدي حيث لا يترتب بعد التذكر على صحته وفساده اثر شرعي فلا معنى لاجراء اصالة الصحة بالنسبة اليه لان معنى اصالة الصحة انما هو الالتزام بصحة الفعل في مقام العمل والمفروض انه لا اثر له من حيث العمل فاصالة الصحة بالنسبة الى وضوئه الذي نوى به رفع الحدث سليمة عن المعارض ودعوى ان المتبادر من الشك المأخوذ في موضوع اصالة الصحة ما اذا كان طرفا الشك وجودا وعدما بحتا لا عدما خاصا لا اقل من الشك في ذلك فيبقى استصحاب الحدث سليما من المزاحم مدفوعة بمنع الانصراف و عدم كفاية الشك في رفع اليد عن اصالة العموم او الاطلاق كما هو ظاهر ثم لو سلم الانصراف او قيل بتساقط الاصلين بدعوى كون العلم الاجمالي مانعا من جريانهما مطلقا او بعد فرض اثر شرعي لصحة الوضوء التجديدي ايضا كالوضوء الرافع فمقتضاه استصحاب الحدث ووجوب اعادته للغايات التي لم تتحقق بعد واما الصلوة التي قد فرغ منها فلا وجه لاعادتها لان الشك فيها شك في الشيء بعد التجاوز عنه فاصالة الصحة بالنسبة اليها سليمة من المزاحم ولا يزاحمها استصحاب الحدث السابق لحكومتها عليه وعلى هذا لو صلى بكل واحدة منهما اي من الطهارتين صلوة او ازيد لا يعيد شيئا مما صلاه على كل من القولين وان قلنا ببقاء حدثه بحكم الاستصحاب لانه على هذا التقدير يجب عليه ان يتطهر لما يستقبل واما بالنسبة الى ما مضى فالشك فيه شك في الشيء بعد التجاوز عنه فلا يلتفت اليه نعم لو قلنا بان استصحاب الحدث يمنع من اجراء اصالة الصحة بالنسبة الى الصلوة الواقعة في زمان الشك والتزمنا بجريان الاستصحاب في المقام وعدم جواز التمسك باصالة الصحة لاثبات صحة الطهارة الاولى الواقعة بنية رفع الحدث اعاد الصلوة الواقعة عقيب الطهارة الاولى بناء على القول الاول وهو الاقتصار على نية القربة والوجه الظاهري في صحة الوضوء ورافعيته للحدث واما الصلوة الواقعة عقيب الطهارة الثانية فلا يعيدها اذ لا شك في صحتها للقطع بارتفاع حدثه باحدى الطهارتين فيقطع بصحة الصلوة الواقعة عقيبهما واما على القول الاخر اعاد ما صلاه عقيب الطهارة الثانية ايضا لعدم العلم بارتفاع حدثه حالها فان حالها على هذا القول كحال الصلوة الواقعة عقيب الطهارة الاولى كما هو ظاهر ولو احدث عقيب طهارة منهما ولم يعلمها بعينها اعاد الصلوة الثانية على القول الثاني للعلم التفصيلي ببطلانها سواء كان الحدث عقيب الطهارة الاولى او الثانية واما الصلوة الاولى فلا مقتضي لاعادتها على هذا القول لان الشك فيها شك في الشيء بعد التجاوز عنه واما على القول الاول اعاد الصلوتين ان اختلفتا عددا بعد ان تطهر بلا اشكال في شيء منهما اذ لا يحصل اليقين بفراغ الذمة من الصلوة التي علم بطلانها اجمالا الا باعادتهما فينوي بفعلهما الاحتياط لاحراز الواجب الواقعي وتوهم توقف صحة الصلوة على قصد الوجه وهو لا يتأتى من المحتاط فلا يجب عليه الجمع بين الصلوتين بل يأتي باحدهما بقصد الوجوب مدفوع بان قصد الوجه على تقدير القول باعتباره انما هو في حق من يتمكن من تحصيل الوجه واما غير المتمكن فلا يعتبر في حقه اجماعا والا لزم عدم مشروعية الاحتياط في العبادات وجواز ترك كلتا الصلوتين لعدم العلم بكون المأتي به هو الواجب الواقعي فكيف ينوي بفعله الوجوب هو باطل بديهة وما قيل من عدم وجوب تحصيل القطع بتفريغ الذمة من الواجب الواقعي حال الاشتباه وكفاية الاتيان باحد المحتملين فرارا من المخالفة القطعية مدفوع بما تقرر في الاصول في باب الشبهة المحصورة بما لا مزيد عليه ويرشدك الى ما ذكرنا الرواية الاتية الامرة بقضاء ثلث صلوات لفائتة مرددة بين الفرائض الخمس خصوصا بملاحظة ما يستفاد منها من التعليل بكون الثلث مجزية على كل تقدير واما ما اشرنا اليه من انه يتطهر فوجهه ما تقدم في مسئلة من تيقن الحدث والطهارة وشك في المتأخر منهما فان المقام من جزئياتها كما هو ظاهر ومن فصل في تلك المسئلة بين الجهل بتاريخهما والعلم بتاريخ احدهما وقال باصالة تأخر ما جهل تاريخه عليه ان يلتزم في المقام باعادة الصلوة الثانية لا غير اذ بعد تعارض اصالتي الصحة في الصلوتين وتساقطهما من البين يجب الرجوع على هذا القول الى اصالة تأخر الحدث عن الطهارة الثانية التي نعلم بتحققها بعد الصلوة الاولى فتصح الصلوة الاولى بل يتعين بذلك بطلان الثانية بناء على الاصل المثبت كما عليه مبنى هذا القول الا ان الخلاف منهم في المقام غير معروف وكيف كان فالاقوى ما عرفت وقد يتخيل

الفرق بين ما لو اتفقتا الصلوتان في بقاء وقتهما او خروجه او اختلفا فيعيدهما على تقدير الاتفاق لما عرفت واما على تقدير الاختلاف فلا يعيد الا ما كان في الوقت لان القضاء انما يجب بامر جديد فتنجزه عليه غير معلوم والاصل برائة الذمة عنه واما ما كان وقته باقيا فسقوط امره غير معلوم فالاصل بقائه ولا يعارضه اصالة بقاء الامر المتعلق بالصلوة التي فات وقتها لان سقوطه اما بالامتثال او بخروج وقته معلوم هذا مضافا الى قاعدة عدم الالتفات الى الشك في الصلوة بعد خروج وقتها ويمكن دفعه بان القضاء وان كان بامر جديد الا انه ليس تكليفا جديدا اجنبيا عن التكليف الاول بل هو من اثار الامر الاول غاية الامر انه استكشفنا بامر جديد فالامر الجديد كاشف عن كون الامر الاول من قبيل تعدد المطلوب فاستصحاب بقاء هذا الاثر يعارض الاستصحاب المذكور واما قاعدة عدم الالتفات الى الشك في الصلوة بعد خروج وقتها فموردها ما لو شك في اصل وجودها لا في وصف صحتها لان الشك في صحتها بعد الفراغ منها ملغى مطلقا خرج وقتها ام لم يخرج الا انك عرفت ان هذا الاصل بالنسبة الى الصلوتين متعارض فالاظهر وجوب اعادة الصلوتين مطلقا ان اختلفتا عددا والا اي لم تختلفا عددا فصلوة واحدة سواء اتفقتا في الجهر والاخفات ام اختلفتا ينوي بها ما في ذمته على المشهور كما في طهارة شيخنا المرتضى قده لما يستفاد من مرفوعة الحسين بن سعيد من كفاية الواحدة المطابقة لعدد الفائتة وان خالفتها في الجهر والاخفات قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلوة من الصلوات لا يدري ايتها هي قال يصلي ثلثة واربعة وركعتين فان كانت الظهر او العصر او العشا كان قد صلى اربعا وان كانت المغرب والغداة فقد صلى وفي مرسلة علي بن اسباط عن ابي عبد الله ع قال من نسي من صلوة يومه واحدة لم يدر اي صلوة هي صلى ركعتين وثلثا واربعا وقد استدل بهذه المرسلة ايضا كالمرفوعة لعموم كفاية الواحدة المطابقة بتنقيح المناط ونوقش بعدم معلومية المناط والانصاف انه لو افتى المفتي من يستفتيه عن حكم الفائتة المرددة بمثل هذه الرواية لا يتوهم المستفتي ان لترددها بين الصبح والمغرب مدخلية في كفاية الاربع عن الظهر والعصر والعشاء او انه لو لم يكن العشاء او العصر او الظهر من محتملاتها لكان تكليفه غير ذلك بل لا يسبق الى ذهنه الا انه لو كان الصبح والمغرب ايضا كالظهر والعصر اربعا لكان الاربع مجزيا على كل تقدير فدعوى احتمال مدخلية الخصوصية في الحكم كانها مكابرة للوجدان واحتمال مدخلية خصوصية النسيان في الحكم لعدم الوثوق باستفادة حكم غير الناسي من مثل هذه الرواية مدفوع بعد الاغماض عن ان وضوح حكمة الحكم لدى العرف مما يوجب الغاء هذه الخصوصية ايضا بعدم القول بالفصل فان من لم يلتزم باختصاصها بموردها كما عن المشهور لم يخصصها بشيء من الخصوصيات ومن اعتبر خصوصية المورد كالشيخ والقاضي وابن زهرة والحلي وابن سعيد على ما حكي عنهم لم يتخط عن موردها اصلا وقد عرفت ان الاقتصار على المورد خلاف ما يساعد عليه اذهان اهل العرف وبما ذكرنا ظهر لك ضعف المناقشة في دلالة المرفوعة بقصورها عن افادة علية الحكم لاحتمال كون قوله ع فان كانت الظهر الخ تقريبا للحكم في خصوص المورد لا تعليلا حقيقيا او بيانا لحكمة الشارع بالاكتفاء على كل تقدير لما عرفت من ان مناط الحكم في المقام من الامور المغروسة في اذهان السائلين بحيث لا يتاملون في استفادة حكم ما لو ترددت بين ما عدا الظهر من صلوات يومه من هذه الرواية فكيف مع تصريح الامام عليه السلام بذلك والله العالم وكذا يعيد صلوتين على تقدير اختلافهما عددا او صلوة واحدة على تقدير عدمه لو صلى بطهارة ثم احدث وجدد طهارة ثم صلى اخرى وذكر بعدها انه اخل بواجب من احدى الطهارتين لما عرفت في الفرع السابق خلافا للشيخ وغيره ممن سبقت الاشارة اليه فالتزموا بوجوب اعادة الصلوتين مطلقا اقتصارا في الحكم المخالف للاصل على مورد النص او صلى الخمس بطهارات خمس وتيقن انه احدث عقيب احدى الطهارات اعاد بناء على ما تقدم من الاكتفاء بالواحدة عما في الذمة ثلث فرائض ثلثا للمغرب لاحتمال كون الحدث عقيب الطهارة التي صلى بها المغرب واثنتين للصبح لاحتمال كونه في الصبح واربعا مطلقة مرددة بين الظهر والعصر والعشا هذا اذا كان حاضرا وان كان مسافرا يصلي ثلثا للمغرب واثنتين مطلقة مرددة بين الصلوات الباقية وينوي الاحتياط في الجميع بمعنى انه يقصد في كل من تلك الصلوات امتثال الامر الواقعي الذي علم تنجزه عليه اجمالا على تقدير كونها هي الصلوة التي فاتت منه ويستفاد كفاية الاثنتين او الاربع المطلقة عن الفائتة المرددة بين الثنائيات والرباعيات من الروايتين المتقدمتين بالتقريب المتقدم وقد عرفت ان اختصاص موردهما بالناسي لا يوجب تخصيص الحكم به والظاهر ان الاكتفاء بالواحدة المرددة رخصة من الشارع لا عزيمة اذ لا يستفاد من الروايتين الا جواز الاقتصار على الصلوات الثلث لورودها في مقام توهم وجوب الخمس ولظهور التعليل في ان الاكتفاء بالواحدة لاجل حصول المقصود بها وهو ابراء الذمة بها فهو بالمتعددة يحصل بطريق اولى ولاجل ما اشرنا اليه من المناقشة في دلالة الروايتين قيل كما عن الشيخ وغيره انه يعيد خمسا ولا شبهة ان هذا القول اوفق بالاحتياط وان كان الاول اشبه بظاهر الروايتين المتقدمتين قد فرغ من تأليف

المجلد الاول من الكتاب الموسوم بمصباح الفقيه مصنفه اقل الطلبة **محمد رضا** ابن المرحوم الآقا محمد هادي الهمداني
في ليلة الجمعة من شهر شوال المكرم من سنة اربع وتسعين ومأتين بعد الالف نسئل الله
التوفيق لاتمامه وان ينفعنا به واخواننا المؤمنين بمحمد وآله الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين والحمد لله رب العالمين

بيد الاقل الاحقر العاصي ميرزا حسين
ناسخيان في شهر
جمادى الثانية سنة ١٣٥١ هجري قمري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نعمائه والشكر على آلائه والصلوة والسلام على اصل شجرة العلم والحكم والسفن النجاة وابواب الرحمة ما ذر شارق وبرق بارق **وبعد** فيقول العبد الراجي المستكين ابو المعالي شهاب الدين المدعو بالنجفي الحسيني الحسني المرعشي وفقه الله لمراضيه وجعل مستقبله خيرا من ماضيه انه لما استدعى بعض السادة من آل الرسول ص والشرفاء من نسل البتول ع استخراج عموده ومشجرة وتبيين سموم تبعه ودرجته استخرت الله تع في ذلك وشمرت الذيل عن ساق الجد في اسعاف مأموله وانجاح مسئوله اجابة للدعوة واحياء لذكر اهل البيت الوحي والرحمة وشجرت هذه على ظهر كتاب الطهارة صونا من ان تتطرق اليها يد التلف والاعدام مستندا في ذلك على ما وصل الي من كتب النسابين وما اخذته شفاها عن مشايخي الصالحين منهم والدي العلامة السيد محمود الحسيني المرعشي النسابة وسيدنا الاستاد السيد محمد رضا الصائغ البحراني النسابة النجفي ثم لا يخفى عليك جلالة هذه الاسرة الكريمة وفخامتها وان هؤلاء السادة مشهورون بسادات پشت كلاته من اعمال سبزوار ومن اعيانهم السيد الجليل السيد مسعود المشهور بعيشي وهو الذي اجتمع بالسيد المنصور الحائري النسابة في بلدة اصفهان وعرض عليه نسبه فصححه وكانت بيده تولية بقعة [illegible] بامام زاده سلطان محمد من ذرية الامام موسى بن جعفر ع ومنهم السيد العلامة الفائز بدرجتي العلم والشهادة ابو الفتح السيد نصر الله الحائري المدرس في الروضة الحسينية المستشهد سنة ١١٥٥ باسلامبول وتفصيل ترجمته يطلب من مطولات ما كتبناه في هذا الباب ومنهم السيد الزاهد الناسك العابد السيد هاشم الحطاب النجفي جد السادة القاطنين بالنجف الاشرف بالحويش المشهورين ببيت السيد سلمان وجلالة الحطاب مما لا يكاد ان يخفى على من سبر حاله وما جرى بينه وبين السلطان نادرشاه ومنهم السيد فخار بن معد النسابة الذي يروي عنه شيخنا المحقق وهو يروي عن ابن ادريس وابن شهرآشوب وشاذان بن جبرئيل القمي توفي سنة ٦٣٠ وغيرهم من الكرام ثم لا يذهب عليك ان تشكل هذا البيت كان بالحائر الشريف ثم هاجر جماعة منهم الى كلاته ثم خرج منها بطن الى شيراز ثم قطن سيد الاشراف والاعزة
الآقا ميرزا محمد علي الموسوي الشيرازي الكتبي بطهران واستمر بيتا
منه السادة الاجلاء المشهورين بالاخوان الكتابچي تارة والاسلامي
اخرى وهم السيد حسين والحاج السيد احمد
والحاج السيد محمود ادام الله
سلامتهم ووفقهم لما يرجى
انه تع واما
صورة الشجرة فهكذا

المجلد الثاني من كتاب مصباح الفقيه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

واما الغسل ففيه الواجب والمندوب فالواجب منه على الاصح ستة اغسال غسل الجنابة والحيض والاستحاضة التى تثقب الكرسف والنفاس ومس الاموات من الناس قبل تغسيلهم وبعد بردهم وغسل الاموات بلا خلاف ظاهر فى شئ منها عدا غسل المس فعن المرتضى القول باستحبابه وستعرف ضعفه فى محله انش والظاهر انحصار الاغسال الواجبة فى الستة المذكورة خلافا لما حكى عن بعض فاضافوا اليها غيرها مما سيأتى التعرض له عند بيان الاغسال المندوبة وينبغى ان يكون بيان ذلك اى الاغسال الواجبة فى طى ستة فصول ولكن المصنف قدس سره لم يذكر لغسل مس الميت فصلا مستقلا لقلة مباحثه وانما تعرض له اجمالا لدى احكام الميتة وبين ما عداه من الاغسال الواجبة فى ضمن خمسة فصول **الفصل الاول** فى غسل الجنابة والنظر فيه فى بيان امور ثلثة السبب اى الامور المؤثرة فى حدوثها والحكم اى الاثر الشرعى المترتب عليها عند تحققها وكيفية الغسل المؤثر فى ازالتها اما سبب الجنابة فامران احدهما الانزال الذى هو عبارة عن خروج المنى الى ظاهر الجسد مطلقا فيثبت به الجنابة اذا علم ان الخارج منى سواء قارنته الشهوة او الدفق او فتور الجسد ام لا والمناقشة بعدم انفكاكه عادة عن جميع هذه الاوصاف او تعذر حصول العلم بكون الخارج منيا عند فقدها بعد التسليم خارجة من دأب المناظرة لان صدق الشرطية لا يتوقف على تحقق الشرط والمقصود بيان ان خروج المنى بذاته سبب للجنابة وهذه الاوصاف معرفات لا ان لها مدخلية فى التأثير بلا خلاف فيه ظاهرا بل فى الجواهر ان حكاية الاجماع عليه تقرب من التواتر بل عن ظاهر بعضهم دعوى اجماع المسلمين عليه عدا ابى حنيفة على ما نقل عنه من اعتبار مقارنة الشهوة والتلذذ فى وجوب الغسل فان اراد المناقشة فى الصغرى بدعوى توقف تحقق المنى على الشهوة ففيه مضافا الى ما عرفت منع ظاهر خصوصا لو اراد توقفه على الشهوة عند الخروج الى ظاهر الجسد وان اراد المخالفة فى الحكم الشرعى كما هو الظاهر فكفى بمخالفته دليلا على صدق من خالفه **ويدل على** المدعى مضافا الى الاجماع الاخبار الكثيرة المستفيضة التى يستفاد منها سببية الانزال من حيث هو لوجوب الغسل من دون تقييده بكونه مع الشهوة مثل الاخبار المعلقة وجوب الغسل فى بعضها بخروج الماء الاعظم وفى بعضها بالمنى وفى بعضها بالانزال الى غير ذلك من الاخبار التى ستمر عليك بعضها انش ولا يعارضها ما ورد فى بعض الاخبار الآتية فى حكم المرأة من تعليق وجوب الغسل عليها بانزالها من شهوة لان كونه كذلك هو السبب العادى الذى به يعرف المنى عن غيره عند الملاعبة والتفخيذ ونحوهما كما هو مورد الاخبار فلا يدل التعليق فى مثل المقام على التقييد حتى ينافى المطلقات **ولا** فرق فى سببية الانزال بين الرجل والمرأة بلا خلاف فيه ظاهرا بل حكى عليه دعوى الاجماع عن جماعة بل عن المصنف فى المعتبر والعلامة فى المنتهى وعن غيرهما ان عليه اجماع المسلمين نعم حكى عن ظاهر الصدوق فى المقنع خلافه لكن ذيل عبارته المحكية عنه فى الحدائق ربما يعطى عدم مخالفته قال ان احتلمت المرأة فانزلت فليس عليها غسل وروى ان عليها الغسل اذا انزلت وهو فى الرجل مجمع عليه رواية واما فى المرأة فعلى اشهرها وكيف كان فمما يدل على وجوب الغسل عليها مضافا الى الاجماع والادلة المطلقة النصوص الخاصة المستفيضة التى كادت تكون متواترة منها صحيحة محمد بن اسماعيل عن الرضا عليه السلام فى الرجل يجامع المرأة فيما دون الفرج وتنزل المرأة هل عليها غسل قال نعم **وصحيحة** عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى ان الرجل يجامعها فى المنام فى فرجها حتى تنزل قال تغتسل **وعن** اسمعيل بن سعد الاشعرى قال سئلت الرضا ع عن الرجل يلمس فرج جاريته حتى تنزل الماء من غير ان يباشر يعبث بها بيده حتى تنزل قال اذا انزلت من شهوة فعليها الغسل **وعن** محمد بن الفضيل قال سئلت ابا الحسن ع عن المرأة تعانق زوجها من خلفه فتحرك على ظهره فتأتيها الشهوة فتنزل الماء عليها الغسل او لا يجب عليها الغسل قال اذا جائتها الشهوة فانزلت الماء وجب عليها الغسل **وعن** الحلبى عن ابى عبد الله ع قال سألته عن المرأة ترى فى المنام ما يرى الرجل قال ان انزلت فعليها الغسل وان لم تنزل فليس عليها الغسل **وعن** محمد بن الفضيل ايضا بسند آخر عن ابى الحسن ع قال قلت له تلزمنى المرأة او الجارية من خلفى وانا متكئ على جنب فتتحرك

على ظهرى فتأتيها الشهوة وتنزل الماء افعليها غسل ام لا قال نعم اذا جائتها الشهوة وانزلت الماء وجب عليها الغسل **وعن** معوية بن حكيم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا امنت المرأة والامة من شهوة جامعها الرجل او لم يجامعها فى نوم كان ذلك او فى يقظة فان عليها الغسل **وعن** ابى طلحة انه سئل عبدا صالحا عن رجل مس فرج امرأته او جاريته يعبث بها حتى انزلت عليها غسل ام لا قال أليس قد انزلت من شهوة قال بلى قال عليها غسل **وعن** محمد بن اسمعيل قال سئلت ابا الحسن ع عن المرأة ترى فى منامها فتنزل عليها غسل قال نعم الى غير ذلك من الاخبار التى تدل على وجوب الغسل على المرأة بالانزال لكن فى بعضها نهى عن تحديثهن بذلك كى لا يتخذنه علة مثل صحيحة اديم بن الحر قال سئلت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى فى منامها ما يرى الرجل عليها غسل قال نعم ولا تحدثوهن بذلك فيتخذنه علة ولا يبعد ان يكون النهى عن تحديثهن مع وجوب اعلامهن عند الحاجة مندوة ابتلائهن بذلك مع ما فى تعليمهن من خوف المفسدة **واما** ندرة ابتلائهن بذلك فلما قيل من ان منى المرأة قلما يخرج من فرجها لانه يستقر فى رحمها ولعله لذا نفى الامام ع وجوب الغسل عليهن فى عدة اخبار ففى رواية عمر بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة ولبست ثيابى وتطيبت فمرت بى وصيفة لى ففخذت لها فامذيت انا وامنت هى فدخلنى من ذلك ضيق فسألت ابا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال ليس عليك وضوء ولا عليها غسل **وفى** رواية الاخرى قال قلت لابى عبد الله ع الرجل يضع ذكره على فرج المرأة فيمنى عليها غسل فقال ان اصابها شئ من الماء فلتغسله وليس عليها شئ الا ان يدخله قلت فان امنت هى ولم يدخله قال ليس عليها الغسل **وخبر** ابن اذينة قال قلت لابى عبد الله عليه السلام المرأة تحتلم فى المنام فتهريق الماء الاعظم قال ليس عليها غسل **وصحيحة** ابن مسلم قال قلت لابى جعفر ع كيف جعل على المرأة اذا رأت فى النوم ان الرجل يجامعها فى فرجها الغسل ولم يجعل عليها الغسل اذا جامعها دون الفرج فى اليقظة فامنت قال لانها رأت فى منامها ان الرجل يجامعها فى فرجها فوجب عليها الغسل والآخر انما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل لانه لم يدخله ولو كان ادخله فى اليقظة وجب عليها الغسل امنت او لم تمن **وخبر** عبيد بن زرارة قال قلت له هل على المرأة غسل من جنابتها اذا لم يأتها الرجل قال لا وايكم يرضى او يصبر على ذلك ان يرى ابنته او اخته او زوجته او واحدة من قرابته قائمة تغتسل فيقول ما لك فتقول احتلمت وليس لها بعل ثم قال لا ليس عليهن ذلك وقد وضع الله ذلك عليكم فقال وان كنتم جنبا فاطهروا ولم يقل ذلك لهن ولكن الانصاف ان تنزيل هذه الاخبار على كثرتها وتظافرها على ارادة نفى الغسل اذا تحقق الانزال واستقر المنى فى الرحم ولم يخرج الى ظاهر الجسد بعيد جدا اللهم الا ان يكون خروج منى المرأة فى غاية الندرة ويكون حكمة اخفاء الحكم مخافة الفتنة **والاولى** رد علمها الى اهله واحسن محاملها فى مقام التوجيه حملها على التقية كما فى الوسائل والحدائق وغيرهما اذ لا ينافيه دعوى المصنف والعلامة اجماع المسلمين على الوجوب لا لمجرد امكان اظهار الحكم المخالف للواقع تقية لبعض المصالح ولو لم يكن مذهبا لاهل الخلاف بل لامكان ان يكون مقصودهما الاجماع فى عصرهما الذى انحصر فيه آراء المخالفين فى المذاهب الاربعة وانقرض عصر من خالفهم من سابقيهم وقد صرح فى الوسائل بتحقق الخلاف بينهم فى ذلك وناقش بذلك فى دعوى المصنف اجماع المسلمين ولكنك عرفت اندفاعها لعدم منافاة الخلاف فى الاعصار السابقة لدعوى الاجماع بعد انقراض عصر المخالفين وكيف كان فمما يؤيد صدورها تقية بل يدل عليه صحيحة ابن مسلم وخبر عبيد بن زرارة اما صحيحة ابن مسلم فتقريب الدلالة انها ان ظاهر السؤال وصريح الجواب كون رؤية الجماع فى الفرج فى النوم مطلقا كاليقظة سببا لوجوب الغسل امنت او لم تمن وهذا الحكم كما تراه مخالف لضرورة المذهب مع ان سوق كلام السائل يعطى كونه من المسلمات فى عصره وذلك لا يكون بحسب الظاهر الا لاجل معروفيته لديهم من قبل المخالفين فيستكشف من ذلك شيوع هذا القول بين المخالفين فى زمان الباقر عليه السلام كما يستشعر ذلك من تعليل الامام ع بما يناسب مذهبهم مما لا حقيقة له حيث علل وجوب الغسل عليها ح بكونه ادخالا فى الفرج وهو كما تراه توجيه صورى لمطلب ظاهرى فما الجائه الى ان يعلل لوجوب الغسل بالاحتلام ولو لم تمن هو الذى الجائه الى التعليل لعدم الوجوب اذا امنت بغير الجماع واما خبر عبيد فمفاده سببية الانزال للمرأة كالرجل للجنابة ولكن الله تع وضع عنها التكليف ولم يكلفها بالتطهر عنها حيث وجه الخطاب بالتطهر عن الجنابة الى خصوص الرجال وهذا المعنى باطلاقه مخالف للسنة القطعية والاستشهاد بظاهر الآية بحسب الظاهر استدلال صورى قاطع بمقتضى مذاق العوام والا فالظاهر ان المقصودين بالخطاب بالوضوء والغسل والتيمم فى الآية جميع المؤمنين لا خصوص الرجال منهم ومما يؤيد كون الاستدلال صوريا استشهاده ع اولا بعدم رضاهم باغتسالها فان هذا النحو من التعبير والاستدلال اشبه شئ بمذاق من يعمل بالاستحسانات فى معرفة الاحكام الشرعية التعبدية وكيف كان فهذه الروايات كسابقتها مع قطع النظر عن شذوذها واعراض الاصحاب عنها ومعارضتها بالاخبار المعتبرة المشهورة المعمول بها عند الاصحاب من الروايات التى يشكل الاعتماد عليها بل لا يبعد دعوى كونها مما امرنا بطرحها خصوصا بملاحظة ما فى بعض الروايات من قوله ع ما سمعت

من يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وبما ذكرنا اتضح لك فساد ما حكي عن بعض متأخري المتأخرين الذي لا يعتني بفتاوى الاصحاب ولا يبالي بمخالفة اجماعهم حيث مال او قال باستحباب الغسل وعدم وجوبه عليهن لكثرة الاخبار النافية وصراحتها وتأكد دلالتها بالتعليل في بعضها بانه ايكم يرضى ان يرى الخ وبالتعليل بان الله تعالى وضعه عليكم فقال وان كنتم جنبا فاطهروا ولم يقل ذلك لهن الى غير ذلك توضيح ما فيه ان هذه المؤكدات التي اعتمد عليها في ترجيح الدلالة او هنها على وجه يشكل الاعتماد عليها على تقدير سلامتها من المعارض ومخالفة الاصحاب فضلا عن اعراض الاصحاب عنها ومعارضتها بما هو ارجح منها بوجوه من الترجيحات المنصوصة وليست المعارضة بين الاخبار من قبيل النص والظاهر حتى يمكن الجمع بينها بتاويل الظاهر بالنص كما تخيله هذا البعض اذ لو بني على الجمع بين قوله في عدة من الاخبار وجب عليها الغسل وفي بعضها فانما عليها الغسل او عليها غسل وبين قوله لم يجب عليها الغسل او ليس عليها الغسل مع كونهما من قبيل المتناقضين في الظاهر فعلى اي مورد ينزل الاخبار الكثيرة الامرة بالرجوع الى المرجحات عند تعارض الخبرين فالمتعين في مثل المقام هو الرجوع الى المرجحات هذا على تقدير حجية مثل هذه الاخبار الشاذة وعدم سقوطها عن مرتبة الحجية باعراض الاصحاب عنها والا فالكلام ساقط عن اصله ثم انه لا ريب ولا اشكال كما هو ظاهر النصوص والفتاوى بل صريح بعضها في ان وجوب الغسل معلق على خروج المني الى خارج الجسد والظاهر عدم الفرق بين خروجه من الموضع المعتاد وغيره انسد الطبيعي ام لا لاطلاقات الادلة بل قوة ظهورها في اناطة الحكم بخروج الماء الاعظم من حيث ذاته من دون اعتبار وصف فيه وقيل باعتبار الاعتياد بدعوى انصراف المطلقات الى المتعارف المعتاد فالاصل براءة الذمة فيما عداه من وجوب الغسل وليس بشيء لان الانصراف لو سلم فهو بدوي منشاؤه انس الذهن اذ ليس انصراف الموضع المعتاد من مثل قوله اذا امنت المرأة او اذا جاءتها الشهوة فانزلت الماء او انما الغسل من الماء الاكبر الى غير ذلك من العبائر المطلقة الواردة في النصوص الا كانصراف ذهن المخاطب المأمور بشراء اللحم بدينار الى الدينار الموجود في كيسه بالفعل لانس ذهنه اليه ولا اعتداد بمثل هذه الانصرافات اصلا **وقد** عرفت في مبحث الحدث الاصغر ان الاقوى عدم اعتبار الاعتياد هناك مع كثرة الاخبار الواردة المفيدة للناقض بما يخرج من طرفيك الاسفلين الذين انعم الله بهما عليك ففي المقام اولى بعدم اعتبار الاعتياد ولعله لذا اطلق المصنف قده كغيره القول بسببية الخارج في المقام مع تقييده بالاعتياد هناك واحتمال كون اطلاقهم منزلا على ما بينوه في الحدث الاصغر بعيد في الغاية فما صدر من بعض من نسبة هذا القول الى المشهور استنباطا من مقالتهم في الحدث الاصغر ليس على ما ينبغي لجواز التفصيل بين المسئلتين **وليت** شعري هل القائل باعتبار الاعتياد في غير المخرج الطبيعي اعتبر العادة في خصوص المني او اكتفى باعتياد خروج ما من شانه ان يخرج من الفرج فكونه معتادا للبول يكفي في ذلك ولا يظن بهم ارادة المعنى الاول وان كان اوفق بظاهر كلامهم **اذ** من المستبعد جدا ان لا يقولوا بجنابة من خرج منيه في ابتداء بلوغه من المخرج الغير الطبيعي الذي صار معتادا للبول من حداثة سنه **وكيف** كان فيتفرع على الخلاف حكم الخنثى المشكل فيجب عليه الغسل بخروج المني مطلقا على الاول ولا يجب على الثاني الا اذا خرج من كلا المخرجين المعلوم كون احدهما طبيعيا او من احدهما بشرط الاعتياد هذا كله فيما اذا علم بان الخارج مني فان اشتبه ذلك فلا شيء عليه كما لو اشتبه نفس الخروج لان اليقين لا ينقض بالشك لكن لا يعد من موارد الاشتباه ما اذا حصل ما يشبه كونه منيا وكان واجدا للاوصاف الملازمة له عادة بان كان دافقا يقارنه الشهوة وفتور الجسد فانه اذا اجتمع فيه هذه الاوصاف فقد وجب الغسل والامتناع من دخول المساجد وقراءة العزائم وغيرها من الاحكام التي سياتي تفصيلها لقضاء الوجدان بشهادة العرف والعادة مضافا الى تصريح جل الاعلام لو لا كلهم بان ما اجتمع فيه الاوصاف هو الماء الاعظم الذي رتب الشارع عليه احكامه ويفصح عن ذلك مضافا الى ما عرفت صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل يلعب مع المرأة ويقبلها فيخرج منه المني فما عليه قال اذا جاءت الشهوة ودفع وفتر لخروجه فعليه الغسل وان كان انما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا باس ومما استشكله بعض في مفاد الرواية لاجل موافقته لمذهب العامة من حيث اعتبار مقارنة الشهوة في وجوب الغسل **مدفوع** بان الشرطية جارية مجرى العادة ومسوقة لبيان تحقق الموضوع كما نبه عليه في التهذيب حيث قال ان قوله ع وان كان انما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا باس معناه ان لم يكن الخارج الماء الاكبر لان المستبعد من العادة والطبايع ان يخرج المني من الانسان ولا يجد له شهوة ولا لذة انتهى وفرض السائل كون الخارج منيا لا ينافي ارادة تشخيص ماهيته بذكر اوصافه المختصة به في طي الجواب بحيث ينحسم به مادة الاشكال في موارد الاشتباه هذا مع انه حكى في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر انه قال في سؤاله فيخرج منه الشيء فعلى هذا يكون الامر اهون وعلى تقدير تسليم ظهوره في ارادة التقييد فلا بد من صرفه عن هذا الظاهر بقرينة الادلة المتقدمة **وكيف** كان فقد نسب الى العلماء في المقام اقوال منكرة فعن بعضهم اعتبار اجتماع الاوصاف الثلثة السابقة وكفايتها في الحكم بالجنابة كظاهر المتن وغيره وصريح بعض متأخري المتأخرين **وعن** ظاهر

بعضهم اعتبار كون رائحته كرائحة الطلع والعجين رطبا وبياض البيض جافا مع الاوصاف السابقة وعن ظاهر بعض الاكتفاء بالدفق والشهوة **وعن** بعض آخر الاكتفاء بالدفق وفتور البدن وعن ظاهر آخرين اعتبار الدفق خاصة **وعن** صريح جماعة الاكتفاء بحصول واحد من الاوصاف الثلثة **وعن** بعض الاكتفاء بالرائحة فقط مع نفي الخلاف عنه **والذي** يقوى في نفسي ان اكثر من تعرض لذكر الاوصاف لم يتعلق غرضه الا بذكر اوصاف المني بحيث يمتاز به عن غيره ويرتفع بملاحظتها الشك في موارد الاشتباه لا انه يجب الالتزام تعبدا بكون ما وجد فيه الاوصاف منيا ولو لم يحصل الوثوق بذلك فلا يتوجه عليهم الاعتراض بعدم الدليل على اعتبار الرائحة او اللون او كفاية بعض الاوصاف فمقصودهم ان هذه الاوصاف لما كانت من اوصاف المني التي لا تنفك عنه عادة فربما يحصل الوثوق عند احساس شيء منها بكونه منيا وكيف كان فالاقوى تماهوا اعتبار العلم او ما هو بمنزلته **واما** اجتماع الاوصاف الثلاثة فهو طريق علمي بشهادة العرف والشرع ومعه لا اعتداد بالترديد الشخصي الحاصل ممن يتردد نعم كل واحد من الاوصاف حتى الرائحة واللون ربما يورث الوثوق والاطمينان بكون الخارج منيا ولو لم يعلم بانفكاكه عما عداه من الاوصاف بل الانفكاك انه قلما ينفك خروجه من شهوة يقارنها الفتور عن الجزم بكون الخارج منيا ولذا لا ينبغي ترك الاحتياط بالغسل عند عدم العلم بالانفكاك خصوصا بالنظر الى ما في غير واحد من الاخبار الدالة على وجوب الغسل عند انزال الماء من شهوة **بل لو لا** ورود هذه الاخبار مورد العادة القاضية بحصول العلم غالبا بان ما ينزل من شهوة هو الماء الاعظم الذي تعلق به الحكم وعدم انفكاك انزاله من شهوة من سائر الاوصاف في معتدلي المزاج لكان ظاهرها كفاية الخروج من شهوة ولو مع الانفكاك من سائر الاوصاف في الحكم بالجنابة تعبدا لكن جريها مجرى الغالب منعها من هذا الظهور **ومما** يشهد بورودها مورد الغالب صحيحة علي بن جعفر التي هي اظهر في كونها مسوقة لبيان الضابط الدالة على اعتبار مجموع الاوصاف في تشخيص موضوع الحكم وذيلها يشهد بالملازمة بين الاوصاف حيث اعتبر في موضوع الشرطية الثانية التي هي في الحقيقة تعبير عما يفهم من الشرطية الاولى عدم وجدان شيء من الاوصاف وهذا لا يستقيم الا بملاحظة الملازمة الغالبية **ثم** لو قلنا بظهور هذه الاخبار في كفاية الشهوة المجردة وعدم صلاحية الصحيحة لتقييدها لجريها مجرى الغالب يجب رفع اليد عن هذا الظاهر للاخبار المستفيضة الدالة منطوقا ومفهوما على انه لو كان صحيحا اعتبر الدفق في وجوب الغسل ولو كان مريضا كفت الشهوة في المريض

وفتور الجسد الذي لا ينفك عنها عادة خصوصا في وجوبه ففي صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يرى في المنام ويجد الشهوة فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئا ثم يمكث الهوين بعد فيخرج قال ان كان مريضا فليغتسل وان لم يكن مريضا فلا شيء عليه قلت فما فرق بينهما قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجئ الا بعد **وصحيحة** معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل احتلم فلما انتبه وجد بللا قليلا قال ليس بشيء الا ان يكون مريضا فانه يضعف فعليه الغسل **وصحيحة** زرارة قال اذا كنت مريضا فاصابتك شهوة فانه ربما كان هو الدافق لكنه يجيء مجيئا ضعيفا ليس له قوة لمكان مرضك ساعة بعد ساعة قليلا قليلا فاغتسل منه ثم ان مفاد هذه الاخبار انه يجب على المريض ترتيب آثار المني على الماء الخارج الذي يقارنه الشهوة ولو لم يعلم بكونه منيا عملا بظاهر حاله الذي يقتضيه مرضه فيكون خروج الماء من شهوة طريقا شرعيا تعبديا في حق المريض لمعرفة المني فيكون هذه الاخبار حاكمة على قاعدة عدم نقض اليقين بغير اليقين بل ربما يظهر من صحيحة ابن مسلم كفاية مجرد الاحتلام في وجوب الغسل على المريض ولو لم ير في ثوبه شيئا قال قلت لابي جعفر ع رجل رأى في منامه فوجد اللذة والشهوة ثم قام فلم ير في ثوبه شيئا قال فقال ان كان مريضا فعليه الغسل وان كان صحيحا فلا شيء عليه **ولكنه** لا بد من حملها على ما لا ينافي اعتبار العلم بخروج شيء منه في الحكم بالجنابة لعدم امكان الاخذ بظاهرها كما صرح به في الحدائق حيث قال ان هذه الرواية لا تخلو من اشكال لتضمنها وجوب الغسل على المريض بمجرد وجود اللذة والشهوة مع عدم رؤية شيء بعد انتباهه ولم يذهب اليه ذاهب من الاصحاب ولم يرد به خبر آخر في الباب بل ربما دلت الاخبار بخلافه انتهى اقول لا يبعد ان يكون المراد بالرواية ما لو احس وجود شيء في المجرى بحيث يعلم عادة بانه يخرج فيما بعد ولو مع البول كما هو الغالب في مفروض السائل اذ قلما ينفك وجدان اللذة والشهوة ما لم يخرج الماء عن احساس انتقاله الى محل سيخرج بالبول ونحوه ويمكن حمل الرواية على الاستحباب والله العالم **وقد** ظهر مما تقدم انه لو تجرد الماء الخارج عن الشهوة والدفق في الصحيح وعن خصوص الشهوة في المريض مع اشتباهه لم يجب الغسل والظاهر عدم الفرق بين الرجل والمرأة في الاحكام المذكورة ففي حال صحتها لا يجب عليها الغسل مع الاشتباه الا اذا اجتمعت الاوصاف الثلاثة المذكورة التي هي طريق علمي لمعرفة المني بشهادة الشرع والعرف فلا يلتفت معه الى التردد الشخصي الذي مرجعه الى التشكيك في الموضوع العرفي الذي يشهد بتحققه جميع اهل العرف وفي حال مرضها تكفيها الشهوة للاخبار المتقدمة واختصاص موردها بالرجل لا يوجب قصر الحكم عليه خصوصا مع عموم العلة المنصوصة المقتضية لعموم الحكم **بل ربما** يقال بكفاية الشهوة في حقها مطلقا تعبدا ولو في حال صحتها لاستفاضة الاخبار بانها اذا انزلت المرأة من شهوة فعليها الغسل ولكنك عرفت ان هذه الاخبار مسوقة لبيان ان وجوب الغسل

عليها بالانزال وانّ تقييد الموضوع بما انزله من شهوة انما هو لكونها طريقاً عادياً للعلم بتحقق الموضوع وكونها كذلك مانع من ظهورها في ارادة التقييد بطريقية الشهوة في الافراد النادرة التي لا يحصل بسببها العلم بكونه هو الماء الاعظم ولكن الاحتياط في حقها مما لا يترك والله العالم وان وجد على جسده او ثوبه او فراشه او غيرها مما يختصه منياً وجب عليه الغسل اذا اطمأن بانه منه ولم يحتمل كونه من الجنابة التي اغتسل منها ولا كونه من شخص آخر كما هو الغالب فيما اذا لم يشاركه في الثوب او الفراش ونحوه غيره ليتحقق احتمال كونه من ذلك الغير والا فلا يجب لاستصحاب الطهارة المتيقنة ولا يعارضه في الفرض الاول استصحاب بقاء الجنابة ووجوب الغسل المعلوم تنجزه في حقه حال حدوث المني وعدم اغتساله من هذا المني عند احتمال كونه من الجنابة التي اغتسل منها لان الشك في بقاء الوجوب وعدم الاغتسال منه مسبب عن الشك في حدوث جنابة جديدة منفية بالاصل وكذا لا يعارضه في الفرض الثاني استصحاب عدم كونه من الغير الذي يشاركه في الثوب لما عرفته في مسئلة الانائين الذين اشتبه طاهرهما بنجسهما ان العلم الاجمالي انما يمنع من اجراء الاصول في اطراف الشبهة اذا كان مؤثراً في تنجز التكليف على كل تقدير بحيث لا يجب عليه الغسل على تقدير كونه لجنب غيره لا يمنع علمه الاجمالي بالجنابة المرددة بينه وبين الغير من استصحاب الطهارة والبناء على عدم وجوب الغسل عليه نعم لو كان لجنابة الغير بالنسبة اليه اثر فعلي من بعض الجهات كما لو اراد ان يصلي معه جمعة او يقتدي به جماعة او اراد ثالث ان يقتدي بهما او بواحد منهما على تقدير كون الآخر ايضاً في عرض هذا الشخص من موارد ابتلائه ما بالفعل يتعارض الاصلان بالنظر الى هذا الاثر كما تقدم تحقيقه في الشبهة المحصورة ويدل على عدم وجوب الغسل عند عدم العلم بكونه منه او احتمل كونه من الجنابات السابقة التي اغتسل منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع عن الرجل يصيب بثوبه منياً ولم يعلم انه احتلم قال ليغسل ما وجد بثوبه وليتوضأ وقوله ع وليتوضأ بحسب الظاهر مسوق لبيان عدم وجوب الغسل وكفاية الوضوء لاجل صلوته لا انه يجب عليه الوضوء بسبب رؤية المني في ثوبه وكيف كان فالرواية كادت ان تكون صريحة في عدم وجوب الغسل بمجرد رؤية المني في الثوب لو لم يعلم بانه احتلم وحيث ان ظاهر اضافة الثوب اليه في كلام السائل اختصاصه به تبعد حمل جواب الامام ع على ارادة نفي وجوب الغسل عليه اذا شاركه في الثوب غيره لا مطلقا كما عن الشيخ قدس سره جمعاً بينها وبين الروايتين الآتيتين نعم المتبادر من قول السائل ولم يعلم انه احتلم عدم علمه بكون المني من احتلام حادث يوجب عليه الغسل بالفعل وعرضه بحسب الظاهر بيان كونه شاكاً في جنابته الفعلية بحيث يكون مكلفاً بالغسل وانما عبر بعدم علمه بانه احتلم لان احتمال الاحتلام هو السبب العادي للشك في الجنابة واحتمال حصولها في حال اليقظة وغفلته عنها ليس احتمالاً عقلائياً يوجب تردده فيدل جواب الامام ع على عدم وجوب الغسل عليه ما لم يعلم بالجنابة سواء نشأ شكه من احتمال كون المني الذي اصاب ثوبه من الغير او من بقية جنابته السابقة الصادرة منه في نومه او يقظته التي اغتسل منها وخرجت من مورد تكليفه الفعلي واما لو نشأ شكه في جنابته بالفعل عن علمه اجمالاً بحصول جنابة مستقلة مرددة بين كونها قبل الغسل او بعده فهو مع انه فرض نادر التحقق لا يلتفت اليه الذهن خلاف ظاهر السؤال حيث لا يعبر في الاستفهام عن حكم مثل هذا الفرض بمثل هذه العبارة فلا يفهم حكمه من اطلاق الجواب وكيف كان فالرواية في اعلى مراتب الظهور في ان وجدان المني في ثوبه مختصاً كان ام مشتركاً لا يوجب الغسل ما لم يتيقن بالجنابة ولا يعارضها موثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل ينام ولم ير في نومه انه قد احتلم فوجد في ثوبه وعلى فخذه الماء هل عليه غسل قال نعم وموثقته الاخرى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يرى في ثوبه المني بعدما يصبح ولم يكن رأى في منامه انه قد احتلم قال فليغتسل وليغسل ثوبه ويعيد صلوته اما اولاً فلحصول الجزم في مورد السؤال غالباً بكون المني منه وحصوله في نومه كما نجده من انفسنا حيث نصبح كثيراً ما ونجد المني في ثوبنا ولا نتردد في حدوثه في النوم خصوصاً لو وجدناه رطباً على الفخذ كما هو ظاهر سؤاله الاول حيث عبر عنه بالماء وثانياً ان المسئول عنه في الموثقتين انما هو حكم من وجد المني ولم ير في نومه انه قد احتلم لا حكم المتردد في اصل الاحتلام كما في الرواية السابقة وظاهر سؤاله فيهما كون خروج المني منه مفروغاً عنه عنده ولا اقل من اهماله من هذه الجهة فلا يستفاد من الجواب الا وجوب الغسل عليه في الجملة في مقابل ما حكى من بعض العامة من اشتراط تذكر احتلامه في النوم وما هو لازم مذهب ابي حنيفة القائل باشتراط خروجه من شهوة المقتضي للرجوع الى البرائة في مثل الفرض من حيث الشك في تحقق شرط الوجوب حيث ان الموثقتين مسوقتان لبيان عدم اشتراط وجوب الغسل عليه برؤيته الاحتلام في النوم لا يجوز التشبث باطلاقهما لنفي شرطية العلم بخروجه منه في تنجز التكليف لان من شرط التمسك بالاطلاق عدم وروده لبيان حكم آخر وعلى تقدير تسليم ظهورهما في وجوب الغسل عليه بمجرد الرؤية ولو مع الشك في كونه منه او من الجنابة السابقة يتعين صرفهما عن هذا الظاهر وتخصيصهما بغير الشاك جمعاً بينهما وبين الرواية السابقة التي عرفت انها نص في عدم وجوب الغسل على غير العالم ودعوى ان النسبة بينهما العموم من وجه لظهور الموثقتين في من رأى المني في ثوبه بعد الانتباه بلا فصل و

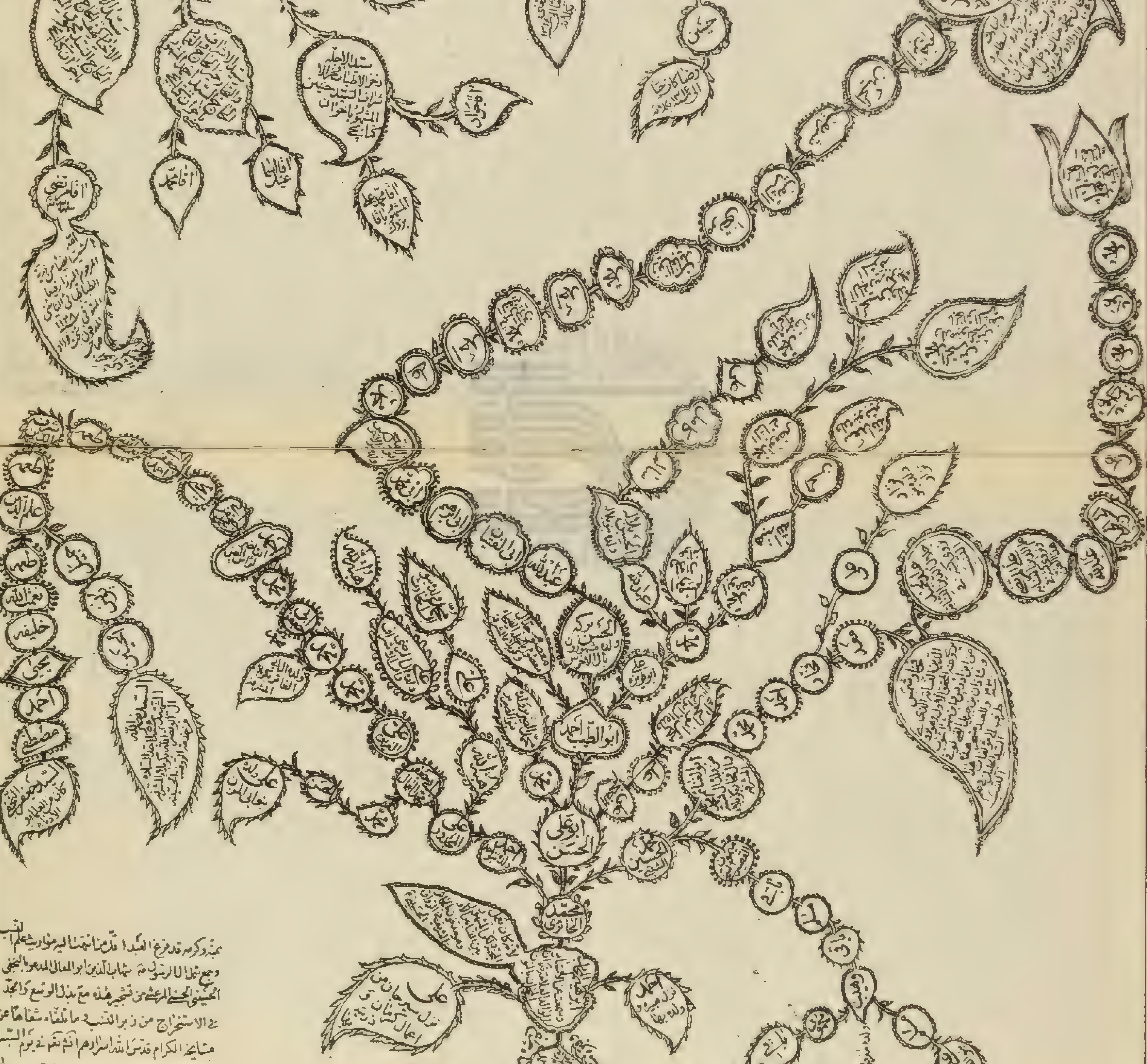
ظ احتمال

هذا بخلاف رواية ابي بصير فان موردها مطلق الشاك في الاحتلام بعد تسليمها والاغماض عن ان الامر باعادة الصلوة في الجواب يدل على ارادة الاطلاق الحكم غير مجدية لكون الرواية اقوى ظهوراً في الاطلاق من الموثقتين فظهر لك ان القول بان رؤية المني في الثوب المختص مطلقاً او بعد الانتباه من النوم امارة شرعية تعبدية حاكمة على قاعدة عدم نقض اليقين بالشك ضعيف جداً خصوصاً لو كان وجه تخصيص الثوب بالمختص الجمع بين الروايات لمخالفته عن الشاهد والعجب ممن ادعى الاجماع عليه نظراً الى تعرض العلماء لذكر هذا الفرع بالخصوص فلولا انها امارة تعبدية لكان ذكره تعبدياً لهم وجوب الغسل بخروج المني مطلقاً مستدركا وفيه ان كثيراً منهم بل جل اساطينهم كالسيد والشيخ والحلي والعلامة وغيرهم فيما حكى عنهم عللوا وجوب الغسل عليه عند رؤية المني في الثوب المختص بعدم احتمال كونه من غيره فهو منه ولاعتبار بالعلم بالخروج في وقته فهذا التعليل منهم يدل على كون الحكم لديهم على القاعدة كما يؤيده تعليلهم عدم الوجوب في صورة الاشتراك واحتمال كونه من الغير بقاعدة عدم نقض اليقين بالشك من دون ان يكون في كلامهم اشعار بكون الحكم الاول على خلاف القاعدة واما تعرضهم لذكر هذا الفرع بالخصوص فمن الجائز كونه لمكان تعرض الروايات له او وقوع الخلاف فيه بين اهله والله العالم ثم انه بعدان رأى المني بثوبه وحصل له العلم بجنابته يعيد بعد الغسل من صلوته ما علم وقوعها حال الجنابة واما ما احتمل سبقها عليها فلا لقاعدة الصحة واستصحاب الطهارة السابقة التي لم يعلم بارتفاعها حين الاتيان بالصلوات التي احتمل سبقها على الجنابة وليس هذه المسئلة من جزئيات مسئلة من عليه فوائت لم يحص عددها حيث نسب الى المشهور انه يقضيها حتى يحصل له القطع بالبرائة او الظن بها على الخلاف فان موضوع تلك المسئلة ما لو علم بفوت بعض صلوته او بطلانها على سبيل الاجمال لا ما لو علم تفصيلاً ببطلان بعضها بالخصوص وشك في بطلان الزائد على ما يعلمه بالتفصيل كما فيما نحن فيه هذا مع انه قد يمنع وجوب الاحتياط في تلك المسئلة ايضاً بدعوى انحلال علمه الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي فيكون بعد التحليل نظير ما نحن فيه فيرجع فيما زاد على المتيقن الى البرائة لرجوع الى الشك في اصل التكليف لا في المكلف به لكنه لا يخلو عن تأمل وتحقيقه موكول الى محله والله العالم ولو رأى بثوبه منيا وعلم انه منه ولم يحتمل كونه من الجنابة التي اغتسل منها لكن شك في حدوثه قبل الغسل او بعده وجب عليه الغسل لما يصلي فيما بعد واما ما صلاها فقد مضت ولا اعادة عليه لقاعدة الصحة واما وجوب الغسل عليه لما يصلي فلقاعدة الاشتغال القاضية بوجوب تحصيل القطع بالطهارة التي هي شرط في الصلوة ولا يتمشى استصحاب الطهارة المتيقنة الحاصلة بالغسل لمعارضتها باستصحاب الحدث المتيقن عند خروج المني الموجود في الثوب وعدم العلم بكونه مؤثراً في اثبات التكليف لاحتمال حدوثه قبل الغسل عرضاً لان المناط في الاستصحاب احراز وجوده في هذا الحين سواء حدث التكليف به او بسبب سابق ولا شبهة في ثبوت الجنابة حال خروج هذا المني ووقوع الغسل عقيب الجنابة المعلوم ثبوتها في هذا الحين غير معلوم والفرق بين هذه المسئلة ومسئلة من رأى بثوبه منياً واحتمل كونه من الجنابة التي اغتسل منها مع اشتراكهما في كون الشك في البقاء مسبباً عن الشك في وحدة التكليف وتعدده هو ان رؤية المني في تلك المسئلة لا توجب العلم بثبوت التكليف في زمان مغاير للزمان الذي علم ثبوته فيه تفصيلا وعلم وقوع الغسل عقيبه وهذا بخلاف ما نحن فيه فان الرؤية موجبة للعلم بثبوت التكليف في زمان لم يحرز وقوع الغسل عقيبه فاحتمال وحدة التكليف في تلك المسئلة اورث الشك في ثبوت تكليف وراء ما علم سقوطه واحتمال تعدده فيما نحن فيه اوجب الشك في سقوط ما علم ثبوته ففي الاول يرجع الى قاعدة البرائة وفي الثاني الى الاشتغال وقد تقدم الكلام في توضيح المقام بايراد ما يتوجه عليه من النقض والابرام بما لا مزيد عليه في باب الوضوء في مسئلة من تيقنهما وشك في المتأخر فراجع والامر الثاني الجماع فان جامع امرئته في قبلها وجب عليهما الغسل وان لم يتحقق الانزال بلا خلاف فيه فتوى ونصاً بل النصوص عليه لو لم تكن متواترة ففي اعلى مراتب الاستفاضة لكن الاخبار الواردة في الباب في جملة منها علق الحكم على الادخال والايلاج ففي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته متى يجب الغسل على الرجل والمرئة قال اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم وعن نوادر البزنطي صاحب الرضا ع قال سئلته ما يوجب الغسل على الرجل والمرئة فقال اذا اولجه وجب الغسل والمهر والرجم وهذه الطائفة من الاخبار لا تخلو عن شوب من الاجمال والاهمال لامكان ان يراد منها ادخال جميع الذكر في الفرج او ادخاله في الجملة ولو ببعضه اي بعض او ادخال البعض المعتد به الذي قدره مقدار الحشفة ولا يبعد دعوى ان الاخير هو الذي يتبادر الى الذهن وينصرف اليه الاطلاق وعلى تقدير منع الانصراف يتعين صرفها اليه بقرينة غيرها من الاخبار المعتبرة المستفيضة الدالة على عدم اعتبار ادخال الكل وعدم كفاية مطلقه بل انما يجب الغسل اذا التقى الختانان ففي صحيحة علي بن يقطين اذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام اذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل وفي صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي ص فقال ما تقولون في الرجل اتى اهله فيخالطها ولا ينزل فقالت

الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فقال عمر لعلي عليه السلام ما تقول يا ابا الحسن فقال علي عليه السلام
اتوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من الماء اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل فقال عمر القول ما قال المهاجرون
ودعوا ما قالت الانصار الى غير ذلك من الاخبار وامّا ما عن نوادر محمد بن علي بن محبوب قال سئلنا ابا عبد الله عليه السلام متى يجب على الرجل
والمرأة الغسل فقال عليه السلام يجب عليهما الغسل حين يدخله واذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما فلا بدّ من تأويله بما لا ينافي الاخبار المعتبرة
المستفيضة المعمول بها ويحتمل قويا ان يكون المراد من التقاء الختانين تلاقيهما من الظاهر من دون ادخال بقرينة صدره فيكون غسل
الفرجين مستحبا وكيف كان فربما اشكل تصور ما اريد من التقاء الختانين نظرا الى ما قيل من ان موضع ختان المرأة من اعلى الفرج و
مدخل الذكر اسفله وهو مخرج الولد والحيض وبينهما ثقبة البول فالختانان لا يتلاقيان فلذا حملوا التلاقي والتماس على ارادة
المحاذاة وشدة المقاربة مجازا وفي الحدائق قال ولعل توسط ثقبة البول بين الموضعين المذكورين لا يكون مانعا من المماسة و
الملاصقة وانضغاطها بدخول الذكر فتحمل الاخبار كلها على ظاهرها انتهى ولا يهمّنا تحقيق ما استعمل فيه اللفظ من ارادة معناه
الحقيقي او المجازي بعد وضوح المراد وورود تفسيره في صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال سئلت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة قريبا
من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل فقال عليه السلام اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فقلت التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة قال نعم
فالمدار على غيبوبة الحشفة في الفرج بل الظاهر عدم الخلاف فيه هذا فيمن له الحشفة وامّا من لا حشفة له كما اذا قطعت جميعها او بعضها
فالمدار على غيبوبة مقدارها كما عن المشهور بل عن بعض عدم الخلاف فيه لا لدعوى ان المراد من التقاء الختانين التقاء موضعها
المقدّر ومن غيبوبة الحشفة غيبوبة مقدارها حتى يتوجه عليها انها مخالفة للظاهر بل لما اشرنا اليه من انه يستفاد من هذه الاخبار
ان المراد من ادخال الذكر في الاخبار المطلقة ليس ادخال جميعه ولا مطلق الادخال بحيث يصدق بادخال جزء منه بل المراد منها
ادخال مقدار معتد به يتحدد ذلك المقدار في المصاديق الخارجية بالنسبة الى الافراد المتعارفة مع غيبوبة الحشفة نظير ما لو قيل
في جواب اهل البلاد التي لها سور اذا سئلوا عن الحد الذي يقصر فيه المسافر اذا خفي عليكم سور البلد يجب القصر فيفهم من هذا
الجواب اعتبار تقدير هذا المقدار بالنسبة الى اهل القرى والبوادي وغيرهم ممن ليس لبلدهم سور حيث يستفاد منه عدم ارادة
اطلاق وجوب القصر على المسافر من الادلة المطلقة بحيث يجب عليه بمجرد الاخذ في السير بل لا بدّ من اشتغاله بالسير اشتغالا يعادل
هذا المقدار وكيف كان فاستفادة التقدير في مثل هذه الموارد يساعد عليه الفهم العرفي فما عن بعض من احتمال تحقق جنابته بمطلق
الادخال نظرا الى الاخبار المطلقة المقتصر في تقييدها بالاخبار المقيدة فيمن له الختان كاحتمال توقف جنابته على ادخال تمام الذكر
بدعوى كونه هو المتبادر من قوله في بعض تلك الاخبار اذا ادخله وفي آخر اذا اولجه ضعيف واضعف منهما احتمال القول بعدم تحقق
الجنابة فيه اصلا اخذا بمفهوم قوله اذا التقى الختانان الصادق بسلب الموضوع وفيه ان الشرطية بمنطوقها تدل على وجوب الغسل
على من له الختان بشرط ان يمس ختانه ختانها وامّا من لا ختان له فهو خارج من موضوع المنطوق فلا يفهم حكمه من المفهوم لان قضية
التعليق على الشرط ليس الا عدم ثبوت الحكم المذكور للموضوع المذكور عند انتفاء شرطه نعم لو لا ان الغالب المتعارف تحقق الجماع ممن
له الختان لكان مقتضى الجمع بين الاخبار الدالة على سببية التقاء الختانين للوجوب والاخبار الدالة على سببية مطلق الادخال
بعد العلم باتحاد السببين تقييد المطلقات بها ومقتضاه عدم وجوب الغسل على من لا ختان له لاصالة البراءة لا لمفهوم الشرط لكن
جري المقيدات مجرى العادة منعها من الظهور في ارادة التقييد والحاصل انه يستفاد من الاخبار المطلقة الاطلاق من جهتين
احديهما العموم الاحوالي لو سلم واخريهما العموم بحسب الاشخاص امّا اطلاقها من الجهة الاولى فلا بدّ من تقييده بمنطوق الاخبار المقيدة
فضلا عن مفهومها وامّا من الحيثية الثانية وان كان مقتضى القاعدة تقييدها بمنطوق هذه الاخبار بان يقيد سبب الغسل بالادخال
الذي يتحقق به التقاء الختانين الا انها لورودها مورد الغالب لا يستفاد منها التقييد خصوصا في مثل المقام الذي هو بمنزلة التخصيص
كما هو ظاهر فالغرض من اطالة الكلام التنبيه على ان ما قيل في تضعيف الاحتمالات المذكورة بان الشرطية في مثل قوله اذا التقى الختانان
لورودها مورد الغالب لا ظهور لها في الاشتراط ليس على ما ينبغي كيف وقد التزمنا بمفهوم الشرط وقلنا بعدم كفاية مطلق الادخال
وانما منعنا اختصاص الحكم بمن له الختان بدعوى ان التحديد بالتقاء الختانين انما هو بملاحظة الغالب فلا يستفاد منه مدخلية
الحد في موضوع الحكم كما يشهد به الفهم العرفي في كثير من المقامات التي هي من هذا القبيل ولذا لا ينبغي الارتياب في وجوب الغسل لوطي المرأة
في قبلها لو لم يكن لها ختان لانتهاج كالرجل الذي قطعت حشفته بل الامر فيها اوضح بالنظر الى ما ستعرف من وجوب الغسل بالوطي في
دبرها ثم انه لا فرق في سببية الجماع لوجوب الغسل بين كونه صغيرا او كبيرا عاقلا او مجنونا مختارا او مكرها ولا بين كون الموطوئة

كذلك لعموم السببية المستفادة من نحو قوله اذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل ولا ينافي عدم وجوب الغسل على الصبي
والمجنون بالفعل عموم سببيته لان مقتضاه وجوبه عليهما كغيرهما عند اجتماع شرايط التكليف كساير الاسباب الشرعية التي لا يخصّ
سببيتها بالبالغين بل لا فرق في سببيته بين كون الموطوئة حيّة او ميتة فيجب عليه الغسل وان كانت الموطوئة ميتة بلا خلاف فيه ظاهرا
بيننا حيث نسب الخلاف فيه الى الحنفية الظاهر في اختصاصهم به بل عن الرياض دعوى الاجماع عليه لاطلاق الادلة ودعوى
انصرافها الى وطي الاحياء غير مسموعة بعد عدم الخلاف فيه مع امكان ان يدعى ان انصرافها بدوي منشأه ندرة الوجود والا
فعلى تقدير الوجود لا خفاء في الصدق بل وكذا يجب على المرأة الغسل لو استدخلت حشفة الميت لصدق التقاء الختانين وما
في بعض الاخبار من تعليق ايجاب الغسل بالادخال والايلاج الظاهر في اسناد الفعل الى الفاعل دون القابل جار مجرى العادة
والا للزم ان لا يجب عليهما الغسل باستدخال حشفة النائم والمغمى عليه مع انه يجب اجماعا كما عن بعضهم التصريح به فهذا كاشف
عن اطلاق موضوع الحكم في النصوص والفتاوى من دون تقييده بعرف او عادة كما يفصح عن ذلك تصريحهم بوجوب الغسل عليها
لو لفّ ذكره بخرقة ونحوها تشبثا بصدق غيبوبة الحشفة في الفرج عرفا مع انه من المصاديق الخفية التي يمكن دعوى انصراف الادلة
عنها لو لا اعتضاد اطلاقها بفهم الاصحاب الكاشف عن قرينة داخلية او خارجية ارشدتهم اليه نعم لا يكفي استعمال الالة المنفصلة
عن الحي او الميت لانصراف الادلة عنها جزما وهل يعرض وصف الجنابة للميت كالحي فيلحقه احكامه مثل حرمة مسّ القران على بدنه وادخاله
في المسجد ان قلنا بهما في غيره وجهان من عموم سببية الجماع للجنابة ومن قصور الادلة عن اثبات تأثيره في حق من ليس من شأنه ان يجب
عليه الغسل ولو معلقا على البلوغ والعقل والقدرة وهذا هو الاشبه خصوصا لو لم نقل بان الجنابة قذارة معنوية بل هي منتزعة
من الاحكام التكليفية وربما يستدل له بان الجنابة معروضها النفس الناطقة فلا يتصف بها الميت وفيه انه مجرد دعوى لا دليل عليه لان من
الجائز ان يكون معروض الحدث كالخبث جسد المكلف لا روحه وربما يستدل للاول بما روي في نباش نبش قبرا من قبور بنات الانصار
وسلبها اكفانها فجامعها فسمع قائلا يقول من ورائه بعد ان فارقها يا شاب ويل لك من ديان يوم الدين يوم يقفني واياك كما تركتني
عريانة في عساكر الموتى ونزعتني من حضرتي وسلبتني اكفاني وتركتني اقوم جنبة الى حسابي فويل لشبابك من النار وفيه على تقدير صحة
الرواية انه لا يصح الاستناد الى مثل هذا الصوت الذي انشأه الله في جماد لان يهتك بهذا الشاب في اثبات الحكم الشرعي وترتيب
آثار الجنب عليها في الظاهر ثم ان قلنا بصيرورة الميت جنبا فلا يجب غسله على الاحياء اذ مع انه لا دليل عليه لا دليل على تأثيره في رفع الجنابة
والله العالم وان جامع امرأة في الدبر ولم ينزل وجب الغسل على الاشهر بل المشهور على ما نسب اليهم بل عن ابن ادريس انه اجماع بين المسلمين
وعن السيد انه قال لا اعلم خلافا بين المسلمين في ان الوطي في الموضع المكروه من ذكر وانثى يجري مجرى الوطي في القبل مع الايقاب وغيبوبة
الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول به وان لم يكن انزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لاصحابنا الامامية الا ذلك ولا
سمعت ممن عاصرني منهم من الشيوخ نحوا من ستين سنة يفتي الا بذلك فهذه مسئلة اجماع من الكل ولو شئت ان اقول معلوم
ضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وآله انه لا خلاف بين الفرجين في هذا الحكم فان داود وان خالف في ان الايلاج في القبل اذا لم يكن معه
انزال لا يوجب الغسل فانه لا يفرق بين الفرجين كما لا يفرق باقي الامة بينهما في وجوب الغسل بالايلاج في كل واحد منهما واتصل
لي في هذه الازمان من بعض الشيعة الامامية ان الوطي في الدبر لا يوجب تعويلا على ان الاصل عدم الوجوب وعلى خبر يذكر
انه في منتخبات سعد وغيرها فهذا مما لا يلتفت اليه امّا الاول فباطل لان الاجماع والقران كقوله تعالى او لامستم النساء
يزيل حكمه وامّا الخبر فلا يعتمد عليه في معارضة الاجماع والقران مع انه لم يفت به فقيه ولا اعتمده عالم مع ان الاخبار تدل على
ما ذكرناه لان كل خبر تضمن تعليق الغسل بالجماع والايلاج في الفرج فانه يدل على ما ادعيناه لان الفرج يتناول القبل والدبر
اذ لا خلاف بين اهل اللغة واهل الشرع في ذلك انتهى واستدل له ايضا مضافا الى نقل الاجماع وعدم الخلاف فيه بين المسلمين
من السيد وابن ادريس وظاهر الاية والاخبار التي تشبث بها السيد بقوله عليه السلام اتوجبون عليه الحد ولا توجبون عليه صاعا من
ماء ومرسل حفص بن سوقة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي اهله من خلفها قال هو احد المأتيين فيه الغسل ويمكن المناقشة
في الجميع امّا في نقل الاجماع فبعدم الحجية كما تحقق في الاصول خصوصا مع معلومية المخالف ولا سيما مع تصريح الناقل بسماع
الخلاف من بعض اهل عصره وامّا الاخبار التي علق الغسل فيها بالجماع والايلاج في الفرج ففيها ان الفرج وان عمّ الدبر بمقتضى
تصريح اللغويين لكنه منصرف عنه في مثل هذه الاخبار لان الفرج الذي يتعارف وطئه القبل مضافا الى شيوع اطلاقه عليه
وامّا الاية فظاهرها غير مراد قطعا وقد ورد في تفسيرها عن الباقر عليه السلام انه ما يريد بذلك الا المواقعة في الفرج وقد عرفت انصرافه

صورة شجرة السادة الأجلاء المشهورين بالأخوان الكتابجي تارة و الأسلامبولي



بمنه وكرمه قد فرغ العبد الأقل منا انتهت اليه مواريث علم النسب وجمع شمل آل الرسول صلعم شهاب الدين ابو المعالي المدعو بالنجفي الحسيني الحنفي المرعشي من تشجير هذه مع بذل الوسع والجد في الاستخراج من زبر النسب وما تلقاه شفاهاً عن مشايخ الكرام قدس الله اسرارهم انتهى تم في يوم السبت الحادي عشر من المحرم ١٣٥٢ بمدينة قم سلام الله على من نوّرت بها حامداً لله تعالى مصلياً مسلماً

الأمام الهمام أبي ابراهيم مولينا موسى بن جعفر عليه السلام

الى القبل واما الرواية الدالة على الملازمة بين الحد والغسل فليس المراد منها الملازمة بين الغسل ومطلق ما عليه الحد كما هو ظاهر بل المراد منها بحسب الظاهر ان مجامعة المرأة التي هي مورد الرواية ملزوم لامرين احدهما استحقاق حد الزنا على تقدير الحرمة والاخر وجوب الغسل فلا وجه للتفكيك وايجاب الحد مع انه يدرأ بالشبهة وعدم ايجاب الغسل الذي هو اهون مع انهما محمولان على موضوع واحد واما الرواية الاخيرة فمع ضعف سندها بالارسال معارضة بما سياتي ولكن الانصاف انه لا ينبغي الالتفات الى دعوى الانصراف في الروايات بعد فهم المشهور منها العموم وتصريح اللغويين بذلك واما الاية فظاهرها بعد العلم بعدم ارادة مطلق الملامسة هي الملامسة المعهودة التي يكنى عنها اعني الوطي في الموضع المستهجن ذكره من القبل والدبر وكون الاول متعارفا لا يمنع ظهور هذا النحو من التعبير في ارادة العموم واما ما ورد في تفسيرها فلا نسلم ظهورها في ارادة خصوص القبل فان لفظ الفرج لو سلم انصرافه الى القبل يمكن منعه فيما اذا ورد تفسيرا لمثل الاية الظاهرة في الاطلاق هذا مع امكان ان يقال بعد تسليم الانصراف ان كون المتعارف من المس المعهود وقوعه في القبل مانع من ظهوره في ارادة التخصيص بل الحصر منه انما هو بالنسبة الى ما عدا المجامعة لا بالنسبة الى ما يعم الوطي في الدبر واما الخدشة في الرواية الاخيرة بضعف السند فهي مخدوشة بانجباره بفتوى الاصحاب ونقل اجماعهم ولا يعارضها صحيحة الحلبي قال سئل الصادق عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج اعليها غسل اذا انزل هو ولم تنزل هي قال ليس عليها غسل وان لم ينزل هو فليس عليه غسل لعدم انسباق ارادة الوطي في الدبر من هذه الصحيحة بل انصرافها عنه ولو لم نقل بكون الفرج حقيقة فيه كما لا يخفى نعم يعارضها مرفوعة البرقي عن الصادق ع قال اذا اتى الرجل المرأة في دبرها فلم تنزل فلا غسل عليهما وان انزل فعليه الغسل ولا غسل عليها ومرفوعة بعض الكوفيين عنه ايضا في الرجل ياتي المرأة في دبرها وهي صائمة لم ينقض صومها ولا غسل عليها ونحوه مرسل علي بن الحكم لكن اعراض المشهور عنها مضافا الى ما في اسنادها من الضعف اخرجها من صلاحية تقييد المطلقات بها فضلا عن معارضتها للرواية المتقدمة المجبورة بعمل الاصحاب فالقول بوجوب الغسل هو الاصح ولكن الاحتياط بالجمع بين الطهارتين مما لا ينبغي تركه واولى برعاية الاحتياط ما لو وطي غلاما فاوقبه ولم ينزل فقد نسب الى المشهور ما قاله المرتضى من انه يجب الغسل عليهما معولا على الاجماع المركب مدعيا ان كل من قال بوجوبه بوطي دبر المرأة قال به بوطي دبر الغلام بل ربما يقال ان اعتماده على الاجماع البسيط ايضا نظرا الى عدم الاعتداد بمخالفة داود ونظرائه من اهل الخلاف في انعقاد الاجماع الكاشف عن راي المعصوم وانما الاعتماد باقوال من عداهم وقد نص في عبارته المتقدمة باجماعهم على وجوب الغسل بالوطي من الموضع المكروه من الذكر والانثى وكيف كان فما ادعاه من الاجماع بسيطا كان ام مركبا لم يثبت ولذا تردد المصنف فيه في النافع واختار العدم في ظاهر المتن وصريح المحكي عن المعتبر وما يقال من انه اذا كان ناقل الاجماع مثل المرتضى والحلي يجب تصديقه ما لم يثبت خلافه ولا يجوز رد قوله بعدم الثبوت مدفوع بان غاية ما يمكن دعويه انما هو حجية قول العادل ومطلق الثقة فيما يخبر عن حس او حدس ملزوم لامر حسي كالاخبار بالعدالة والفسق والشجاعة من الملكات المنكشفة من آثارها واما اخباره في الحدسيات المستندة الى اجتهاده فليس بحجة قطعا والا لوجب تصديق جل من فقهائنا الاخباريين الذين يدعون القطع بصدور جميع ما يفتون به عن الامام ع فيكون قولهم حجة في جميع فتاويهم وهو بديهي الفساد ومن المعلوم ان الاجماع انما يكون حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم ع والعادة قاضية بان ناقل الاجماع لا ينقله الا عن حدس واجتهاد ومستند حدسه بمقتضى ظاهر عبارته بل صريح العبارة المتقدمة عن السيد ليس الا استكشاف قول الامام ع من اتفاق ساير العلماء واتفاق جميع العلماء على حكم تعبدي من صدر الاسلام وان كان عادة موجبا للقطع بموافقة المعصوم ووصول الحكم اليهم يدا بيد واطلاعهم على دليل معتبر الا ان الاطلاع على ذلك ايضا بطريق الحس ممتنع وما يمكن الاطلاع عليه حسا لا يستلزم القطع بموافقة الامام عادة وان كان ربما يحصل القطع بالموافقة من كثرة التتبع ولكنه ليس حصول القطع ملزوما عاديا حتى يكون اخبار العادل بموافقة الامام نظير الاخبار بالعدالة والشجاعة والحاصل ان اخباره بقول الامام ع وكذا باتفاق جميع العلماء بحسب العادة لا يكون الا حدسيا مبنيا على اجتهادات الناقل وقد عرفت انه لا دليل على حجية هذا النحو من الاخبار بل الادلة قاضية بعدمها نعم اخبار السيد والحلي بالاجماع واشتهار القول بوجوب الغسل بين العلماء خلفا عن سلف خصوصا بين القدماء الذين هم اسبق من السيد قده في مثل هذه المسئلة التعبدية يورث الظن القوي بعثورهم على مدرك صحيح او معروفية في عصر الائمة ع بين اصحاب الائمة ع بحيث وصل الى علمائنا يدا بيد فانهم علموا بسبب القرائن ان موضوع الحكم في الاخبار المتقدمة هو مطلق الجماع في الفرج وذكر المرأة فيها لخصوصية المورد ولكنه لا دليل على اعتبار مثل هذا الظن الناشي من الحدس والاجتهاد فالقول بعدم الوجوب اوفق بالقواعد وان كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه وربما يستدل للوجوب

في الاخبار المتقدمة

بالاولوية من وجوب الحد عليه كما استدل بها علي عليه السلام وباطلاق قوله ع ادخله واولجه وغيبة الحشفة واطلاق حسنة الحضرمي المروية في الكافي عن الصادق ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيمة لا ينقيه ماء الدنيا وفي الجميع نظر اما الاولوية فقد عرفت ما فيها في الفرع السابق واما الاخبار فهي باسرها على ما يشهد به مواردها ليست مسوقة الا لبيان وجوب الغسل على الرجل والمرأة عند اجتماعهما وغيبوبة الحشفة فالتسرية منها الى الغلام قياس محض واما الحسنة ففيها اولا انها منصرفة عن الجماع الذي لا يتحقق فيه الانزال لكونه من الافراد النادرة وثانيا ان الجنابة التي لا ينقيها ماء الدنيا غير الجنابة التي هي موضوع مسئلتنا اعني الحالة المانعة من الدخول في العبادات المشروطة بالطهور كيف ولو كان المراد منها تلك الجنابة لدلت الرواية على بطلان الغسل الواقع عقيبها وعدم ترتب الاثر المقصود منه عليه فتامل ولا يجب الغسل بوطي البهيمة في القبل والدبر اذا لم ينزل كما عن المشهور للاصل السالم عن المعارض وقيل يجب بل عن ظاهر صوم المبسوط والعبارة المحكية عن المرتضى دعوى عدم الخلاف فيه واستدل له بجميع الادلة المتقدمة لوجوبه بوطي الغلام عدا حسنة الحضرمي وقد عرفت ما في جميعها من الضعف والله العالم بحقايق احكامه تفريع الغسل من الجنابة وغيرها يجب على الكافر عند حصول سببه مقدمة للواجبات المشروطة بالطهور كما يجب على المسلم لعدم اختصاص احكام الله تعالى فرعية كانت ام اصولية بالمسلمين بل يجب على عامة المكلفين عقلا القيام بوظائف العبودية والايتمار باوامر الله تعالى والانتهاء بنواهيه وكما ان الكفار مكلفون بالاصول كذلك مكلفون بالفروع فيستحق الكافر بترك الواجبات التي اهمها الصلوة وبارتكاب المحرمات كقتل النفس وايذاء المؤمن وشرب الخمر وغيرها عقابا زائدا على ما يستحقه باصل الكفر ولكنه بمقتضى الاخبار الكثيرة المعتبرة لا يقبل الله تعالى منه شيئا ما لم يؤمن بالله ورسوله واوصيائه صلوات الله عليهم اجمعين ولذا قيل بل نسب الى المشهور بل عن بعض دعوى الاجماع عليه انه لا يصح منه شيء من العبادات المشروطة بقصد القربة في حال كفره واستدل له ايضا بانه لا يتاتى منه قصد التقرب وفي الغسل ونحوه ايضا مضافا الى ذلك باشتراطه بطهارة الماء المتعذرة في حقه وقد يناقش في الجميع اما في الاخبار المتظافرة فبان المراد بها على الظاهر عدم كون اعمالهم مقبولة على وجه تؤثر في حصول القرب واستحقاق الاجر والثواب وهذا اخص من الصحة المبحوث عنها التي هي عبارة عن موافقة المأتي به للمأمور به الموجبة لسقوط التكليف واما قصد التقرب فربما يحصل من جملة من اصناف الكفار المعتقدين بالله خصوصا من منتحلي الاسلام الذين انكروا بعض ضروريات الدين كالخوارج والنواصب واما نجاسة الماء فنفرض اغتساله في ماء عاصم ولو قيل بانه يشترط طهارة المحل المتعذرة في حقه قلنا المسلم خلوه عن نجاسة عارضة واما النجاسة الذاتية فاشتراط خلوه عنها اول الكلام فالانصاف ان القول ببطلان عمله على الاطلاق يحتاج الى مزيد تتبع وتامل في الاخبار وفي كلمات الاصحاب ولكنه لا يترتب على تحقيقه ثمرة مهمة واما اصل وجوب الغسل عليه وكذا غيره من التكاليف الواجبة في الشريعة فلا اشكال بل لا خلاف فيه على الظاهر عندنا فانه لم ينقل الخلاف فيه من احد من الخاصة والعامة الا من ابي حنيفة نعم اختار الخلاف صاحب الحدائق وفاقا لما حكاه عن المحدث الكاشاني واستظهره من المحدث الامين الاسترابادي وان كان في ظهور ما حكاه عنه فيما ادعاه تامل وقد اعترض على المشهور بعد اعترافه بعدم نقل الخلاف فيه ممن عدا ابي حنيفة بوجوه من النظر الاول عدم الدليل وهو دليل العدم وفيه بعد الغض عن الاجماع انه يدل عليه في الجملة جملة من آيات الكتاب الدالة على مؤاخذة الكفار بظلمهم وقبائح اعمالهم قال الله تبارك وتعالى فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون فلولا انهم مكلفون بالفروع وكانوا مرفوعي القلم بالنسبة اليها كالبهائم والمجانين وكانت المحرمات والواجبات مباحة في حقهم لما صح مؤاخذتهم ومسئلتهم عن اعمالهم فوجب ان يكون لهم بالنسبة الى اعمالهم تكاليف ولا يلزم على قواعد العدلية ان يكون ما فيه حسن ملزم واجبا عليهم وما فيه قبح ملزم محرما في حقهم ويدل عليه ايضا اما في الاحكام التي يدرك العقل حسنها او قبحها كوجوب رد الوديعة وحرمة اكل مال الغير فالعقل يحكم بعمومها لكل مكلف وعدم اختصاصها بشخص دون شخص وفي معظم الاحكام التوصلية فيستفاد العموم من معلومية كون المقصود من الطلب صرف حصول متعلقه في الخارج من عامة المكلفين وفي الاصول الضرورية مثل الصلوة والصوم والحج والزكوة فيستفاد ذلك من الاخبار المستفيضة الدالة على انها مما افترضه على كافة عباده مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت فداك اخبرني عن الدين الذي افترضه الله على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو فقال ع اعد علي فاعاد عليه فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وصوم شهر رمضان ثم سكت قليلا ثم قال والولاية مرتين الى غير ذلك من الاخبار والامارات التي يستفاد منها استفادة ضرورية ان مثل هذه الفرائض من الامور المهمة المعتبرة في الشريعة وقد اوجبها الشارع على كل من امره بالاسلام ومقتضى وجوب هذه الفرائض على عامة المكلفين وجوب مقدماتها عليهم كالغسل والوضوء وغيرهما كما لا يخفى وملخص الكلام ان من تامل في معظم الاخبار والشواهد العقلية والنقلية لا يكاد يرتاب في ان

الاحكام المقررة فى شريعة خاتم النبيين صلى الله عليه وآله مما احب الله تعالى ان يتادب بها كافة عباده المكلفين ولا يرضى لاحد ان يتعدى عنها فلو فرض ظهور بعض الاخبار فى ما ينافى ذلك لتعين تأويله هذا مع انه يستفاد عموم الحكم فى كثير من الاحكام من اطلاقات ادلتها حيث لم يقيد الاوامر والنواهى الواردة فيها بالاسلام حتى يكون الاسلام قيدا لطلبها نعم لو احتمل فى شئ من الواجبات ان يكون للاسلام مدخلية فيما يتضمنه من الحسن والطلب كما فى وجوب حفظ الفرج عن النظر لو احتمل كونه لشرافة الاسلام ولم يفهم من دليله عموم لا يتجه فيه ما ذكره صاحب الحدائق ولكنه فرض نادر ينصرف عنه كلمات الاعلام هذا كله بالنسبة الى الاحكام الاولية واما الواجبات التعبدية التى شرعت تداركا للمافات فيما سلف كالقضاء والكفارة فيمكن منع كونهم مكلفين بها لان صحتها مشروطة بالاسلام وهو يجب ما قبله فكيف يؤمر بها مع توقفها على ما يقتضى عدمها فتأمل الثانى من وجوه النظر ما ادعاه من دلالة الاخبار الكثيرة على توقف التكليف على الاسلام منها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام فانه قال بعد ان سئل عن وجوب معرفة الامام على من لم يؤمن بالله ورسوله كيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله قال فان هذه الرواية صريحة الدلالة على خلاف ما ذكره فانه متى لم يجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله فبطريق اولى لا يجب معرفة سائر الفروع التى هى متلقاة من الامام وفيه ان المنفى فى الصحيحة انما هو وجوب تحصيل معرفة الامام على من لم يعرف الله ورسوله فى حال جهله بالله والرسول وهو محال كما يدل عليه تعجب الامام ولا يدعيه احد من العدلية وانما المدعى انه يجب على من لا يعرف الله ورسوله ان يعرف الله ومن هو منصوب من قبله تعالى فى تبليغ احكامه ويجب عليه ان يطيعه فى جميع اوامره ونواهيه وهذا من المستقلات العقلية التى لا تقبل التخصيص و موضوع الوجوب بنظر العقل ليس الا نفس المكلف وقد حمل وجوب معرفة النبى والامام فى الاخبار المتواترة على اشخاص المكلفين ولم يؤخذ وصف الاسلام فى شئ منها قيدا لوجوب معرفة الامام كما لا يخفى على من راجعها وقد نستشهد على ما ادعاه بروايات اخر يجب على تقدير تسليم ظهورها فى مدعاه صرفها عن ظاهرها لانه يدفع بالقاطع الثالث لزوم تكليف ما لا يطاق فان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تصورا او تصديقا تكليف بغير المقدور وفيه اولا النقض بتكليفه بالاسلام فانه جاهل به تصديقا وحله انه ان اريد من قبح تكليف الجاهل قبح توجيه الخطاب اليه والطلب منه ففيه ان الخطاب اولا وبالذات انما يوجه الى الجاهل فان علم منه تكليفه تفصيلا او اجمالا لا يتنجز الطلب فى حقه ويجب عليه الخروج من عهدته عقلا والا فهو معذور ما لم يكن مقصرا فلا يعقل ان يكون توجيه الخطاب اليه مشروطا بعلمه وان اريد قبح تنجزه عليه بمعنى مؤاخذته على مخالفة ما امر به ولو لم يعلم حكمه من الخطاب او لم يصله الخطاب الموجه اليه ففيه انه انما يقبح بالنسبة الى القاصر دون المقصر الذى يجب عليه الفحص والسؤال ولذا لم يقل احد بمعذورية الجاهل بالاحكام الشرعية اذا عمل بالبراءة قبل الفحص عن الطرق الشرعية نعم ههنا كلام وهو ان الجاهل المقصر اذا غفل ووقع فى مخالفة الواقعيات فى زمان غفلته هل يعاقب لاجل مخالفته للاحكام الواقعية كما عن المشهور او بسبب تركه للتعلم حين التفاته الى الحكم وتردده كما عن الاردبيلى وصاحب المدارك قده وهذا اجنبى عما نحن فيه لان المقصود اثبات مشاركة الكفار مع المسلمين فى الاحكام الواقعية واستحقاقهم للعقاب بمخالفتها فى الجملة واما تعيين ما هو سبب للاستحقاق بالنسبة الى ما يصدر منهم فى زمان غفلتهم فليطلب فى مقام بيانه وقد تقرر فى محله ان الاقوى ما عليه المشهور وسيأتى بعض الكلام فيه فى المرتد الفطرى ان شاء الله وربما يتوهم استحالة تكليف الكافر بالعبادات لعدم صحتها منه وفيه ان الممتنع انما هو امره بايجادها صحيحة فى حال كفره ولا يدعيه احد وانما المدعى انه يجب عليه فى حال كفره ان يوجدها صحيحة كما انه يجب على المحدث بعد دخول الوقت ان يصلى صلوة صحيحة ولا استحالة فيه كما هو ظاهر الرابع الاخبار الدالة على طلب العلم كقوله عم طلب العلم فريضة على كل مسلم فان موردها المسلم دون مجرد العاقل البالغ وفيه ما لا يخفى الخامس انه لم يعلم ان النبى صم امر احدا ممن اسلم بالغسل من الجنابة بعد الاسلام مع انه قلما ينفك احدهم من الجنابة فى تلك الازمنة المتطاولة ولو امر بذلك لنقل وفيه بعد توجيه الاستدلال بان عدم وجوب الغسل عليه بعد ان اسلم للصلوات الآتية كاشف عن عدم كون جنابته مؤثرة فى وجوب الغسل عليه فى حال كفره والا لبقى اثرها بعد الاسلام يتوجه عليه بعد تسليم الملازمة انه لو تم لجرى مثله بالنسبة الى الوضوء وتطهير ثيابه وبدنه عن النجاسة الخارجية التى لا ينفك عادة ما يستعمله الكافر عنها بل جرى مثله بالنسبة الى سائر الفروع كالصلوة ونحوها وحله ان كل من يسلم يحكم عقله بديهة بانه يجب عليه ان يتعلم احكام المسلمين والعمل بها فاذا رجع الى المعلم يرشده الى شرايع الاسلام ويعرفه احكام صلوته وصومه ويبين له انه ان كان جنبا فليطهر والا فليتوضأ وليغسل ثوبه وبدنه عن النجاسات عند الصلوة واوانيه عند الاستعمال فيما هو مشروط بطهارتها الى غير ذلك مما هو مقرر فى شريعة الاسلام ولا يحتاج امره بهذه الامور مفصلا عند اسلامه كما هو ظاهر هذا مع انه روى امر النبى صلى الله عليه وآله

بالغسل بعض من اسلم عند ارادة اسلامه بل ربما يظهر من بعض الاخبار ان الغسل عند ارادة الاسلام كان معروفا عندهم فلعله كان هذا الغسل كغسل الجنابة مجزيا عن كل غسل وان كان اثباته محتاجا الى الدليل والله العالم السادس اختصاص الخطاب القرآنى بالذين آمنوا وورود يا ايها الناس فى بعض وهو الاقل يحمل على المؤمنين حملا للمطلق على المقيد والعام على الخاص كما هو القاعدة المسلمة بينهم اقول ان هذا النحو من التقييد والحمل منه لعجيب فقد اتضح لك ان الكافر مكلف بالغسل ولكنه لا يصح منه فى حال كفره فاذا اسلم وجب عليه الغسل لصلوته ونحوها وصح منه كما هو ظاهر بل لا ينبغى الارتياب فى وجوب الغسل عليه بعد ان اسلم وان لم نقل بكونه مكلفا به حال كفره اذ غايته انه يكون كالنائم والمغمى عليه وغيرهما ممن لا يكون مكلفا حين حدوث سبب الجنابة ولكنه يندرج فى موضوع الخطاب بعد اجتماع شرائط التكليف فيعمه قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله عليه السلام اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور ولا ينافى ذلك ما ورد من ان الاسلام يجب ما قبله لان وجوب الغسل لصلوته بعد ان اسلم من الامور اللاحقة فلا يجبه الاسلام وحدوث سببه قبله لا يجدى لان الاسلام انما يجب الافعال والتروك الصادرة منه فى زمان كفره فى معصية الله تعالى كان لم تكن لا ان الاشياء الصادرة منه حال كفره يرتفع آثارها الوضعية خصوصا اذا لم يكن صدورها على وجه محرم كما لو بال او احتلم فانه كما لا يرتفع نجاسة ثوبه وبدنه الملوث بهما بسبب الاسلام كذلك لا ترتفع الحالة المانعة من الصلوة الحادثة بسببهما خصوصا لو لم نقل بان الآثار الوضعية من المجعولات الشرعية كما هو التحقيق وانما هى امور واقعية كشف عنها الشارع او انتزاعية من الاحكام التكليفية فكون من خرج منه المنى جنبا معناه انه يجب عليه الغسل عند وجوب الصلوة ونحوها وكيف كان فلا مجال لتوهم ارتفاع الحدث بالاسلام كما لا يتوهم ذلك بالنسبة الى التوبة التى ورد فيها ايضا انها تجب ما قبلها ولو اغتسل بعد ان اسلم او توضأ او تيمم ثم ارتد لم ينتقض طهارته ثم ان عاد قبل حدوث شئ من النواقض جاز له فعل ما هو مشروط بالطهور بلا اشكال ولا خلاف ظاهرا فيما عدا التيمم لانحصار النواقض فيما عداه واما التيمم فعن المنتهى انه ينتقض بالارتداد لان الغرض منه الاباحة وقد ارتفعت وفيه ان الارتداد كنجاسة البدن بعد التيمم مانع من تأثير التيمم فعلا فيما يقتضيه فاذا ارتفع المانع اثر المقتضى اثره والحاصل ان عدم جواز الدخول فى الصلوة اعم من انتقاض التيمم فليستصحب اثره فالاصح ان التيمم ايضا لا يبطل كالغسل والوضوء والله العالم ولو ارتد عن فطرة فان بنينا على قبول توبته ولو باطنا وكونه مكلفا باحكام المسلمين فيما بينه وبين الله تعـ فحكمه حكم الملى وان قلنا بعدم قبول توبته لا ظاهرا ولا باطنا فلا مجال للبحث عن انتقاض غسله ووضوئه لخروجه عن زمرة المكلفين بالعبادات التى يتوقف صحتها على الاسلام حيث امتنع منه فلا يصح تكليفه بها لان القدرة على الامتثال شرط فى صحة التكليف فالقول من ان الكفار مكلفون بالفروع فى حال كفرهم انما هو فيما امكنهم الخروج من عهدتها لا فى مثل الفرض الذى تعذر صدورها منه وكونها مقدورة له قبل ارتداده لا يصحح بقاء التكليف بعد ان ارتد وتعذر منه صدور الفعل لان قبح تكليف العاجز لا يقبل التخصيص نعم قدرته السابقة تصحح تكليفه فى زمان القدرة بايجاد العبادات المشروطة بالاسلام فى اوقاتها ويحسن عقابه على ما يصدر منه من مخالفتها فى زمان ارتداده لا انها تصحح بقاء الطلب وجواز التكليف بعد ان تعذر وما شاع فى الالسن من ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار حتى تشبث به بعض لاثبات تكليف العاجز فيما نحن فيه ونظائره ففيه انه ان اريد به عدم منافاة الامتناع المسبب عن اختيار المكلف للاختيار الفعلى الذى هو شرط لجواز التكليف وحسن الطلب عقلا فهو مما قضت ضرورة وان اريد عدم منافاته لاتصاف الفعل الصادر منه اضطرارا بكونه فعلا اختياريا له قابلا للاتصاف بالحسن والقبح وتعلق الامر والنهى به فى الجملة فهو حق لا محيص عنه اذ يكفى فى اختيارية الفعل واتصافه بالحسن والقبح وصحة تعلق الطلب به فعلا او تركا قدرته عليه فى الجملة ولا يشترط بقاء القدرة الى زمان حصول الفعل كما هو الشأن فى التكليف بالحج ونحوه ولكنه انما يقتضى هذا النحو من القدرة جواز التكليف بالفعل فى زمان استطاعته واما بعد ان صيره ممتنعا على نفسه بان تخلف عن الرفقة فقد انقطع الخطاب وارتفع التكليف واندرج المكلف فى الموضوع الذى استقل العقل بقبح توجيه الطلب اليه فكما ان التكليف يرتفع بالعصيان كذلك يرتفع بالامتناع لكن اذا كان الامتناع اختياريا للمكلف يكون المخالفة المسببة عنه مخالفة اختيارية فيعاقب عليها وهل يستحق العقاب من حين ترك المقدمة او فى زمان حصول المعصية وجهان اوجههما الثانى كما عن المشهور واختار شيخ مشايخنا المرتضى الاول نظرا الى انه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة فى حسن العقاب بعد انقطاع التكليف و صيرورة الفعل مستحيل الوقوع لاجل ترك المقدمة واستشهد لذلك بشهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهما لا يصيب زيدا ولا يقتله الا بعد مدة بمجرد الرمى وفيه انه لا يعقل ان يتقدم عقاب المخالفة على نفسها لان المعلول لا يتقدم على علته وان ابيت الا عن ذلك فليلتزم بان علة الاستحقاق انما هى ترك المقدمة الذى هو سبب لترك ذيها لا ترك ذى المقدمة من حيث هو غاية الامر ان حكمهم بسببيته ترتب ترك ذيها عليه وهذا هو القول بالعقاب على ترك المقدمة وقد تقرر فى محله واما الاستشهاد له بمذمة العقلاء قاطبة واتفاقهم بحسن المؤاخذة فى المثال ففيه ان مذمة العقلاء ومؤاخذتهم انما هى على تجريه وايجاده سبب القتل ولذا يذمونه بعد ان عرفوا ذلك

من نيّة وان اخطأ سهمه نعم وبما يذمّونه ويلومونه على ايجاده سبب استحقاق عقوبة القتل عند حصوله لا انّهم يعاقبون عقوبة القتل بمجرّد
حصول السبب كيف مع انّ القصاص واخذ الدية التي هي عقوبة القتل قبل حصوله من المستنكرات لدى العقلاء بحيث صار مثلا ثمّ انّه
ربما يستشكل في صحّة عقاب تارك المقدّمة بالنسبة الى التكاليف الموقّتة التي لم تحضر اوقاتها ولكنّك عرفت حلّه في صدر الكتاب عند البحث في وجوب
الغسل لصوم اليوم فراجع ولو اغتسل المخالف غسلا صحيحا على وفق مذهبه ثمّ استبصر لا يعيد غسله للنصّ والاجماع انّه لا يعيد شيئا من
عباداته ما عدا الزكوة وربما يتأمّل في شمولهما للطهارات نظرا الى انّها ليست من العبادات المحضة وانّما يدور وجوبها مدار بقاء الحدث وهو
لا يرتفع الّا بالغسل او الوضوء الصحيح المتعذّر حصوله منه بناء على اشتراط صحّة عباداته بالايمان كما ادّعى عليه الاجماع والنصوص المتواترة وفيه
اذا اخلّ بما يراه من الشرائط كاغتساله بعكس الترتيب او بالمائع المضاف كالنبيذ ونحوه فانّ وجوب غسله بعد استبصاره ليس لكونه اعادة لما
مضى حتّى ينافيه النصّ والاجماع على عدم اعادة عباداته بل لكون الطهارة من الحدث شرطا للصلوة فيما بعد فرفع حدثه بالغسل بالنبيذ
ليس الّا كتطهير ثوبه المتنجّس من جلد الميتة بالدباغة فما دلّ على صحّة عباداته السابقة من الصلوة والصوم ونحوهما لا يدلّ على كون ثوبه الذي
صلّى فيه طاهرا او حدثه مرتفعا حتّى لا يحتاج الى الاعادة لما يستقبل ويمكن التفصيل بين ما لو كان البطلان ناشئا من عدم الايمان او من
الاخلال بسائر الشرائط فلا نعيد في الاوّل ونعيد في الثاني بدعوى انّه يستفاد من النصّ والاجماع الدالّين على عدم اعادة عباداته
ولو مع بقاء الوقت كون ايمانه اللاحق كاجازة الفضولي مصحّحا لاعماله السابقة المشروطة بالايمان فتكون شرطيّة الايمان للاعمال كشرطيّة
طيب نفس المالك لمضيّ التصرّفات الواقعة في ملكه فليتأمّل **فرع** لو جامع الصبيّ ثمّ اغتسل قبل بلوغه فان قلنا بشرعيّة عباداته كما هو الاظهر
لا يعيد والّا اعاده بعد البلوغ لاطلاق سببيّة التقاء الختانين لوجوب الغسل وعموم قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطّهروا وعدم شموله له قبل
البلوغ غير ضائر فانّه يندرج في موضوع الحكم بعد ان بلغ وهو جنب كما لو اجنب في نومه فانّه يعمّه الخطاب بالغسل بعد انتباهه وامّا الحكم فيحرم على
الجنب قراءة كلّ واحدة من سور العزائم الاربع وهي سورة اقرأ وسورة النجم وسورة حم السجدة وسورة السجدة الواقعة عقيب سورة لقمان ولعلّه لعدم معروفيّة هذه السورة
باسم مخصوص اشتهر التعبير عنها بين علمائنا بسجدة لقمان وفي الحدائق نسبه الى غفلتهم وهو بعيد وكيف كان فلا اشتباه في المراد كما انّه لا اختفاء
في اصل الحكم بل لا خلاف فيه وعن غير واحد دعوى الاجماع عليه وعن المصنّف في المعتبر انّه قال يجوز للجنب والحائض ان يقرءا ما شاءا من القران الّا سور
العزائم الاربع وهي اقرأ باسم ربّك والنجم وتنزيل السجدة وحم السجدة وروى ذلك البزنطي في جامعه عن المثنّى عن الحسن الصيقل عن ابي عبد الله ع
وهو مذهب فقهائنا اجمع انتهى ولكنّه عبّر كثير من الاصحاب عنها بلفظ العزائم من دون ذكر لفظ السورة ولذا احتمل بعض ارادتهم خصوص آي السجدة
والظاهر انّ مرادهم من العزائم مجموع السور كما يدلّ عليه بعض القرائن المنقولة عن كلماتهم ويؤيّده دعوى الاجماع عليه عن غير واحد من الاساطين
كالمصنّف والعلّامة والشهيد ونظرائهم ممّن يبعد ان يشتبه عليه مراد الاصحاب وفي المدارك انّ الاصحاب قاطعون بتحريم السور كلّها ونقلوا
عليه الاجماع وكيف كان يدلّ عليه مضافا الى ما رواه المصنّف عن البزنطي المعتضد بفتوى الاصحاب ونقل اجماعهم موثّقة زرارة عن ابي جعفر ع
في حديث قال قلت له الحائض والجنب هل يقرءان من القران شيئا قال نعم ما شاءا الّا السجدة ويذكران الله على كلّ حال وعن حمّاد بن عيسى مثله
وعن محمّد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرءان من القران ما شاءا الّا السجدة ونوقش في دلالتهما
باحتمال ان يكون المراد من السجدة خصوص آياتها واحتمال ارادة السور المشتملة على الامر بالسجدة وان كان قريبا خصوصا بالنظر الى اسامي السور
القرانيّة كالبقرة وآل عمران ولقمان وغيرها ولكنّه ليس بحيث يحمل عليه اللفظ في مقابل الاصل والعمومات ولذا تردّد بعض المتأخّرين بل قوّى
بعض اختصاص الحرمة بقراءة الآيات دون مطلق السور ويدفعها استثناء سور العزائم باساميها فيما رواه المصنّف عن جامع البزنطي فانّه مع
اعتضاده بفتاوى الاصحاب ونقل اجماعهم قرينة لتعيين المراد من هاتين الروايتين كما انّه بنفسه دليل لاثبات المطلوب وعن الفقه الرضوي ما هو
بمضمونه فالقول بالاختصاص نظرا الى ما عرفت ضعيف ثمّ انّ مقتضى اطلاق النصوص والفتاوي ومعاقد اجماعاتهم بل تصريحات جملة منهم عدم الفرق
بين قراءة مجموع السورة وقراءة بعضها حتّى البسملة والكلمات المفردة والآيات المشتركة اذا نوى بها احدها دون ما اذا لم ينو لا عينها ح عمّا
هو موضوع الحكم فلا يعمّه الحرمة وامّا الآيات المختصّة فلا تحتاج الى النيّة لانّ تعيّنها الواقعي يكفي في حرمة قرائتها وهل قراءة البسملة والآيات المشتركة
في المصحف ونحوه بمنزلة النيّة ولو لم يقصد الّا قراءة خصوص البسملة وجهان اظهرهما ذلك لانّ كتابتها جزء من السورة يعيّنها في الجزئيّة فقرائتها
ليست الّا قراءة ما هو الجزء من السورة وكونها مشتركة في حدّ ذاتها لا يجدي بعد ان تعلّق القصد بقراءة المكتوب نعم لو قصد من لفظه
الاتيان بما ينطبق على المكتوب من دون ان ينوي قرائته كما لو قال مثلا بسم الله يكتب هكذا فلا بأس به كما هو ظاهر وكيف كان فقد نوقش
بعد الغضّ عن الاجماع في استفادة عموم الحكم من اطلاق الاخبار بدعوى انّ المتبادر من النهي عن قراءة السورة قراءة مجموعها لانّ السورة اسم
للمجموع فلا يستفاد منه حرمة قراءة البعض وفيه انّ المتبادر من النهي عن قراءة السورة كقراءة القران انّما هو قراءة ابعاضها كلّا او بعضا بل

المتبادر من النهي المتعلّق بالافعال المركّبة خصوصا التدريجيّة منها كالجلوس في المسجد يوم الجمعة واستماع الخطبة التي يقرئها الامام وقراءة المكتوب
الذي ارسله الى فلان وكتابة الكاغذ الموجود واكل الطعام الموضوع بين يديه الى غير ذلك من الامثلة انّما هو حرمة ابعاضها بحيث يكون
كلّ بعض في حدّ ذاته موضوعا للحرمة الّا ان يدلّ قرينة خارجيّة على ارادة المجموع من حيث المجموع ويؤيّده فهم جلّ العلماء من اخبار الباب
ذلك وربما نوقش في دلالة الاخبار على الحرمة بانّ قراءة القران مستحبّ فاستثناء سور العزائم منها لا يدلّ الّا على عدم استحبابها الآخر فيها
وفيه انّ المسئول عنه في الروايات انّما هو جواز قراءة القران في مقابل المنع منها وامّا استحبابها فانّما هو من لوازم مشروعيّتها اذا تحقّقت
في الخارج قربة الى الله تعالى وامّا لو تحقّقت بدونها فهي من الافعال المباحة فاستثناء السجدة من مطلق القراءة معناه المنع منها كما هو
ظاهر ومن جملة احكامه انّه يحرم عليه مسّ كتابة القران بلا خلاف فيه ظاهرا قال في الحدائق والظاهر انّه اجماعيّ كما نقله غير واحد من معتمدي
الاصحاب بل في المعتبر والمنتهى انّه اجماع علماء الاسلام وعن العلّامة في النهاية انّه لا خلاف ههنا في تحريم المسّ وان وقع الخلاف في الحدث
الاصغر وفي الذكرى عن ابن الجنيد القول بالكراهة وذكر انّه كثيرا ما يطلق الكراهة ويريد التحريم فينبغي ان يحمل كلامه عليه وهو جيّد فانّ
اطلاق الكراهة على الحرمة في كلام المتقدّمين كما في الاخبار شايع وامّا نقل ذلك من المبسوط كما في المدارك فقد ردّه جمع ممّن تاخّر عنه
بانّه سهو فانّه انّما صرّح بذلك في الحدث الاصغر وامّا الاكبر فقد صرّح فيه بالتحريم انتهى ويدلّ عليه مضافا الى الاجماع ظاهر الكتاب و
السنّة المستفيضة التي تقدّم بعضها في حرمة المسّ مع الحدث الاصغر كما تقدّم جملة من الابحاث المتعلّقة بالمقام فراجع او مسّ شيء عليه
اسم الله سبحانه وتعالى بلا نقل خلاف معتدّ به فيه بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه وعن نهاية الاحكام نفي الخلاف فيه وعن المنتهى وغيره
نسبته الى الاصحاب ويدلّ عليه موثّقة عمّار عن الصادق ع قال لا يمسّ الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله ويؤيّده حسنة داود بن فرقد عن
ابي عبد الله ع قال سألته عن التعويذ يعلّق على الحائض قال نعم لا بأس قال وقال تقرئه وتكتبه ولا تصيبه يدها وفي رواية اخرى عنه عن رجل
عن ابي عبد الله عليه السلام مثلها الّا انّه قال فيها تقرئه وتكتبه ولا تمسّه والظاهر انّ النهي عن مسّه انّما هو لما فيه من اسم الله تعالى او الآيات القرانيّة
والروايتان وان كانتا في الحائض الّا انّهما مؤيّدتان للمطلوب لاشتراك الجنب والحائض في كثير من الاحكام ويؤيّده ايضا انّه هو المناسب
للتعظيم بل لا يبعد دعوى كون مسّ الجنب والحائض بنظر اهل الشرع توهينا وربما يستدلّ له بفحوى النهي عن مسّ كتابة القران في ظاهر الآية
والاخبار المستفيضة كما مرّ توجيهه عند التكلّم في حرمة المسّ مع الحدث الاصغر فراجع ثمّ انّ المتبادر من النهي عن مسّ دينار او درهم عليه
اسم الله تعالى انّما هو حرمة مسّ الموضع الذي عليه الاسم لا مطلقا كما انّ المتبادر من عبارة المتن ونحوه ايضا ذلك ولذا عبّروا بها مع انّ
المقصود منها بيان حرمة مسّ نفس الاسم كما يفصح عن ذلك تعبير المصنّف في محكيّ المعتبر بقوله ويحرم مسّ اسم الله سبحانه وتع ولو كان على درهم
او دنانير او غيرهما فلا يحرم مسّ الموضع الخالي عن الاسم وعليه يحمل رواية ابي الربيع عن الصادق ع في الجنب يمسّ الدراهم وفيها اسم الله تعالى
واسم الرسول قال لا بأس به ربما فعلت ذلك وموثّقة اسحق بن عمّار عن ابي ابرهيم ع قال سألته عن الجنب والطامث يمسّان بايديهما الدراهم البيض
قال لا بأس ورواية محمّد بن مسلم المحكيّة عن جامع البزنطي عن الباقر عليه السلم قال سألته هل يمسّ الرجل الدرهم الابيض وهو جنب فقال اي والله
انّي لاوتى بالدرهم فآخذه وانّي لجنب وما سمعت احدا يكره من ذلك شيئا الّا انّ عبد الله بن محمّد كان يعيبهم عيبا شديدا يقول جعلوا سورة من
القران في الدراهم فيعطي الزانية وفي الخمر ويوضع على لحم الخنزير ويحتمل قويّا صدور هذه الاخبار تقيّة كما يشعر بها الرواية الاخيرة ويؤيّدها
ما قيل من اختصاص القول بحرمة مسّ كتابة القران بالاماميّة وعدم معروفيّتها عند العامّة وان كان فيه نظر نظرا الى ما عن المعتبر والمنتهى من
دعوى اجماع المسلمين عليها وكذا يؤيّده كون النهي عن مسّ الدراهم بمنزلة التعريض على سلاطينهم هذا مع انّ مقتضى ظاهر هذه الرواية جواز
مسّ كتابة القران وقد عرفت مخالفته لظاهر النصّ والاجماع وحكي عن بعض القول بجواز المسّ في خصوص الدرهم للروايات المتقدّمة وهو
ضعيف واضعف منه ما يظهر من بعض من الحكم بالكراهة مطلقا نظرا الى قصور مستند المانعين وضعف سند الموثّقة التي هي عمدة ادلّتهم
هذا مع معارضتها بالاخبار المتقدّمة الدالّة بظاهرها على الجواز فيجمع بين الاخبار بحمل النهي على الكراهة ولا يخفى عليك انّه لا مجال
للجمع بين الاخبار بعد الخدشة في اسنادها لولا المسامحة في دليل الكراهة وكيف كان فيتوجّه عليه انّ رواية عمّار في حدّ ذاتها موثّقة هي
حجّة معتبرة وعلى تقدير تسليم ضعف سندها فهو منجبر بعمل الاصحاب ونقل اجماعهم عليه اذ الظاهر انّ عمدة مستند القول بالحرمة التي
نقل عليها الاجماع ليست الّا الموثّقة وامّا الاخبار الدالّة على الجواز فلا يصلح لمعارضتها بعد اعراض الاصحاب عنها وقصور اسانيدها فلا بدّ
من ردّ علمها الى اهله او حملها على بعض جهات التأويل وان بعدت وعلى تقدير صلاحيّتها للمعارضة فالمتعيّن في مثل المقام هو الاخذ بالـ
لترجيح لا الجمع لعرائه عن الشاهد وقد عرفت انّ العمل بالموثّقة ارجح ثمّ انّ مقتضى اطلاق الرواية وغيرها من الادلّة عدم اختصاص الحكم
بلفظة الله بل يعمّ كلّ اسم من اسمائه سبحانه وتعالى المختصّة به تعالى من ايّ لغة كانت وكون المتعارف في ازمنة الائمّة عليهم السلام نقش

لفظ خاص على الدينار والدرهم لا يقتضى قصر الحكم عليه خصوصا مع وضوح مناطه بل المتبادر من اسم الله تعالى فى الرواية ولو لاجل
وضوح المناسبة بين الحكم وموضوعه مطلق ما انبأ عن الذات المقدسة سواء كان بالوضع او بانضمام القيود والقرائن فيعمّ الاوصاف المختصة
والمشتركة بل مطلق الالفاظ العامة وصفا كان ام غيره بشرط احتفافها بما يعيّن ارادة الذات المقدسة منها كالعالم بكل شئ او خالق كل شئ
او يا من كيشبه عليه الاصوات ونحوها واما الالفاظ العامة الغير المحفوفة بالقرائن المعيّنة فلا اشكال فى جواز مسها ما لم يعلم ارادة الكاتب
منها الذات المقدسة واما لو علم ارادته منها ففى مسها اشكال وان كان الاظهر جوازه لان المكتوب فى حد ذاته اعم مما يحرم مسه والقصد
لا يصلح لتعيينه بحيث يصدق عليه انه اسم الله تعالى فهو ليس الا كارادة الله تعالى من لفظ اجنبى ونظيره ما لو كتب بعض اسم الله تعالى
فبدا له فى اتمامه او كتب اسم الله تعالى ثم حرّفه بزيادة او نقصان او حرّفه بحيث يخرج من مصداق كونه اسم الله تعالى فان الاظهر فى جميع
الصور جواز مسه وعن جملة من الاصحاب الحاق اسماء الانبياء والائمة عليهم السلام باسمه تعالى بل عن الغنية ادخالهما فى معقد اجماعه
وعن جامع المقاصد نسبته الى كبراء الاصحاب وعن الطالبية الى الاصحاب وعن بعض الى المشهور وقد عرفت فى مبحث الوضوء انه لا يخلو
عن وجه غير خال عن نظر وعلى تقدير الحرمة فلا اشكال فيما لو اختص الاسم او اشترك ولكنه انضم الى ما يعينه واما لو اشترك ولم يحف
بما يعينه فالاظهر دوران حرمة المس مدار قصد الكاتب والفرق بينه وبين الالفاظ المشتركة الصادقة على الله تعالى وعلى غيره حيث
قوّينا فى تلك المسئلة عدم مدخلية قصد الكاتب فى حرمة المس هو ان صدق الالفاظ العامة كالموجود والعالم والقادر على مصاديقها
من قبيل اطلاق الكلى على الفرد فالمكتوب فى حد ذاته اعم مما قصده الكاتب والقصد لا يجعله اسما لخصوص هذا الفرد حتى يلحقه حكمه
واما اسماء الانبياء والائمة فهى من مقولة الاعلام وصدقها على المصاديق المتكثرة انما هو بالاشتراك لا بالعموم فاذا اراد القائل
من اللفظ المشترك بعض معانيه فلفظه موضوع لنفس ما اراده غاية الامر انه يحتاج الى قرينة معيّنة للمراد وعند فقدها يعرضه الاشتباه والاجمال
لاجل تعدد الوضع لا لعدم انطباق لفظه على ما اراده وهذا بخلاف العام فان دلالته على خصوص بعض مصاديقه ليست بالوضع بل لا بدّ
فيها من ضم قيود تخصص مدلوله على وجه ينطبق على الفرد وعلى تقدير فقدها يكون اللفظ اعم من خصوص هذا الفرد فلا يكون اسما له سواء
قصده اللافظ بالخصوص ام لا فلاحظ وتدبر كى يتضح لك الفرق بين المقامين ولو اشتبه مراد الكاتب جاز المس لاصالة البراءة وان
كان الاحوط تركه بل الاولى الترك مطلقا حتى مع العلم بارادة غيرهم خصوصا لو كان التسمية باسمهم بقصد التشرف واولى بمراعاة
الاحتياط فيما لو جعل اسم الله تعالى اسما لشخص او جزء من اسمه كعبد الله علما بل القول بحرمة المس فى الاخير لا يخلو عن وجه وان كان الاوجه
خلافه والاقوى فى الكتابة بين ان تكون بمداد او بحفر او بتطرير او بغيرها بل المدار على صدق اسم القرآنية واسم الله كيف ما تكون الكتابة
من اى كاتب تكون حتى الريح ونحوها والاستشكال فى تحقق المس اذا كانت الكتابة بالحفر مما لا وجه له بعد مساعدة العرف على اطلاق اسم مس
القرآن على اللوح المنقوش فيه اياته ويحرم على الجنب ايضا الجلوس فى مطلق المساجد بل اللبث فيها مطلقا ولو من غير جلوس بل ولا استقرار
فيعم المشى فى جوانبها من غير مكث ما لم يصدق عليه اسم المرور والاجتياز ويدل عليه قوله تعالى ولا جنبا الا عابرى سبيل بمعونة الاخبار الدالة
على ان المراد منه النهى عن اتيان المساجد جنبا فعن الطبرسى فى مجمع البيان عن ابى جعفر ع فى قوله تعالى ولا جنبا الا عابرى سبيل ان معناه لا تقربوا
مواضع الصلوة من المساجد وانتم جنب الا مجتازين وفى صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان
المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا وعن على بن
ابرهيم انه رواه فى تفسيره مرسلا والخدشة فى دلالة الاية كما عن بعض بعد ورود تفسيرها عن اهل البيت عليهم السلم مما لا وجه لها اللهم الا
ان يراد المناقشة فى دلالتها من حيث هى ويدل عليه مضافا الى الاية والاخبار الواردة فى تفسيرها اخبار كثيرة سيمر عليك بعضها انشاء الله
فما نقل عن سلار من القول بالكراهة ضعيف ولعل مستنده ما يتراءى من ظاهر ما فى عدة من الاخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه واله
انه كره اتيان المساجد جنبا وفيه ان الكراهة الواردة فى الاخبار اعم من الكراهة المصطلحة كما يؤيده ما فى نفس هذه الاخبار من الجمع بين
الاشياء المكروهة والمحرمة كالضحك بين القبور والرفث فى الصوم والمن بعد الصدقة فلا تنافى غيرها مما دل على التحريم من ظاهر الاية
والاخبار المعتبرة المعمول بها وربما يستدل له بصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا الحسن ع عن الجنب ينام فى المسجد فقال يتوضأ ولا بأس ان
ينام فى المسجد ويمرّ فيه فيجمع بين هذه الصحيحة وبين الاخبار الناهية بحملها على الكراهة وفيه انا ان اقتصرنا فى هذه الصحيحة على موردها
فهى اخص مطلقا من سائر الادلة فيجب فى مقام الجمع تخصيصها بها وهو بنائه فى مطلوب سلار وان تخطينا عن موردها واستفدنا منه جواز المكث
مطلقا ولو لغير النوم والمرور فيعارضها ظاهر الاية والاخبار الناهية والجمع الذى يمكن ارتكابه ولا يحتاج الى شاهد خارجى انما هو
تقييد مطلقات الاخبار الناهية بما اذا لم يتوضأ فيجوز له ان يلبث فى المسجد بعد ان توضأ كما نقل القول به عن احمد بن حنبل ولا قائل به

منا هذا مع ان ارتكاب التقييد بالنسبة الى الاية الشريفة وما هو بمنزلتها بمثل هذه الرواية فى حد ذاته مشكل جدا لان ذكر الاغتسال غاية
للنهى يؤكد اطلاقه ويدل على انحصار السبب المبيح بالغسل فلا يساعد العرف على الجمع بينهما بتقييد اطلاق النهى وتنزيل الغاية المذكورة
فى الاية على كونها احد فردى العلة المبيحة الا ترى ان قولنا لا يجوز للجنب ان يدخل فى المسجد حتى يغتسل ويجوز للجنب ان يتوضأ
ويدخل فى المسجد يعد فى العرف منافيا وكيف كان فهذه الرواية بعد اعراض الاصحاب عنها ومخالفتها لظاهر الكتاب والسنة
المستفيضة وموافقتها لمذهب بعض العامة مما يجب رد علمها الى اهله وقد صرح المصنف ره فى محكى المعتبر بعد نقل الرواية بانها متروكة
بين اصحابنا لانها منافية لظاهر التنزيل انتهى نعم يظهر من الصدوق ره العمل بمضمونها حيث قال فيما حكى عنه بعد ان ذكر ان الجنب
والحائض لا يجوز ان يدخلا المسجد الا مجتازين ولا بأس ان يختضب الجنب ويجنب وهو مختضب الى ان قال وينام فى المسجد ويمر فيه
ولكنك خبير بانه لا يخرج الرواية بذلك من الشذوذ بحيث تصلح لتخصيص سائر الادلة التى كادت تكون صريحة فى العموم بل
لا يبعد دعوى القطع بارادة مورد الاجماع اعنى نوم الجنب فى المسجد من بعض هذه الادلة التى ورد فيها النهى عن بيتوتة الجنب فى المسجد
هذا مع ان المحكى عن الصدوق غير منطبق على تمام مدلول الرواية حيث لم يوجب الوضوء فى ظاهر كلامه مع كونه مذكورا فى الرواية فهذا القول
ايضا كسابقه ضعيف والله العالم وقد اشرنا الى ان مقتضى عموم الاية وجملة من الادلة حرمة كون الجنب فى المسجد مطلقا ما لم يصدق عليه اسم
المرور والاجتياز ولكنه حكى عن بعض القول بجواز تردده فى المسجد ماشيا فى جوانبه من غير مكث ولا جلوس والذى يمكن ان يستدل
له فى ذلك امران احدهما دعوى صدق المرور والاجتياز عرفا على مطلق المشى وفيها منع ظاهر ولا اقل من انصراف اطلاق عابرى
سبيل ونحوه عن مثل ذلك وثانيهما الالتزام باختصاص الحرمة بالجلوس دون مطلق الكون كما وقع التعبير به فى جملة من عبائر القوم
ومنشأ توهم الاختصاص تعلق النهى بالجلوس فى مقابل المشى والمرور فى عدة من الاخبار ففى رواية جميل عن الصادق ع قال للجنب ان يمشى
فى المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول ص ورواية محمد بن حمران عن ابى عبد الله ع قال سألته عن الجنب يجلس
فى المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد النبى ص وصحيحة جميل عن ابى عبد الله ع عن الجنب يجلس فى المساجد قال لا ولكن
يمر فيها كلها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول ص وفى رواية ابى حمزة عن ابى جعفر ع ولا بأس ان يمر الجنب فى سائر المساجد ولا يجلس
فى شئ من المساجد الى غير ذلك من الاخبار وفيه ان استثناء المرور بعد النهى عن الجلوس فيما عدا الرواية الاولى من هذه الاخبار دليل
على اختصاص الجواز بالمرور وهو لا يصدق عرفا على مطلق المشى واما الرواية الاولى فان لم نقل بانصراف المشى فيها فى حد ذاتها الى المشى
الذى يتحقق به المرور والاجتياز فلا بد بعد تسليم سندها من صرفها الى ذلك جمعا بينها وبين سائر الادلة لان تقييد المشى بما يتحقق به
المرور والاجتياز اهون من تخصيص العمومات والظاهر عدم صدق المرور والعبور الذى ثبت الرخصة فيه فى النصوص والفتاوى
على الدخول من باب والخروج منه بل يتوقف تحقق عنوانه عرفا على الخروج من باب آخر وعلى تقدير الشك فالمرجع اصالة البراءة لا العمومات
الناهية لان اجمال المخصص يسرى الى عموم العام فلا يجوز التشبث به فى مورد الشك وكون المخصص المجمل مرددا بين الاقل والاكثر انما يجدى
فى الاقتصار على الاقل اذا كان فى كلام منفصل لا فى مثل المقام ويحرم عليه ايضا وضع شئ فيها دون الاخذ منها لصحيحة زرارة ومحمد بن
مسلم عن ابى جعفر ع قالا الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين الى ان قال ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا قال زرارة
قلت فما بالهما يأخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه ويقدران على وضع ما بيدهما فى غيره وصحيحة عبد الله بن
سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان فى المسجد شيئا
وهل يحرم الوضع لذاته او لاجل استلزامه الدخول واللبث فى المسجد ظاهر كلماتهم حيث افردوه بالذكر وجعلوه قسيما للدخول هو الاول
بل عن بعضهم التصريح بذلك والالتزام بحرمة الوضع حتى من خارج المسجد والذى قواه شيخ مشايخنا قده فى جواهره هو الثانى وحكى
التصريح به عن ابن فهد حيث قال ان المراد بالوضع الوضع المستلزم للدخول واللبث لان الرخصة فى الاجتياز خاصة فلا يباح الدخول
لغير غرض الاجتياز انتهى ويظهر ارادة هذا المعنى من كل من استدل له بعموم قوله تعالى ولا جنبا الا عابرى سبيل كالمصنف فى المعتبر و
العلامة فى بعض كتبه على ما حكى عنهما كما لا يخفى وجهه وكيف كان فهذا هو الاقوى لانه هو الذى يسبق الى الذهن من الروايتين اذ المتبادر
من سؤال السائل فى صحيحة ابن سنان انما هو السؤال عن دخوله لان يتناول المتاع فقوله ع نعم يدل على جواز ذلك وقوله ولكن لا يضعان
فى المسجد شيئا معناه بقرينة المقابلة انهما لا يدخلان لان يضعا فيه شيئا وكذا المتبادر من التعليل فى صحيحة زرارة ليس الا ان الضرورة
العرفية اباحت لهما الدخول للاخذ دون الوضع حيث لا ضرورة فيه فلو جعلنا علة لحرمة الوضع وجواز الاخذ فى حد ذاتهما للزم حمل العلة
على التعبد اذ لا نتعقل علية عدم الضرورة لحرمة الوضع اذ كثير من الافعال لا يضطر اليه الجنب لا يحرم عليه وتنزيل العلة على التعبد بعيد

هذا مع ان المناسبة المغروسة فى الذهن توجب انصراف النهى عن الوضع الى ذلك الا ترى هل يتوهم احد من العوام الذين بلغهم حرمة
وضع الجنب شيئاً فى المساجد انه اذا اضطر الجنب الى البقاء فى المسجد و لم يتمكن من التيمم انه لا يجوز له وضع ما معه فيه فالاظهر جواز
الوضع الذى لا يستلزم اللبث المحرم كما لو وضع من خارج المسجد او اجتاز وطرح فيه شيئاً او اضطر الى البقاء ووضع ما معه فيه ومما يؤيد
اناطة الحكم بالدخول لا الوضع وانه لا بأس بالوضع من غير الدخول ما ارسله على بن ابرهيم فى تفسيره عن زرارة عن ابى عبد الله عليه السلم
انه قال يضعان فيه الشئ ولا ياخذان منه فقلت ما بالهما يضعان فيه ولا ياخذان منه فقال لانهما يقدران على وضع الشئ من غير دخول
ولا يقدران على اخذ ما فيه حتى يدخلا لكن هذه الرواية لمعارضتها بالنسبة الى الفقرة الثانية بما هو اقوى منها لا بد من طرحها او حمل النهى عن
الاخذ على الكراهة واما بالنسبة الى الفقرة الاولى فلا معارض لها لان المراد منها الرخصة فى الوضع من غير دخول كما يدل عليه العلة المنصوصة
وهذا مما ينصرف عنه الصحيحتان المتقدمتان كما لا يخفى ثم ان مقتضى اطلاق النص و فتاوى الاصحاب جواز الاخذ من المسجد وان
استلزم اللبث او الجلوس وما يقال من ان الاطلاق مسوق لبيان حكم الاخذ من حيث هو يدفعه مضافاً الى ما عرفت من ان المتبادر
من الروايتين كونهما مسوقتين لجواز الدخول الذى يستلزمه الوضع والاخذ ان الدخول واللبث فى الجملة من مقدماته العادية فلا ينفك
الرخصة فيه عن الاذن فى الدخول واللبث بالمقدار المتعارف اللهم الا ان يدعى ان الغالب المتعارف فى الاخذ هو الدخول والخروج
بسرعة من غير مكث وهو من مصاديق المرور والعبور الذى ثبت الرخصة فيهما واطلاق الروايتين منزل عليه وفيه ان صدق عابرى
سبيل على اغلب مصاديق الاخذ المتعارف وهو ما لو دخل من باب وخرج منه ممنوع ودعوى صدق المرور فى المسجد عليه كما وقع التعبير به
فى غير واحد من الاخبار على تقدير تسليمها غير مجدية لوجوب تقييد المرور على تقدير اعميته من عابرى سبيل بما الا فى عموم الاية لان التقييد
اهون من تخصيص العموم فظهر لك انه كما استثنى العبور والمرور من عمومات الادلة كذلك استثنى منها الدخول للاخذ مطلقاً بمقتضى
اطلاق الروايتين وهل يخص جواز الاخذ كجواز المرور بما عدا المسجدين الا بتنائه ام يعمهما وجهان من اطلاق الروايتين ومن امكان دعوى
سوقهما لبيان حكم ساير المساجد كما يدل عليه الاستثناء فى صدر صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم والله العالم ويحرم على الجنب الجواز ايضاً كما
اللبث فى المسجد الحرام ومسجد النبى ص خاصة للاخبار المعتبرة المستفيضة التى تقدم بعضها (وسيأتى بعض آخر) ولو اجنب فيهما لم يقطعهما الا بالتيمم لصحيحة ابى حمزة
الثمالى عن ابى جعفر ع قال اذا كان الرجل نائماً فى المسجد الحرام او مسجد النبى ص فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر فى المسجد الا متيمماً
ولا بأس ان يمر فى ساير المساجد ولا يجلس فى شئ من المساجد وعن الكافى روايتها عن ابى حمزة بسند فيه رفع ولكنه زاد فيها وكذلك
الحائض اذا اصابها الحيض تفعل ذلك ولا بأس ان يمرا فى ساير المساجد الخ ولا فرق فى وجوب التيمم عليه بين ما لو احتلم او اجنب اختياراً
او اضطراراً كما يدل عليه الصحيحة على ما رواها فى المعتبر بعطف او اصابته جنابة وكذا لا فرق بين عروض الجنابة فى المسجد او فى خارجه
فدخل فيه عصياناً او نسياناً لا لدعوى القطع بعدم الفرق بين افراد الجنابة حتى يمكن المناقشة فيها بل لكون الحكم على طبق القواعد
المقررة فى الشريعة اذ بعد ان ثبت بالاخبار المستفيضة ان هذين المسجدين اعظم حرمة عند الله وان الجواز فيهما كاللبث محرم بحكم العقل
بانه يجب عليه اذا اضطر الى الجواز او المكث فيهما ان يزيل جنابته حقيقة او حكماً والذى يقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الصحيحة انه يجب
عليه الغسل ان تمكن منه ان يغتسل فى المسجد فى زمان يقصر عن زمان الخروج ولا يزيد عن زمان التيمم ولم يترتب على غسله تصرف غير سائغ
كتنجيس المسجد او تخريبه ولو ساوى زمان الغسل زمان الخروج فهو مخير بينهما اذ لم يثبت اهونية احد الامرين من الآخر حتى يترجح لكن لا خير
بان هذين الفرضين متعذر الحصول عادة فعليه ان يتيمم لانه احد الطهورين بشرط ان يقصر زمانه عن زمان الخروج والا يجب عليه
الخروج فوراً ولا يشرع له التيمم لانه بالنسبة الى زمان التيمم معذور فى بقائه جنباً ولا يعقل ان يكون مكلفاً بالطهارة فى هذا الحين
والمفروض انه متمكن من الخروج من المسجد فى زمان معذوريته فلا ضرورة له فى التطهير حتى يشرع فى حقه التيمم ولو قصر زمان التيمم
عن زمان الخروج وتمكن من الاغتسال فى المسجد فى زمان يزيد عن زمان التيمم يجب عليه التيمم لا الغسل لان الغسل يستلزم
زيادة المكث فى المسجد وهى كاصل المكث محرمة فيجب عليه تحصيل الطهارة الترابية لاجل هذه المدة الزائدة التى لا يمكنه تحصيل
الطهارة المائية لاجلها وكونه واجداً للماء حال التيمم غير مجد بعد كون استعماله مستلزماً لارتكاب اللبث المحرم فاذا تيمم فان طال
زمان الخروج عن زمان الغسل فالظاهر انه يجب عليه الغسل تحصيلاً للطهارة المائية للجزء الزائد من الزمان لتمكنه منها فلا اثر لتيممه
الذى ... اليه وكذا يجب عليه ان يغتسل فى المسجد بعد ان تيمم لو اشتغل ذمته بواجب مشروط بالطهور واختص بمكنه من الغسل فى المسجد طال
زمانه من زمن الخروج ام قصر بل يجب عليه فى مثل الفرض ان يدخل فى المسجد متيمماً لو كان فى خارجه ويغتسل فيه لانه بالنسبة الى ما عدا
المكث فى المسجد من الغايات متمكن من الطهارة المائية لان المقدور بالواسطة مقدور فلا يستباح بشئ منها بالتيمم وما يقال من ان

التمكن من الغسل فى المسجد مما يقتضى وجوده عدمه فانه متى ما استبيح بالتيمم المكث للغسل انتقض التيمم للتمكن من الماء ومتى انتقض التيمم
حرم الكون للغسل مغالطة لان التمكن من الماء انما هو بالنسبة الى ساير الغايات واما بالنسبة الى اللبث الواجب عليه مقدمة
لتحصيل الطهارة المائية التى هى شرط فى الصلوة ونحوها من الواجبات فلا وليس مطلق وجدان الماء ناقضاً للتيمم بل بشرط
التمكن من ايجاد الغاية الواجبة عليه بعد انتقاض التيمم متطهراً والا فلا اثر للوجدان بالنسبة الى هذه الغاية التى لا يتمكن من
اتيانها الا مع التيمم نظير من صلى مع التيمم لضيق الوقت فان كونه فى المسجد بمنزلة الصلوة عند الضيق فى عدم التمكن من الاغتسال
له هذا مع ان لنا قلب الدليل حيث ان مقتضاه وجوب الصلوة متيمماً **فنقول** متى جاز له الدخول فى الصلوة متيمماً جاز له الكون
فى المسجد ومتى جاز له الكون فى المسجد لم يجز له الصلوة مع التيمم لتمكنه من الغسل وان قصر زمان الخروج عن زمان الغسل وكان
متمكناً من الغسل فى خارج المسجد يتعين عليه الخروج ولا يجوز الاغتسال فى المسجد لاستلزامه بالنسبة الى الجزء الزائد المكث فى زمان
يتمكن فيه من استعمال الماء وتوهم ان عدم امكان تحصيل الطهارة فى خارج المسجد الا بعد مضى زمان يمكن ان يتحقق فيه الغسل
بالنسبة الى زمان مقدار الاغتسال فى خارج المسجد من اولى الاعذار فيستباح بتيممه اللبث فى المسجد بمقدار زمان الخروج
والاغتسال فى الخارج كما سنشير اليه فى الفرع الآتى فيجوز له الاغتسال فى المسجد ان لم يكن زمانه اطول من مجموع الزمانين
مدفوع بانه بعد التمكن من الاغتسال يرتفع اثر التيمم ولا يشرع التلبس بشئ من الغايات المشروطة بالطهور الا اذا ضاق
وقته فيخرج من فرض التمكن ولو تيمم للخروج وصادف عدم وجدان الماء لا فى المسجد ولا فى خارجه جاز له البقاء لانه يستباح
بالتيمم كالوضوء والغسل جميع غاياته وان لم ينوها كما سيجئ انشاء الله هذا كله هو الذى تقتضيه القواعد اذا عرفت ذلك فنقول على
تعذر الغسل فى المسجدين بعد معروفية طهورية التيمم وبدليته من الغسل بالضرورة من الدين ما نعرض من استفادة الوجوب لا
من الصحيحة المتقدمة للتيمم من حيث هو لا من حيث كونه طهارة اضطرارية بل لا ينسبق الى الذهن من الامر الا الماهية المعهودة التى هى بدل
من الغسل ورافعة لاثر الجنابة عند الضرورة الا ترى انه لو قيل للمسافر الجنب الذى ليس عنده الماء وهو يعلم فى الجملة ان الجنابة مانعة عن
الدخول فى الصلوة وان التيمم طهارة اضطرارية يجب عليك الصلوة مع التيمم لا يخطر بباله اصلاً ان يكون التيمم لذاته شرطاً لصلوة المسافر
الجنب فالقول بوجوب التيمم تعبداً ولو مع امكان الغسل فى زمان لا يزيد عن زمان التيمم نظراً الى اطلاق الرواية ضعيف فى الغاية وامر الحائض
بالتيمم كالجنب فى مرفوعة الكافى لا يمنع من انسباق الماهية المعهودة الى الذهن لا بالنسبة الى الجنب بل بالنسبة الى الحائض ايضاً لان عدم فهم
البدلية عن الغسل بالنسبة الى الحائض مسبب عن العلم بعدم قابلية المحل لان يؤثر الغسل فيه اثره لا لارادة مفهوم آخر من التيمم غير
المفهوم الذى اثره رفع الحدث حكماً على تقدير صلاحية المحل كما يؤيد ذلك ان الذهن لاجل انسه بتلك الماهية ومعهوديتها لديه لا يفهم
من امر الحائض بالتيمم ايضاً الا تأثيره فى حقها خفة الحدث وحصول مرتبة ضعيفة من الطهارة لاجلها يباح الغاية التى امرت بالتيمم لاجلها
ولو لم يكن المسبوق الى الذهن تلك الطبيعة التى علمنا اثرها لما كان لهذه الاستفادة منشأ ولاجل هذه الاستفادة ربما يقوى القول
بصحة التيمم لو تيممت باعتقاد الحيض فانكشف الخلاف وصادف الحاجة اليه لو لم نعتبر فى صحته عدا قصد البدلية ثم ان مقتضى اطلاق الامر
بالتيمم والنهى عن المرور فى المسجد الا متيمماً فى الصحيحة عدم الفرق بين كون زمان الخروج اطول من زمان التيمم او بالعكس ودعوى
انصرافه الى الاول غير مسموعة ولا سبيل لنا الى القطع بكون الخروج فى الفرض الثانى اولى من المكث للتيمم حتى تخصص الصحيحة بالفرض
الاول لان من الجائز ان يكون المكث فى المسجد للتيمم اهون لدى الشارع من السير فى المسجد فلا مقتضى لصرف الصحيحة عن ظاهرها نعم
لو توقف التيمم على مكث زائد على المتعارف او توقف على المرور فى المسجد بمقدار لو سعى بهذا المقدار الى طرف الباب لخرج منه لم يفهم حكمه
من الصحيحة لانصرافها عن مثل الفرضين جزماً فيعمل فيهما على ما يقتضيه القواعد ثم ان مقتضى الجمود على ظاهر النهى عن المرور عدم جواز التشاغل
بالسير ما دام متشاغلاً بالتيمم فضلاً عن وجوبه كما يقتضيه القاعدة اللهم الا ان يقال بجريها مجرى العادة فلا تنافى جواز الاتيان به وهو
آخذ فى السير والله العالم وقد اتضح لك الفرق بين الاستناد الى الصحيحة والاتكال على القاعدة فى حكم بعض الفروع المتقدمة فان
قلنا بان تخصيص المحتلم بالذكر فى الصحيحة انما هو لكون الاحتلام سبباً عادياً للجنابة لا لارادته بالخصوص كما يؤيده مضافاً الى ما عرفته
من رواية المعتبر بعطف اصابته الجنابة على الاحتلام مقابلته بالحائض فى المرفوعة فانها تشعر بارادة مطلق الجنب فحكم الجميع ما عرفت والا
ففى غير مورد النص يجب العمل بما يقتضيه القواعد والله العالم **تنبيه** نقل عن جماعة الحاق الضرائح المقدسة والمشاهد المشرفة
بالمساجد وعن الشهيد انه نقله فى الذكرى عن المفيد فى العزية وابن الجنيد واستحسنه وعن بعضهم نقله عن الشهيد الثانى وعن بعض
المتأخرين من اصحابنا الميل اليه وفى الجواهر انه لا يخلو عن قوة واستدل له بتحقق معنى المسجدية فيها وزيادة للتعظيم وفيه ان الحكم

معلق فى ظواهر الادلة بعنوان المسجدية لا بمعناها من المحتمل ان لا يكون مجرد شرافة المكان وافضلية الصلوة فيه مناطا للحكم حتى يدعى الاشتراك لان من الجائز ان يكون لعنوان المسجدية وكون المكان موضوعا لعبادة الله وتسميته بيته تعالى مدخلية فى الحكم واما التعظيم فلا يجب مراعاته الا اذا استلزم تركه التوهين وكونه كذلك فيما نحن فيه غير مسلم خصوصا اذا تعلق بدخوله فى المشاهد غرض صحيح بل ربما يكون دخوله تعظيما كما لو صادف عليه وقت التشرف ولم يتمكن من التطهير وان كان ترك الدخول فى مثل هذا الفرض ايضا بقصد التعظيم لعله اعظم ولا منافاة بينهما لان اتصاف الفعل بكونه تعظيما من الامور التى تختلف بالقصود وملاحظة الجهات والاحوال والازمنة والامكنة كما لا يخفى واستدل له ايضا بان حرمة الائمة عليهم السلام بعد وفاتهم كحرمتهم احياء وقد ورد النهى عن دخول الجنب بيوتهم فى حال الحيوة فى عدة من الاخبار ففى رواية بكير بن محمد قال خرجنا من المدينة نريد منزل ابى عبد الله عليه السلام فلحقنا ابو بصير خارجا من زقاق وهو جنب ونحن لا نعلم حتى دخلنا على ابى عبد الله ع قال فرفع رأسه الى ابى بصير فقال يا ابا محمد اما تعلم انه لا ينبغى لجنب ان يدخل بيوت الانبياء قال فرجع ابو بصير ودخلنا وفى رواية الارشاد عن ابى بصير قال دخلت المدينة وكانت معى جويرية لى فاصبت منها ثم خرجت الى الحمام فلقيت اصحابنا الشيعة وهم متوجهون الى ابى عبد الله ع فخفت ان يسبقونى ويفوتنى الدخول اليه فمشيت معهم حتى دخلت الدار فلما مثلت بين يدى ابى عبد الله ع نظر الى ثم قال يا ابا بصير اما علمت ان بيوت الانبياء واولاد الانبياء لا يدخلها الجنب فاستحييت فقلت انى لقيت اصحابنا فخشيت ان يفوتنى الدخول معهم ولن اعود الى مثلها وخرجت وفى رواية الحميرى عن ابى بصير قال دخلت على ابى عبد الله ع وانا اريد ان يعطينى من دلالة الامامة مثل ما اعطانى ابو جعفر ع فلما دخلت وكنت جنبا فقال يا ابا محمد ما كان لك فيما كنت فيه شغل تدخل على وانت جنب فقلت ما عملته الا عمدا قال او لم تؤمن قلت بلى ولكن ليطمئن قلبى فقال يا ابا محمد قم فاغتسل فقمت واغتسلت وصرت الى مجلسه وقلت عند ذلك انه امام وعن جابر الجعفى عن على بن الحسين عليهما السلام انه قال اقبل اعرابى الى المدينة فلما قرب المدينة خضخض ودخل على الحسين عليه السلام وهو جنب فقال له يا اعرابى اما تستحيى الله تدخل الى امامك وانت جنب ثم قال انتم معاشر العرب اذا خلوتم خضخضتم الحديث وفى مرسلة بكير قال لقيت ابا بصير المرادى فقال اين تريد قلت اريد مولاك قال انا اتبعك فمضى فدخلنا عليه واحد النظر اليه وقال هكذا تدخل بيوت الانبياء وانت جنب فقال اعوذ بالله من غضب الله وغضبك وقال استغفر الله ولا اعود والانصاف ان استفادة الحرمة من هذه الاخبار مع ما فيها مما يشعر بالكراهة فى غاية الاشكال لامكان دعوى القطع بانه لم يزل يبيت الجنب والحائض من اهل بيتهم ومواليهم والواردين عليهم فى بيوتهم ولم يكونوا يكلفونهم بالخروج او المبادرة الى الغسل او التيمم كيف ولو كان الامر كذلك لشاع الحكم بين مواليهم وصار كالاجل معروفيته من زمن النبى ص الى عصر الصادقين من ضروريات الدين فكيف يخفى على مثل ابى بصير الذى لم يزل يتردد الى بيتهم هذا مع ان الذى يساعده الاعتبار ويؤيده الفاظ الروايات ان هذا الفعل لم يصدر من ابى بصير الا مرة او مرتين مرة للاختبار واخرى مخافة فوت الدخول فمن المحتمل ان لم تكن العبارة الصادرة من الامام ع الا بلفظ لا ينبغى الظاهرة فى الكراهة كما فى الرواية الاولى وعلى تقدير صدوره الفعل مرارا فهو من اقوى الشواهد على الكراهة اذ لو فهم من النهى فى الواقعة الاولى الحرمة لما عاد الى مثلها ابدا بل مقتضى كلامه فى الواقعة التى صدرت منه للاختبار كونه عالما بمرجوحية الفعل وانما صدر منه عمدا تحصيلا لاطمينان القلب الذى لا يحصل الا بالمشاهدة فلو علم حرمة الدخول فى البيت لاختبره بشىء آخر مما يجوز له ارتكابه ولامره الامام ع بالتوبة كما امره بالغسل فتأمل وليس غضب الامام ع على ما يشعر به الرواية الاخيرة دليلا على حرمة الفعل واستحقاق العقاب عليه لامكان ان يكون غضبه لكراهة الفعل ومنافاته لمرتبة ابى بصير الذى لا ينبغى ان يصدر منه ما ينافى الادب ثم لو سلمت دلالتها فغايته مفادها حرمة الدخول فى بيوتهم احتراما كما يشعر به سياق الاخبار ومقتضى اطلاقها بل ظاهر التعبير بقوله هكذا تدخل بيوت الانبياء حرمة الدخول فى بيتهم مطلقا بعد تحقق النسبة سواء كان فى حيوتهم او بعد مماتهم فلا يحتاج الاستدلال الى المقدمة الخارجية من ان حرمتهم بعد مماتهم كحرمتهم احياء ولكنك خبير بان التخطى عن بيوتهم الى قبورهم مع انه لا يصدق عليها البيت عرفا قياس لا نقول به اللهم الا ان يدعى القطع باشتراكهما فيما انيط به الحكم وعهدتها على مدعيه ثم ان شيخنا قده بعد ان استدل فى جواهر بهذه الاخبار لحكم الجنب بالتقريب المتقدم اشكل فى الحاق الحائض به من كونه قياسا ومن اشتراكهما فى غالب الاحكام ويتوجه عليه انه ان كان مناط الحكم ما نتعقله من منافاته للاحترام فلا نرى فرقا من هذه الجهة بين الجنب والحائض وان كان شيئا آخر فلا وجه للتخطى عن مورد النص الى ما لا يتم بيتا فى العرف على سبيل الحقيقة بالنسبة الى الجنب فضلا عن الحائض فتأمل والذى اجده من نفسى ان القول بحرمة دخول الجنب والحائض فى المشاهد المشرفة اهون من الالتزام بحرمة الدخول فى بيتهم حال حيوتهم لان المشاهد من المشاعر العظام التى تشد الرحال للتشرف بها فلا يبعد دعوى كون دخول الجنب والحائض هتكا لحرمتها عند المتشرعة وان كان فى اطلاقها نظر وهذا بخلاف بيوتهم حال حيوتهم فانها لم يعهد كونها من حيث هى فى عصرهم بهذه المكانة من الشرف فى انظار اهل العرف حتى يكون دخول الجنب والحائض فيها هتكا لحرمتها وقد اشرنا فيما سبق ان الاهانة والتعظيم من الامور الاعتبارية التى تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص والازمنة

فيما يكره للجنب من الاكل والشرب

وكيف كان فالاحتياط مما لا ينبغى تركه والله العالم بحقايق احكامه ويكره للجنب امور منها الاكل والشرب على المشهور بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه وعن التذكرة نسبته الى علمائنا وعن ظاهر الصدوق الحرمة لكن عبارته المحكية عنه مشعرة بالكراهة حيث انه بعد ان نفى الجواز علله بخوف البرص وظاهر تعليله كبعض الاخبار الآتية المعللة به ونحوه ارادة الكراهة ويدل عليها رواية السكونى عن الصادق عليه السلام قال لا يذوق الجنب شيئا حتى يغسل يديه ويتمضمض فانه يخاف منه الوضح فى الحدائق الوضح البرص وعن الفقه الرضوى قال اذا اردت ان تأكل على جنابتك فاغسل يديك وتمضمض واستنشق ثم كل واشرب الى ان قال فاذا اكلت وشربت قبل ذلك اخاف عليك البرص وفى رواية الحسن بن زياد عن الصادق ع عن ابائه عن امير المؤمنين عليه السلام فى حديث المناهى قال نهى رسول الله ص عن الاكل على الجنابة وقال انه يورث الفقر وصحيحة عبد الرحمن قال قلت لابى عبد الله ع ايأكل الجنب قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل ولكن ليغسل يده فالوضوء افضل وصحيحة زرارة قال الجنب اذا اراد ان يأكل ويشرب غسل يده وتمضمض وغسل وجهه واكل وشرب وصحيحة الحلبى عن ابى عبد الله ع عن ابيه قال اذا كان الرجل جنبا لم يأكل ولم يشرب حتى يتوضأ ولا بد من حمل النهى فى هذه الصحيحة وكذا عدم جواز الاكل الا بعد غسل اليد والمضمضة والاستنشاق المفهوم من صحيحة زرارة وغيرها على الكراهة جمعا بينها وبين موثقة ابن بكير قال سألت الصادق ع الجنب يأكل ويشرب ويقرأ القرآن قال نعم يأكل ويشرب ويقرأ ما شاء الحديث كما يشهد به الاجماع والاخبار المتقدمة المعللة المشعرة بالكراهة بل الظاهرة فيها كما لا يخفى على المتتبع فى اخبار اهل البيت ع ثم ان مقتضى ظاهر الصحيحة الاخيرة عدم ارتفاع الكراهة الا بالوضوء واجمل وجوه الجمع بينها وبين ما عداها من الاخبار هو القول بان الكراهة لا تزول بالمرة الا بالوضوء ولكنها تخف بغسل اليد والمضمضة وغسل الوجه كما يدل عليه صحيحة زرارة او بغسل اليد والمضمضة فقط كما فى رواية السكونى او مع الاستنشاق كما فى الرضوى او بخصوص غسل اليد كما فى صحيحة عبد الرحمن وقوله ع فى هذه الصحيحة فالوضوء افضل مما يؤيد هذا الجمع فان المتبادر من الامر بالوضوء وغسل اليد فى مثل هذه الموارد انما هو الطلب الشرطى لا الشرعى ومقتضى ظاهر الطلب الشرطى حرمة الاكل والشرب لولا غسل اليد والوضوء وعند قيام القرينة المانعة من ارادة الحرمة يحمل على كراهة الاكل واشتراط زوالها بالفعل المأمور به ومقتضى افضلية الوضوء فى مثل الفرض كونه آكد فى رفع اثر الجنابة اعنى كراهة الاكل لا دفع بقاء الاثر فى الجملة لا مع الوضوء والا لا يعقل الاكدية اللهم الا ان يقال ان الوضوء لذاته مستحب وحيث يحصل غسل اليد فى ضمنه فاختياره فى مقام الامتثال افضل لوقوع امتثال لكلا العنوانين كما يؤيده تفريع الامام ع وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا من ظهور مثل هذه الاوامر فى الطلب الشرطى لا الشرعى ما فى كلام صاحب المدارك حيث زعم انحصار المدرك الصحيح للحكم فيما نحن فيه بصحيحة عبد الرحمن وصحيحة زرارة وانكر دلالتهما على الكراهة وقال مقتضى الاولى استحباب الوضوء لمريد الاكل والشرب او غسل اليد خاصة ومقتضى الثانية الامر بغسل اليد والوجه والمضمضة وليس فيهما دلالة على كراهة الاكل والشرب بدون ذلك انتهى توضيح ما فيه ان المتبادر من قول القائل اذا اراد الجنب ان يأكل ويشرب ليغسل يده ليس الا ان جواز الاكل مشروط بغسل اليد يعنى لا يجوز الاكل بدون الغسل وعند قيام القرينة على عدم ارادة النهى الحقيقى يحمل على الكراهة هذا مع انه قدس سره لم يتعرض لصحيحة الحلبى مع صحتها واشتمالها على لفظ النهى الذى اقرب الى الكراهة ثم ان المحكى عن ظاهر الاصحاب القول بزوال الكراهة بالاشياء المذكورة وقد عرفت ان اقرب المحامل فى مقام الجمع بين الاخبار هو القول بخفتها بما عدا الوضوء من الاشياء المذكورة فى الروايات وهل تخف الكراهة بالمضمضة والاستنشاق من دون غسل اليدين كما فى المتن فيه اشكال لخلو الاخبار عن ذكرهما بالخصوص ولكنه نقل عن ظاهر الغنية دعوى الاجماع عليه وفى كفاية نقل الاجماع فى مثل المقام لاجل المسامحة فى ادلة السنن تأمل بل منع لان زوال الكراهة المحققة او خفتها انما يستكشف بالاوامر الشرعية المتعلقة بهذه الاشياء بعناوينها المخصوصة بها وقد عرفت فى صدر الكتاب عند التعرض لبيان قاعدة التسامح ان اثبات الاستحباب او الكراهة بقاعدة التسامح لا يجدى فى اثبات الآثار الخاصة الثابتة للاشياء بعناوينها الخاصة نعم المسامحة مجدية فى اثبات رجحان ضم الاستنشاق الى المضمضة وغسل اليدين مع خلو الاخبار المعتبرة عن ذكره فان نقل الاجماع واشتمال الرضوى على ذكره يكفى فى اثبات مشروعية ضمه الى الاولين المعلوم تأثيرهما فى الرفع بمقتضى سائر الاخبار المعتبرة والله العالم ومنها قرائة ما زاد على سبع آيات من القرآن من غير العزائم الاربع واما العزائم فيحرم قرائتها مطلقا كما عرفت فيما سبق واما كراهة ما زاد على السبع فالظاهر انها هو القول المشهور بين الاصحاب كما فى الحدائق دعواه وعن ابن براج نفى جواز ما زاد على سبع آيات وعن سلار تحريم القرائة مطلقا وعن بعض الاصحاب ما زاد على سبعين والاقوى ما عليه المشهور اعنى جواز القرائة مطلقا بل عن المرتضى والشيخ والمصنف فى المعتبر دعوى الاجماع عليه للاخبار المعتبرة المستفيضة ففى موثقة ابن بكير قال سألت الصادق عليه السلام عن الجنب يأكل ويشرب ويقرأ القرآن قال نعم يأكل ويشرب ويقرأ ويذكر الله عز وجل ما شاء الا السجدة وصحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الحائض والجنب هل يقرآن من القرآن شيئا قال نعم ما شاء الا السجدة ويذكران الله على كل حال وصحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن من القرآن ما شاء الا السجدة الحديث وعن الشيخ فى الصحيح عن فضيل بن يسار عن الباقر عليه السلام قال لا بأس ان تتلو

الحائض والجنب القران وصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام عن قراءة القران للحائض والجنب والرجل يتغوط فقال يقرؤن ما شاؤا وحسنة
ابرهيم عن زيد الشحام عن ابي عبد الله ع قال يقرء الحائض القران والنفساء والجنب ايضا واما ما رواه الصدوق عن ابي سعيد الخدري في
وصية النبي ص لعلي ع انه قال يا علي من كان جنبا في الفراش مع امرأته فلا يقرء القران فاني اخشى ان تنزل عليهما نار من السماء فتحرقهما فهي
مع ضعف سندها واعراض الاصحاب عنها وكون راويه من العامة مع موافقتها لمذهبهم على ما قيل لا تصلح للاستناد اليها فضلا عن
تخصيص الاخبار الكثيرة المعتبرة بها او جعلها معارضا لها نعم لا بأس بالعمل بها في خصوص موردها وحملها على الكراهة مسامحة في دليلها
بل لا بأس بالقول بالكراهة مطلقا من باب التسامح لرواية السكوني عن الصادق عن ابائه عن علي عليهم السلام قال سبعة لا يقرؤن القران
الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحمام والجنب والنفساء والحائض واما مستند التفصيل بين ما دون السبع وما زاد عليها فما رواه الشيخ
في الموثق عن سماعة قال سألته عن الجنب هل يقرء القران قال ما بينه وبين سبع ايات فيحمل النهي عما زاد على السبع على الكراهة لعدم امكان
تقييد تلك الاخبار المطلقة بمثل هذه الرواية لا للمناقشة في سندها او وهنها باعراض الاصحاب عنها واستفاضة نقل الاجماع على خلافها بل
لعدم امكان تخصيص تلك العمومات التي كادت تكون صريحة في العموم بالسبع وما دونها فان هذا النحو من التخصيص مما لا يكاد يشك في
مخالفته لما اريد من مثل هذه العمومات هذا مع ضعف ظهورها في ارادة حرمة ما زاد على السبع بل امكان منعه كما لا يخفى وجهه على المتأمل
مضافا الى معارضتها بما رواه الشيخ عن زرعة عن سماعة قال ما بينه وبين سبعين ويحتمل كونهما حديثا واحدا وقد حصل الاضطراب في
المتن او الاشتباه في الرواية ولكنه لا ينبغي الالتفات الى مثل هذا الاحتمال المخالف للاصل فمقتضى القاعدة كونهما روايتين مستقلتين ومقتضى
الجمع بينها وبين السابقة هو الالتزام بكراهة ما زاد على السبع واشد من ذلك قراءة ما زاد على السبعين بل نفسها على احتمال ولا يبعد
ان يدعى لاجل المناسبة الظاهرة بين الحكم والموضوع ان ما زاد اغلظ كراهة والله العالم ثم انه ربما يظهر من بعض ان المراد من كراهة
القراءة كونها اقل ثوابا لكونها من العبادات فلا يعقل كراهتها بالمعنى المصطلح وفيه مع ما فيه من مخالفة هذا التوجيه لما يفهم عرفا من
النواهي المطلقة المتعلقة بالعبادات ان ذلك انما يتمشى في العبادات التي لها بدل كما لو نهى عن اتيان صلوة الظهر مثلا في الحمام ارشادا الى
اتيانها في غير الحمام مما يكون ايجادها فيه اصلح بحال المكلف واكثر ثوابا واما فيما لا بدل لها كالصوم في السفر والصلوات المبتدأة وقراءة القران
للحائض والجنب وغيرها من العبادات التي يدور الامر بين الفعل وتركها رأسا فلا مصحح لاطلاق النهي الموجب لفوت هذا المقدار القليل من الثواب
مع كون الفعل في حد ذاته محبوبا لله ومأمورا به هذا مع ان هذا التوجيه انما يمكن ارتكابه فيما اذا انحصر وجه العمل بكونه عبادة والا فاللازم استعمال
لفظ النهي في معنيين بالنسبة الى مورد كونه عبادة وبالنسبة الى سائر الموارد والظاهر ان قراءة القران من هذا القبيل اللهم الا ان يدعى
انصراف النهي الى الافراد المتعارفة التي توجد بقصد الثواب وقال شيخنا قدس سره في جواهره لعل المراد بالكراهة هنا كراهة العبادة بمعنى اقلية
الثواب والمرجوحية الصرفة لا يبعد لشئ فان الاول لا يرتكب لا في الشئ الذي لا يمكن ان يقع الا عبادة فيلتزم ح بذلك ودعوى ان القراءة
من هذا القبيل ممنوعة انتهى **اقول** قد عرفت ان الالتزام بالمعنى الاول ولو على تقدير كون القراءة محضة في العبادة مشكل ولكن الالتزام
بالمرجوحية الصرفة اعني الكراهة المصطلحة اشكل ووقوعها غير عبادة لا يصحح ارادة الكراهة بهذا المعنى من النص وفتاوى الاصحاب لان مقتضاها
حرمة ايجادها بقصد الثواب لتوقف على قصد الاطاعة لكونها تشريعا مع ان اتيانها بهذا الوجه هو القدر المتيقن ارادته من النصوص الدالة
على الجواز ومعاقد اجماعاتهم بل يمكن ان يدعى انصرافها اليه بالخصوص لانه اذا قيل الجنب والحائض يفتحان المصحف ويقرءان من القران ما شاءا
الا السجدة لا يفهم منه الا انه يجوز لهما قراءة القران على الوجه الذي كانا يقرءانه في سائر الاحوال والعادة قاضية بانهما لو يكونا يقرءانه في
سائر الاحوال بعنوان انه فعل من افعالهما المباحة فكيف يمكن تنزيل هذه الاخبار الكثيرة المطلقة على ارادة مثل هذا الفرض مع انه في
بعض تلك الاخبار قارن القراءة بذكر الله الذي هو حسن في كل حال والذي يحسم مادة الاشكال ويتضح به حقيقة الحال فيما هو من نظائر
المقام هو ان النهي في مثل هذه الموارد لم يتعلق بالعبادة لذاتها حتى يكون فعلها مبغوضا ومشتملا على منقصة مقتضية لطلب الترك كقراءة
القران مثلا فيما نحن فيه حتى يمتنع كونها عبادة وانما تعلق الطلب بتركها لاجل كون الترك ملزوما لعنوان وجودي راجح يكون مراعاته
اهم بنظر الشارع من المصلحة المقتضية لطلب الفعل فانه كثيرا ما يتعلق الطلب بترك شئ ولكن المقصود منه ليس الا الامر بايجاد ما يلازم
هذا الترك من الافعال الوجودية كما لو نهى المولى عبده عن الخروج ولم يتعلق غرضه الا بالبقاء لحفظ متاعه لا لكون الخروج في حد ذاته
مبغوضا لديه بل ربما يكون الخروج في قضاء بعض حوائجه المهمة ايضا محبوبا لديه ولكنه ترك الامر به مراعاة لحفظ المتاع الذي هو اهم
في نظره فمناط الطلب في الخروج ايضا موجود ولكنه ليس للمولى ان يطلب منه الخروج طلبا مطلقا لا للزوم اجتماع الامر والنهي في الواحد
الشخصي الذي اطبق العقلاء على استحالته لان المفروض ان المراد من النهي عن الخروج ليس الا الامر بالبقاء لا بمعنى ان النهي استعمل في

معنى مجازي بل بمعنى ان الترك الذي تعلق به الطلب لم يتعلق القصد به الا باعتبار ملزومه الذي هو البقاء في الدار فالمأمور به انما هو ذلك
الملزوم لا الترك الذي تعلق به الطلب صورة وقد تقرر في محله ان الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده بحيث يكون محرما فلا يلزم من الامر
بالخروج في مثل الفرض اجتماع الامر والنهي بل المانع من الطلب قبح الامر بالمتضادين لتعذر الامتثال ولكن وقع الكلام في مثل المقام في انه
هل يعقل تعلق الطلب بالضد الغير الاهم الذي هو الخروج لقضاء الحاجة المهمة في المثال مرتبا على ترك الاهم بان قال المولى ان كنت لا
تمتثل في الامر بالبقاء فاخرج بهذه الكيفية او لقضاء هذه الحاجة فان صححناه كما هو الاصح فلا مانع بعد صدور هذا الامر من ان يخرج
بالكيفية الخاصة بقصد امتثال هذا الامر فيثاب عليه وان كان يعاقب على ترك امتثال الاهم وبهذا يتوجه صحة العبادات الموسعة عند
اشتغال الذمة بواجب مضيق وان منعناه فيشكل تصحيح العبادات الموسعة في الفرض لتوقف صحتها على الامر بها وهو منتف على تقدير بطلان
الترتب ولكنه ربما يلتزم القائل بالبطلان بصحة العبادات بناء منه على كفاية مناط الطلب وحسن الفعل في صحة العبادة وان لم يتعلق به
طلب لاجل وجود المانع هذا كله في الواجبات المتزاحمة واما المستحبات المتزاحمة فلا شبهة في صحة غير الاهم منها ومشروعيته واستحقاق
الاجر بفعله لان ترك الاهم جائز فلا منشأ لتوهم عدم جواز ايجاد ما يضاده من الافعال المستحبة لتحصيل مصلحتها واستحقاق الاجر بها
عند اختياره ترك الاهم ولانهما بعد قضاء ضرورة العقل والشرع والعرف برجحان العبادات المستحبة ومشروعيتها الغرض لتصوير كيفية
تعلق طلب الشارع بها من انه هل هو على وجه الترتب او ان الاوامر المتعلقة بجميع المستحبات مطلقة ولكن العقل يقيد كلا من تلك الاوامر
بعدم ارادة ما يضاده فينتزع من المجموع امر شرعيا تخييريا متعلقا بالمجموع فيكون الاهم افضل افراد الواجب التخييري او ان الطلب الشرعي
لا يتعلق الا بالاهم وانما يصح ما عداه لوجود مناط الطلب لا لوجود الامر بالفعل الى غير ذلك من التوجيهات وانما المهم في المقام بيان ان ما نحن
فيه من هذا القبيل وان القراءة مستحبة في حق الجنب والحائض وغيرهما ولكن تركها منهما ملزوم لعنوان وجودي راجح يكون مراعاته اهم
في نظر الشارع وان لم نعرف ذلك العنوان تفصيلا ولا يبعد ان يكون المقصود تعظيم القران واحترامه الذي يحصل بمجانبة الجنب والحائض
عند ترك القراءة اما استحبابها في حقهما فيدل عليه مضافا الى عمومات الامر بالقراءة خصوص الاخبار المعتبرة المتقدمة الدالة على جواز
قراءة ما شاء من القران فانه لا شبهة في شمولها لما اوجداها بقصد الاجر والثواب بل قد عرفت انه لا يبعد دعوى انصرافها الى مثل الفرض
لكونه هو المتعارف المعهود فيستفاد منها مشروعيتها وكونها عبادة ولازم كونها عبادة رجحانها ذاتا فيمتنع حمل النهي المتعلق بها على ارادة تركها
لذاته لان الامر بترك الحسن كالامر بفعل القبيح قبيح فوجب ان يكون المراد من النهي اما طلب الترك لا لذاته بل لامر يلازمه فيكون المطلوب في
الحقيقة ايجاد ذلك الامر الجامع للترك او يراد منه معنى اخر غير طلب الترك كالارشاد الى ما هو الاصلح بحال المكلف اي الفرد الذي ثوابه اكثر
والثاني مع مخالفته للاصل قد عرفت عدم جواز ارادته من النهي المطلق في مثل ما نحن فيه فتعين الاول وهو المطلوب وبما ذكرناه من اوجه
المحامل في توجيه حل العبادات المكروهة بل كلها وقد تقدم مزيد توضيح وتحقيق لتوجيه العبادات المكروهة في مسئلة الوضوء بالماء المتشمس
فراجع ومنها مس المصحف عدا الكتابة منه واما مس كتابته فقد عرفت فيما سبق حرمته وعن المرتضى القول بالحرمة لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون
وقول ابي الحسن ع في خبر ابرهيم بن عبد الحميد المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خيطه ولا تعلقه ان الله تعالى يقول لا يمسه الا المطهرون
وعن بعض النسخ ولا خطه بدل خيطه فيكون التخصيص عليه بالخصوص مع شمول المصحف له لشدة الاهتمام به وكيف كان يرد على الاستدلال
بالاية انه لا بد من تنزيلها على النهي عن مس كتابة ما انزل الله تعالى لا المجرد شهادة سياقها بارادته بل لثبوت الرخصة اجماعا ونصا لغير المطهر
في مس ما عدا موضع الكتابة ففي مرسلة حريز انه ع قال لولده اسمعيل يا بني اقرأ المصحف فقال اني لست على وضوء فقال لا تمس الكتاب ومس الورق
واقرأ وموثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع عمن قرء من المصحف وهو على غير وضوء قال لا بأس ولا يمس الكتاب وبهذا ظهر ضعف الاستدلال بالرواية
ايضا لما عرفت من جواز مس الورق على غير طهر فضلا عن مس الخيط فيكون المراد من النهي مطلق المرجوحية فلا يستفاد منها بالنسبة الى الجنب
ازيد من الكراهة فيفهم مرجوحية مس الورق من اطلاق النهي ومن فحوى النهي عن مس الخيط والتعليق واستدلال الامام ع بالاية لا ينافي
ارادة مطلق المرجوحية لان كونها دليلا على بعض المطلوب مع مناسبتها لتمام المدعى يحسن الاستشهاد بها والله العالم وقد يستدل
للمرتضى ره بصحيحة ابن مسلم قال قال ابو جعفر ع الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثياب ويقرءان من القران ما شاءا الا السجدة
وفيه ان غاية ما يمكن استفادته منها انما هو مرجوحية المس الغير المنافية للكراهة وليست الجملة الخبرية مستعملة في الوجوب حتى يقال
ان ظاهرها الوجوب الشرطي ومقتضاه حرمة فتح المصحف بغير هذه الكيفية لان فتح المصحف من المقدمات العادية للقراءة وليس بواجب
شرعي او شرطي ولكن تقييده في الرواية بكونه من وراء الثوب يدل على ارادة الاحتراز عن المباشرة لان هذا هو النكتة الظاهرة ولو
المس مكروها يصلح وجها لحسن الاحتراز فلا يدل على الحرمة ولو سلم ظهورها في الحرمة يرفع اليد عنه بما عرفت ثم ان مقتضى ظاهر

الروايات السابقة كراهة المس على غير المتوضي ايضا فلا يبعد الالتزام به وان كان الاصحاب بحسب الظاهر لا يقولون بذلك ولكن الامر سهل ومنها النوم حتى يغتسل او يتوضأ على المشهور بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يواقع اهله أينام على ذلك قال ان الله يتوفى الانفس في منامها ولا يدري ما يطرقه من البلية اذا فرغ فليغتسل ويدل عليها ايضا ما عن الصدوق في العلل بسنده عن ابي بصير عن الصادق ع عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين عليه السلام قال لا ينام المسلم وهو جنب ولا ينام الا على طهور فان لم يجد الماء فليتيمم بالصعيد وهذه الرواية ظاهرها الحرمة ولكنه يتعين حملها على الكراهة جمعا بينها وبين الاخبار المصرحة بالكراهة والرخصة ويدل على كراهة النوم وارتفاعها بالوضوء صحيحة عبيد الله بن علي الحلبي قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل اينبغي له ان ينام وهو جنب فقال يكره ذلك حتى يتوضأ ومقتضى ظاهرها ارتفاع الكراهة بالمرة ولا ينافيه افضلية الغسل كما يدل عليها موثقة سماعة قال سألته عن الجنب يجنب ثم يريد النوم قال ان احب ان يتوضأ فليفعل والغسل احب الي وافضل من ذلك وان هو نام ولم يتوضأ ولم يغتسل فليس عليه شيء وجه عدم المنافاة انه يحصل بالغسل الطهارة الكاملة التي هي مستحب نفسي فاختياره لدفع محذور كراهة النوم افضل حيث يحصل به الطهارة بجميع مراتبها ولا يبعد ان يستفاد من ذلك انه لو تيمم بدلا من الغسل عند تعذر الماء لا بدلا من الوضوء لكان افضل مع انه احوط ولا ينافي كراهة النوم مطلقا كما هو ظاهر الاصحاب ما ارسله الصدوق حيث قال على ما في الوسائل بعد نقله صحيحة الحلبي وفي حديث آخر انا انام على ذلك حتى اصبح وذلك اني اريد ان اعود اذ لا تدل الا على انه ع كان ينام عند ارادة العود قبل الاغتسال واما انه لم يكن يتوضأ فلا يستفاد منها ولو كان فيها اشعار بذلك فليس بحيث يعتمد عليه ويقيد به الاخبار المطلقة هذا مع احتمال صدور هذه الرواية عقيب صحيحة الحلبي فاريد من قوله ع انا انام على ذلك اي على الوضوء وذلك لارادة العود فلاجلها ترك الاغتسال وكيف كان فما في الوسائل من اختصاص الكراهة بما اذا لم يرد العود استنادا الى هذه الرواية المرسلة مع ضعف سندها وقصور دلالتها ضعيف ويدل على جواز النوم وعدم حرمته مضافا الى اغلب الاخبار المتقدمة صحيحة سعيد الاعرج عن ابي عبد الله ع قال ينام الرجل وهو جنب وتنام المرأة وهي جنب ومنها الخضاب بالحناء ونحوه فيكره له ان يختضب كما يكره للمختضب ان يجنب للاخبار المستفيضة منها رواية عامر بن قناعة عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول لا تختضب الحائض ولا الجنب ولا تجنب وعليها خضاب ولا يجنب هو وعليه خضاب ولا يختضب وهو جنب وعن كردين المسمعي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا يختضب الرجل وهو جنب ولا يجنب وهو مختضب وعن كتاب العياشي عن علي بن موسى عليه السلام قال يكره ان يختضب الرجل وهو جنب وقال من اختضب وهو جنب او اجنب في خضابه لم يؤمن ان يصيبه الشيطان بسوء وعن جعفر بن محمد عليهما السلام قال لا تختضب وانت جنب ولا تجنب وانت مختضب ولا الطامث فان الشيطان يحضرهما عند ذلك ولا بأس به للنفساء وعن جعفر بن محمد بن يونس ان اباه كتب الى ابي الحسن الاول يسأله عن الجنب يختضب او يجنب وهو مختضب فكتب لا احب ويظهر من بعض الروايات انه يرتفع الكراهة بما اذا صبر حتى اخذ الحناء مأخذه فلو ان يجنب ح كما في خبر ابي سعيد قال قلت لابي ابرهيم ع ايختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب قال لا ثم مكث قليلا قال يا با سعيد الا ادلك على شيء تفعله قلت بلى قال اذا اختضب بالحناء واخذ الحناء مأخذه وبلغ فح فجامع ثم ان مقتضى ظاهر النهي في اغلب هذه الاخبار الحرمة ولكنه يتعين حملها على الكراهة للاخبار الكثيرة المستفيضة المصرحة بالجواز منها موثقة سماعة قال سألت العبد الصالح ع عن الجنب والحائض يختضبان قال لا بأس ورواية ابي جميلة عن ابي الحسن الاول ع قال لا بأس بان يختضب الجنب ويجنب المختضب ويطلي بالنورة وعن السكوني عن ابي عبد الله ع قال لا بأس ان يختضب الرجل ويجنب وهو مختضب وعن الحلبي عن الصادق ع قال لا بأس ان يختضب الرجل وهو جنب وعن بعض نسخ الكافي يحتجم بدل يختضب في بعض الاخبار السابقة شهادة لهذا الجمع كما لا يخفى واما الغسل فواجباته التي يتوقف عليها صحته خمسة منها النية فلا يصح الغسل بدونها اجماعا وقد تقدم الكلام في تحقيق ماهية النية وجميع ما يتعلق بها في مبحث الوضوء بما لا مزيد عليه واتضح لك فيما تقدم ان النية المعتبرة في تحقق الاطاعة المعتبرة في صحة العبادة ليست الا عبارة عن ان تكون الماهية التي تعلق بها الامر مأتيا بها بقصد التقرب الى الله تعالى فلا يعتبر في صحة الغسل الا ايجاد الماهية المعينة التي تعلق بها الامر بداعي امتثال امرها او بداع آخر مما هو بمنزلته من الغايات التي يحصل بها القرب اما قصد الوجه او رفع الحدث او استباحة الصلوة فلا يعتبر فيه على الاصح نعم يعتبر في تحقق الاطاعة تمييز الماهية المأمور بها عما يشاركها في الجنس اذ بدونه لا يتعلق القصد بالمأمور به حتى يتحقق اطاعة امره ويعتبر في صدق كون المأتي به بداعي الامر ان يكون السبب في ايجاد اجزائه بأسرها ارادة الامتثال ولذا عد من الواجبات استدامة حكمها الى آخر الغسل بان يكون حصول جميع اجزائه من اثر ارادة الامتثال وان لم تكن الارادة التفصيلية باقية بالفعل فان بقاءها فعلا غير معتبر وانما المعتبر تأثيرها في حصول جميع الاجزاء في الخارج فلو ذهل عنها بالمرة

واتى ببعض الافعال من باب الاتفاق من دون ان يكون الارادة السابقة سببا لحصول هذا الفعل او لم يذهل ولكنه رجع عن قصده واتى به لا بقصد كونه من الغسل او لم يرجع ولكنه بنى على ان لا يكون هذا الفعل من اجزائه لا يقع هذا الفعل جزءا من الغسل فلو اقتصر عليه لا يصح غسله ولكنه ان عاد الى قصده واعاده ثانيا صح بلا اشكال وقد استوفينا الكلام فيما يتعلق بالمقام فيما سبق فلا نطيل بالاعادة فراجع ومنها غسل البشرة بما يسمى غسلا حقيقة وان خفي صدقه عليه بنظر العرف كما اذا كان مثل الدهن فانه يجزيه لخبر اسحق بن عمار عن ابي جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام قال الغسل من الجنابة والوضوء يجزي منه ما اجراه من الدهن الذي يبل الجسد وموثقة زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن غسل الجنابة قال افض على رأسك ثلث اكف وعن يمينك وعن يسارك انما يكفيك مثل الدهن ويمكن استفادته من الاخبار الدالة الواردة في خصوص الوضوء لعدم الفرق بين الغسل والوضوء في اعتبار مفهوم الغسل وكفاية مسماه وقد تقدم تحقيق كفاية مثل الدهن وعدم المنافاة بين ما دل عليه وبين غيرها من الادلة في مبحث الوضوء ولا يجزي غسل ما احاط على البشرة من الشعر ونحوه عن غسلها بل يجب غسل جميع اجزاء البشرة بنفسها ولذا يجب مقدمة تخليل ما لا يصل اليه الماء الا به لكن في عده واجبا مستقلا فيما لغسل البشرة كعد استدامة النية فيما للنية مناقشة وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف في وجوب التخليل واستيعاب غسل البشرة بل في الجواهر دعوى الاجماع عليه تحصيلا ونقلا مستفيضا كاد ان يكون متواترا ويدل عليه مضافا الى الاجماع جل الاخبار الآمرة بغسل الرأس والجسد فان المتبادر من الامر بغسلهما انما هو غسل بشرتهما لا ما احاط بهما من الشعر ونحوه نعم لو امر بمسح الرأس ونحوه مما عليه الشعر لا يتبادر منه الا مسح ما عليه من الشعر وهذا بخلاف الامر بالغسل كما هو ظاهر هذا مع ان جملة من الاخبار كادت ان تكون صريحة في وجوب ايصال الماء الى جميع اجزاء البشرة وعدم كفاية غسل ما عليها من الشعر مثل صحيحة زرارة قال سألنا ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال تبدء فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك ليس قبله ولا بعده وضوء وكل شيء امسسته الماء فقد انقيته الحديث وفي موثقة سماعة ثم يفيض الماء على جسده كله وفي مرسلة الفقيه لان الجنابة خارجة من كل جسده فلذلك وجب تطهير جسده كله وصحيحة زرارة اذا مس جلدك الماء فحسبك وفي صحيحة الاخرى في الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره فقد اجزاه ويدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة الآمرة بمبالغة النساء في غسل رؤسهن فان المتبادر منها ليس الا ارادة الاهتمام في ايصال الماء الى اصول الشعر ففي حسنة جميل قال سألت ابا عبد الله ع عما تصنع النساء في الشعر والقرون فقال لم تكن هذه المشطة انما كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنة ثم قال يبالغن في الغسل وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال حدثتني سلمى خادم رسول الله ص قالت كان اشعار نساء النبي ص قرون رؤسهن مقدم رؤسهن فكان يكفيهن من الماء شيء قليل فاما النساء الان فقد ينبغي لهن ان يبالغن في الماء ويدل عليه ايضا ما روي عن النبي ص انه قال تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة وعن الفقه الرضوي ميز الشعر بانا ملك عند غسل الجنابة فانه يروى عن رسول الله ص تحت كل شعرة جنابة فبلغ الماء تحتها في اصول الشعر كلها وانظر الى ان لا يبقى شعرة من رأسك ولحيتك الا وتدخل تحتها الماء ولا يعارض هذه الادلة صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له ارأيت ما كان تحت الشعر قال كلما احاط به الشعر فليس للعباد ان يغسلوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء لاجمال الرواية وقوة احتمال ورودها بعد بيان كيفية الوضوء فلا يستفاد منها حكم الغسل وعلى تقدير تسليم ظهورها في كفاية غسل الشعر عن غسل محله ونيابته عنه مطلقا فلا بد من تخصيصها بالوضوء للادلة المتقدمة فما عن المحقق الاردبيلي بعد نقله الاجماع على عدم اجزاء غسل الشعر عن غسل بشرة ما تحته من التأمل في ذلك استبعادا من كفاية اجزاء غرفتين او ثلث لغسل الرأس كما نطق به غير واحد من الاخبار خصوصا اذا كان شعر الرأس كثيرا كما في الاعراب والنساء او كانت اللحية كثيرة مما لا ينبغي ان يلتفت اليه مع ان الاستبعاد في غير محله لان الشعر اذا كان كثيرا يجتمع الماء فيه ويسهل ايصاله الى خلاله باعانة اليد فليس غسل مجموع بشرة الرأس بغرفتين اشكل من غسل مجموع الطرف الايمن وكذا الايسر بغرفة واحدة كما ورد التنصيص على كفاية الغرفة لغسل كل من الطرفين في تلك الاخبار ولا ريب ان استيعاب غسل الطرفين بغرفتين ابعد مع انه لا تأمل في وجوب الاستيعاب نصا واجماعا كما يدل عليه صحيحة زرارة وغيرها من الاخبار المتقدمة وفي الصحيح عن حجر بن زائدة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار ولا ينافيها ما في صحيحة ابرهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا ع الرجل يجنب فيصيب رأسه وجسده الخلوق والطيب والشيء اللزق مثل علك الروم والطراز وما اشبهه فيغتسل فاذا فرغ وجد شيئا قد بقي في جسده من اثر الخلوق والطيب وغيره فقال لا بأس وخبر اسماعيل بن ابي زياد عن جعفر عن ابيه عن آبائه ع قال كن نساء النبي ص اذا اغتسلن من الجنابة يبقين صفرة الطيب على اجسادهن وذلك لان النبي ص امرهن ان يصببن الماء صبا على اجسادهن لان ما يعد في العرف اثرا وصفرة لا يمنع من وصول الماء الى البشرة كاثر النورة والطين الذي يبقى في المحل بعد الغسل غالبا ويحتمل ان يكون غرض السائل في الصحيحة ما اذا

كان دويرة الاثر موجبا للشك في وصول الماء الى البشرة فيكون الجواب ليلا على عدم الاعتناء بالشك الطارى بعد الفراغ من العمل وكيف كان فلا يظهر من الروايتين ما ينافى الادلة المتقدمة فما عن المحقق الخونساري من نفى البعد عن القول بعدم الاعتداد ببقاء شيء يسير لا يخل عرفا بغسل جميع البدن اما مطلقا او مع النسيان نظرا الى الصحيحة المتقدمة لولا الاجماع على خلافه ضعيف ثم ان مقتضى ظاهر المتن بل صريحه كصريح غيره من كلمات الاصحاب عدم وجوب غسل الشعر لذاته وانما يجب غسله مقدمة اذا توقف غسل البشرة عليه لكن في الحدائق بعد ان صرح بانه هو الذى فيهم من كلام الاصحاب تصريحا وتلويحا وحكى عن ظاهر المعتبر والمنتهى والخلاف دعوى الاجماع عليه ونقل استدلال بعضهم عليه بالاصل وصحيحة الحلبى عن رجل عن الصادق عن ابيه عن على عليهم السلام قال لا تنقض المرأة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة قال وللنظر في ذلك مجال اما اولا فلمنع خروجه من الجسد ولو مجازا كيف وقد حكموا بوجوب غسله في يد المتوضى معللين تارة بدخوله في محل الفرض واخرى بانه من توابع اليد فاذا كان داخلا في اليد باحد الوجهين المذكورين فاليد داخلة في الجسد البتة ولو سلم خروجه من الجسد فلا يخرج من الدخول في الرأس والجانب الايمن والايسر المعبر بها في جملة من الاخبار واما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم النقض في صحيحة الحلبى عدم وجوب الغسل لامكان الزيادة في الماء حيث يروى الى ان قال واما ثالثا فلما روى في صحيحة حجر بن زائدة عن الصادق عليه السلام انه قال من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار والتأويل بالحمل على ان المراد بالشعرة ما هو قدرها من الجسد لكونها مجازا شايعا كما ذكروا وان احتمل الا انه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل الى ان قال ويزيدك بيانا وتاكيدا ما روى عنه مرسلا من قوله تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة واستدل ايضا بالامر بمبالغة النساء في غسل رؤسهن في حسنة جميل وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمتين وبقول الصادق عليه السلام في حسنة الكاهلى مرها ان تروى راسها من الماء وتعصره حتى يروى فاذا روى فلا بأس انتهى ملخصا **اقول** دعوى صدق الجسد على الشعر حقيقة ممنوعة ومجازا غير مجدية وكذا دعوى صدق الرأس على الشعر المتدلى عليه وعلى اللحية غير مسلمة بل الرأس اسم للعضو المخصوص نعم اطلاقه عليه وعلى ما عليه من الشعر سائغ شايع ولاجلها لا نستبعد ارادة غسل المجموع من الامر بغسل الرأس بل لا يبعد دعوى ظهوره في ارادة ذلك لكن الاخبار الآمرة بغسل الرأس والجانبين مسوقة لبيان الترتيب فلا يفهم منها الا وجوب غسل الاعضاء في الجملة واما غسل ما هو خارج من مسمى الجسد فلا فبهذا يفرق بين اليد في الوضوء والغسل ولكن الانصاف ان الشعر وان كان خارجا من حقيقة الرأس وفي الجسد لكن المتبادر من الامر بغسل الرأس والجانبين ليس الا ارادة غسل جميع هذا الجسم المشاهد المحسوس اعنى الجسد وما عليه من الشعر والمنكر لذلك مكابر لكنه انما يفهم ارادة غسل ما هو من توابع الجسد ارادة تبعية لا اصلية كما لو امر المولى عبده باضافة زيد فانه يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على ان المراد اضافة زيد مع من لا ينفك عنه عادة من خدمه وحواشيه لكنه لا يفهم من ذلك وجوب من عدا زيد الا تبعا فلو فرض حضور زيد بانفراده بخلاف عادته لا يجب على العبد احضار خدمه واضافتهم وان قصدهم المولى حين الامر كما هو ظاهر فارادة غسل الشعر عند الامر بغسل الجسد والرأس من هذا القبيل وعلى هذا يشكل الفرق بين الوضوء والغسل فان تم الاجماع على وجوب الغسل في الوضوء فهو الفارق والا ففي وجوب غسل الشعر في يد المتوضى اصالة بحيث لو بقى راس شعرة جافا بطل الوضوء ايضا تامل بل منع خصوصا لو فرض استقلالها بالملا كما لو تعلق به جسم خارجي مانع من وصول الماء اليها فان الاقوى في مثل الفرض صحة الوضوء كما تقدمت الاشارة اليها في محله واما ما اورده ثانيا فالانصاف انه لا يخلو عن وجه واما الاخبار التى استشهد بها فظهورها بل صراحة بعضها في وجوب غسل الشعر في الجملة غير قابل للانكار وما ذكره من ان ارتكاب التأويل في الصحيحة خلاف الاصل مسلم لكن الوجوب اعم من النفسى والغيرى والاصلى والتبعى وانما يحمل لفظ الوجوب وكذا صيغة الامر عند الاطلاق على الوجوب النفسى الاصلى لا للوضع بل لقبح ارادة الوجوب الغيرى وعدم بيان الغير فان الامر بالمطلوب الغيرى والسكوت عن ذكر الغير بيانا في المقصود فيحمل الطلب المتعلق بشيء عند الاطلاق على ان هذا الشيء هو المكلف به لذاته لا للتوصل به الى واجب آخر هذا اذا كان بيان وجوبه الغيرى موقوفا على بيان زائد واما لو تعلق الطلب بشيء ومما يتوقف عليه هذا الشيء كما لو قال المولى لعبده اذهب الى السوق واشتر اللحم فلا يفهم من الامر المتعلق بذهاب السوق الذى هو مقدمة عادية لشراء اللحم وجوب مستقل غير وجوبه المقدمى حيث لا يترتب على ترك التقييد في الفرض قبح اصلا بل المتبادر عرفا من الاوامر المتعلقة بمقدمات الواجب اخلية كانت ام خارجية عرفية كانت ام عقلية ام شرعية ليس الا الوجوب الغيرى فلو فرض في المثال انه اشترى اللحم بسبب غير عادى من دون ان يدخل السوق فشك في تكليفه لتردده في ان ذهاب السوق بنفسه هل هو مما تعلق به الغرض ام لم يتعلق الغرض به الا لكونه مقدمة للشراء ينفى وجوبه النفسى باصل البرائة ولا منع في مثل الفرض للتشبث باطلاق الامر لان الاطلاق على تقدير كونه واجبا غيريا جار مجرى العادة وحيث ان غسل شعر الرأس وبله واكثار الماء عليه من المقدمات العادية لغسل مجموع البشرة التى تحته لا يفهم من الامر

وجوب مغاير لوجوبه المقدمى بل المرسلة المتقدمة كادت ان تكون صريحة في ارادة الوجوب المقدمى فان قوله عليه السلام فبلوا الشعر وانقوا البشرة بعد قوله ان تحت كل شعرة جنابة بمنزلة ما لو اخبر المولى عبده بان عنده ضيوفا ثم امره مفرعا على ذلك بان يدخل السوق ويشترى اللحم لاطعامهم فانه لا يتوهم في مثل الفرض الا ارادة الوجوب الغيرى في الامر ببل الشعر دون غسله او انقائه اشعارا بذلك ويؤيده الرضوى المتقدم الذى هو بمنزلة التفسير لهذه الرواية فان اعتمدنا على الرضوى ولو بملاحظة انجباره بالشهرة ونقل الاجماع فهو في حد ذاته حجة كافية لاثبات المدعى والا فشاهد عدل على ظهور النبوى في ما ادعيناه من ارادة الوجوب الغيرى والتوعيد في الصحيح على ترك غسل شعرة باستحقاق النار لا يدل على ازيد من وجوب غسل كل شعرة اعم من ان يكون نفسيا او غيريا لان الواجب الغيرى ايضا يسمى تاركه العقاب باعتبار ترتب ترك الغير عليه الا ترى انه يصح ان يقول المولى لعبده المامور بذهاب السوق لشراء اللحم فان لم تذهب عاقبتك كذا وكذا فمن الممكن ان يكون استحقاق العقاب بترك غسل الشعرة لاجل ما هو ملزوم له من جفاف ما حولها وليس في اللفظ ما ينفى هذا الاحتمال نعم فيه اشعار او ظهور بدوى في كون استحقاق العقاب لاجل ترك غسل الشعرة لذاته ولكنه لا ينبغى الالتفات الى مثل هذا الظهور البدوى في اثبات الحكم المخالف للاصل والاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة مع منافاته لما يستشعر من اكثر اخبار الباب ويستظهر من بعض كالمرسلة والرضوى المتقدمتين فاتضح لك ان الاقوى ما عليه المشهور ولكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه خصوصا لو قيل بوجوب الاحتياط عند الشك في جزئية شيء لواجب كما هو قول بعض والله العالم **ثم** لا يخفى عليك ان المراد بوجوب غسل البشرة انما هو غسل الظاهر منها دون الباطن كما صرح به غير واحد من الاصحاب بل عن المنتهى والحدائق نفى الخلاف فيه ويدل عليه مضافا الى الاصل مرسلة ابى يحيى الواسطى عن بعض اصحابه قال قلت لابى عبد الله عليه السلام الجنب يتمضمض ويستنشق قال لا انما يجنب الظاهر وعن الصدوق انه روى عن ابى يحيى عمن حدثه قال قلت لابى الحسن عليه السلام الجنب يتمضمض قال انما يجنب الظاهر ولا يجنب الباطن والفم من الباطن قال وروى في حديث آخر ان الصادق عليه السلام قال في غسل الجنابة ان شئت تتمضمض وتستنشق فافعل وليس بواجب لان الغسل على ما ظهر لا على ما بطن ويمكن استفادته ايضا من الاخبار المتقدمة في الوضوء فلاحظ ولو شك في كون بعض المواضع من الظاهر او الباطن كداخل الانف ومطبق الشفة وداخل الاذن وعكن البطن ونحوها لا يجب غسله على الاظهر لاصالة البرائة وقيل يجب لقاعدة الشغل **وفيه** انه لم يثبت اشتغال الذمة بازيد مما علم كونه من الظاهر وقد تقرر في محله ان المرجع عند دوران التكليف بين الاقل والاكثر البرائة لا الاحتياط **نعم** لو قلنا بان المكلف به هو التطهير وازالة الجنابة وهو مفهوم مبين والامر بالغسل لكونه مما يتحقق به هذا المفهوم المبين لاتجه القول بوجوب الاحتياط لكن فيه كلام تقدم الاشارة اليه في مبحث الوضوء والاحتياط مما لا ينبغى تركه خصوصا لو توقف القطع بغسل الظاهر على غسله فانه يجب جزما من باب المقدمة العلمية كما انه يجب على القول بوجوب غسل المواضع المشكوكة غسل مقدار من البواطن التى يتوقف العلم بحصول الغسل الواجب على غسلها **والخامس** من واجبات الغسل الترتيب بان يبدأ بالرأس ثم بالجانب الايمن ثم بالايسر على المشهور اما وجوب تقديم الرأس على الجانبين فلم ينقل التصريح بالخلاف فيه من احد نعم عن ظاهر الصدوقين عدم الوجوب لوقوع عطف البدن على الرأس بالواو في عبارتهما عند بيان الكيفية ولكنه نقل عنهما التصريح في آخر المسألة بوجوب اعادة الغسل لو بدأ بغير الرأس ومع هذا التصريح يشكل الاعتماد على ظهور عبارتهما في صدر المسألة في المخالفة وان امكن التزامهما بالبطلان عند التأخير لا فيما لو فرغ من غسل الرأس قبل اكمال البدن كما يشهد له حسنة زرارة الآتية فتأمل وربما نسب الخلاف الى الاسكافى مستشعرا من كلامه من دون ان يكون له تصريح بذلك ولذا قال في الجواهر يمكن تحصيل الاجماع عليه وفي المستند بعد ان وجه ظاهر الصدوقين ونفى تصريح الاسكافى بالخلاف قال فيكون اجماعا من الكل فهو الحجة وعن الخلاف والانتصار والغنية والسرائر والتذكرة والذكرى وظاهر المنتهى والروض وغيرهما دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى الاجماعات المستفيضة المعتضدة بعدم الخلاف والشهرة المحققة جملة من الاخبار المعتبرة ففى صحيحة حريز الواردة في الوضوء قال قلت فان جف الاول قبل ان اغسل الذى يليه قال جف او لم يجف اغسل ما بقى قلت وكذلك غسل الجنابة قال هو بتلك المنزلة وابدء بالرأس ثم افض على سائر جسدك قلت وان كان بعض يوم قال نعم وحسنة زرارة من اغتسل من جنابة فلم يغسل رأسه ثم بدا له ان يغسل رأسه لم يجد بدا من اعادة الغسل وهذه الرواية وان اختص موردها بما غسل الرأس بعد البدن ولكن نقل عدم القول بالتفصيل فيتم بها الاستدلال وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بكفيك ثم تغسل فرجك ثم تصب على رأسك ثلاثا ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التى ستمر عليك بعضها انشاء الله وكون الغسل بثلث اكف مستحبا لا يقتضى حمل الامر المتعلق به في جملة من الاخبار على الاستحباب كما توهم بل الامر فيها محمول على ظاهره من الوجوب غاية الامر ان متعلقه افضل فردى الواجب وقد تقدم توضيحه في نظير المقام في مسألة غسل الوجه من اعلاه الى اسفله في الوضوء وكيف كان فلا اشكال في اصل

الحكم بملاحظة الاجماعات المستفيضة والاخبار المتكاثرة المتظافرة نعم ربما يتراءى التنافي بينها وبين جملة من الاخبار التي يستشعر منها
بل يستظهر من بعضها ان المقصود من الغسل انما هو غسل جميع البدن ولا يعتبر فيه امر زائد عليه فمنها رواية قرب الاسناد عن احمد بن محمد بن
ابي نصر عن الرضا عليه السلام انه قال في غسل الجنابة تغسل يدك اليمنى من المرفق الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم تدلكها
في الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه ومنها مرسلة محمد بن ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اصابته جنابة
فقام في المطر حتى سال على جسده ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم ومنها ما في صحيحة زرارة المتقدمة قال ثم تغسل جسدك من لدن قرنك
الى قدميك ليس قبله ولا بعده وضوء وكل شيء امسسته الماء فقد انقيته ولو ان رجلا جنبا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك وان
لم يدلك جسده الى غير ذلك من الاخبار المشعرة بذلك والظاهرة فيه كالصحيحة الاخيرة وما سبقها ومقتضى الجمع بينها وبين الاخبار السابقة تقييد
هذه الاخبار بما يحصل معه الترتيب كصحيحة حريز التي ورد فيها الامر بالبدأة بالرأس مع ما فيه من الاشعار بارادة عموم المنزلة من التشبيه
لا خصوص الجهة التي سيق لاجلها الكلام وحسنة زرارة الآمرة باعادة الغسل عند الاخلال بالترتيب نعم سائر الاخبار المتقدمة
لا تكافئ ظهورها في وجوب الترتيب لظهور هذه الاخبار في العدم لقوة احتمال وقوع العطف بلفظة ثم للجري مجرى العادة فيشكل
التصرف لاجلها في الصحيحة الدالة على كفاية الارتماس مع ما فيها من قوة الدلالة على عدم اعتبار الترتيب وكون الغسل الارتماسي
والترتيبي ماهية واحدة حيث انه يستشعر من قوله عليه السلام وان لم يدلك جسده ان منشأ توهم عدم الكفاية انما هو احتمال مدخلية الدلك
فيتقوى بذلك ظهور الصدر في الاطلاق لكنه مع ذلك لا يلتفت الى مثل هذا الظاهر بعد اعراض الاصحاب عنه ومعارضته بالصحيح والحسنة المتقدمتين المعتضدتين بظهور سائر الاخبار وبالاجماعات المنقولة والشهرة المتحققة وقد اتضح لك من ذلك
انه يتعين ارتكاب التاويل او الطرح في ما رواه هشام بن سالم في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام انه كان بين مكة والمدينة ومعه ام اسماعيل
فاصاب من جارية له فامرها فغسلت جسدها وتركت راسها وقال لها اذا اردت ان تركبي فاغسلي راسك ففعلت ذلك فعلمت بذلك ام
اسمعيل فحلقت راسها فلما كان من قابل انتهى ابو عبد الله عليه السلام الى ذلك المكان فقالت له ام اسماعيل اي موضع هذا قال هذا الموضع الذي
احبط الله فيه حجك عام اول وعن الشيخ ان هذا الحديث قد وهم الراوي فيه واشتبه عليه فرواه بالعكس لان هشام بن سالم راوي هذا الحديث روى
ما قلناه بعينه وعنى بذلك ما رواه هشام بن سالم عن محمد بن مسلم قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فسطاط وهو يكلم امرأة فابطأت عليه فقال ادنه
هذه ام اسماعيل جاءت وانا ازعم ان هذا المكان الذي احبط الله فيه حجها عام اول كنت اردت الاحرام فقلت ضعوا لي الماء في الخباء
فذهبت الجارية بالماء فوضعته فاستخففتها فاصبت منها فقلت اغسلي رأسك وامسحيه مسحا شديدا لا تعلم به مولاتك فاذا اردت الاحرام
فاغسلي جسدك ولا تغسلي رأسك فتستريب مولاتك فدخلت فسطاط مولاتها فذهبت تتناول شيئا فمست مولاتها رأسها فاذا لزوجة الماء
فحلقت رأسها وضربتها فقلت لها هذا المكان الذي احبط الله فيه حجك وكيف كان فلا ينبغي التأمل في وجوب تقديم غسل الرأس على الجانبين
بالنظر الى ما يقتضيه الادلة الاجتهادية والله العالم بحقائق احكامه واما الترتيب بين الجانبين بتقديم الايمن على الايسر فهو المشهور
بين الاصحاب على ما ادعاه غير واحد بل عن جماعة دعوى الاجماع عليه واستدل عليه مضافا الى الاجماعات المنقولة المستفيضة المعتضدة
بالشهرة بحسنة زرارة قال قلت له كيف يغتسل الجنب قال ان لم يكن اصاب كفه شيء غمسها في الماء ثم بدأ بفرجه فانقاه ثم صب على رأسه
ثلث اكف ثم على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد اجزأه ونوقش بعدم دلالة الواو على الترتيب عند
الجمهور واجيب بان الترتيب مستفاد من الرواية لكون الجسد في الغسل ثلثة اجزاء الرأس والمنكب الايمن والمنكب الايسر ولا احد ممن يقول بذلك
الا وهو قائل بالترتيب اذ القائل بعدمه يدعي انه جزءان الرأس والجسد او يقال ان المنساق الى الذهن من هذه العبارة مع قطع النظر عن
قاعدة الواو الترتيب **اقول** الظاهر ان غرضه انه يفهم من الرواية وجوب غسلات على مواضع ثلثة وكل من قال بذلك قال باعتبار
الترتيب بين الجانبين وفيه ان العرف والعادة يشهدان بان من يريد ان يكلف عبده بغسل جسده بالاكف من الماء بعد غسل
رأسه ربما يعبر بقوله اغسل رأسك ثم افض الماء على جسدك كله كما وقع التعبير بذلك في كثير من الاخبار وقد يعبر بقوله صب كفا
او كفين مثلا على هذا الطرف وكذا صب كفا على ذلك الطرف واجر الماء المصبوب على سائر جسدك كما وقع التعبير به في هذه الرواية
ويؤيد جريها مجرى العادة اطلاق قوله فما جرى عليه الماء فقد اجزأه من دون فرق بين كون المجرى من ناحية المنكب الذي صب عليه
الماء او من الناحية الاخرى واما دعوى انسباق الترتيب الى الذهن من هذه العبارة فمنشأها عدم امكان ايجاد الفعلين دفعة
فيستشعر من تعلق الارادة والطلب باحدهما قبل الاخر ارادة ايجادهما مترتبين في مقام الامتثال لكنه مجرد اشعار لا يبلغ مرتبة
الدلالة بحيث يندرج في مداليل الالفاظ كما لا يخفى على المتأمل في نظائره والانصاف انه على القول بافادة الواو للترتيب ايضا كما

عن القرائن لا ينبغي الشك في عدم كون المقصود من هذه الرواية افهام هذا الحكم اذ من المستبعد جدا بل المستحيل عقلا ان يكون غرض الامام
بيان وجوب الفراغ من الجانب الايمن حتى باطن الرجلين ثم الشروع في الجانب الايسر ويعبر بمثل هذه العبارة التي انكر ظهورها في المدعى
اغلب من تصدى للاستدلال بها مع كون ما اريد منها من الافراد النادرة التي لا تكاد تتحقق في الخارج ممن يريد غسل جسده الا بملزم
تعبدي ولا ينصرف الذهن اليه الا بالتنصيص عليه نعم ارادة الترتيب بين الرأس والجسد من مثل هذه الاشعارات بل من مطلقات الاخبار ايضا
امر ممكن وكذا لو كان مطلق الابتداء بالشق الايمن واجبا لا الفراغ منه او كان الحكم مستحبا فانه لا يتسامح فيه لامكن ارادته من مثل الاشعار
بل لا يبعد القول باستحبابه بناء على عدم وجوب الترتيب تأسيا بالنبي صلى الله عليه وآله على ما في بعض الروايات العامية من انه كان اذا اغتسل بدأ بالشق الايمن الا
وكيف كان فالاستدلال بهذه الرواية للمدعى ضعيف في الغاية وقد يستدل له بالاخبار المستفيضة الواردة في كيفية غسل الميت الظاهرة في
وجوب الترتيب بين الجانبين بضميمة الاخبار الكثيرة المصرحة بان غسل الميت بعينه هو غسل الجنابة وانما وجب تغسيله لصيرورته جنبا عند الموت
وفي بعض الروايات انه مثله مثل ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال غسل الميت مثل غسل الجنابة وان كان كثير الشعر فرد عليه الماء
ثلاث مرات ومقتضى عموم التشبيه كونهما متماثلين من جميع الجهات وفيه ان كون غسل الميت بعينه هو غسل الجنابة كما هو مقتضى اغلب الاخبار
لا يقتضي الا اعتبار جميع ما يعتبر في غسل الجنابة فيه بان يكون غسل الميت من مصاديق غسل الجنابة واما انه يعتبر في جميع مصاديق غسل الجنابة
كل ما يعتبر في غسل الميت فلا الا ترى انه يجب في غسل الميت تثليث الغسلات واستعمال السدر والكافور ولا يجب ذلك على الجنب فمن الجائز ان
يكون الزام الشارع بهذا القسم من الغسل اعني مرتبا بالنسبة الى الميت مسببا عن خصوصية فيه ككونه افضل الافراد واوجب الشارع تعظيما
للميت او كون سائر الاقسام موجبا لتوهين الميت باقامته على قدميه او اقعاده او القائه على وجهه او غير ذلك من الخصوصيات التي يعلمها
الشارع والتخطي عن المورد المنصوص لا يجوز الا بعد القطع بالغاء الخصوصية وغاية ما يمكن دعوى استفادته من الاخبار ليست الا ان
وجوب غسل الميت لصيرورته جنبا واما ان ايجاده بهذه الكيفية ايضا مسبب عن كونه جنبا فلا واما التشبيه في رواية محمد بن مسلم وان كان
مقتضى اطلاقه ما ذكر ولكن العرف لا يساعد على استفادة ارادة عموم المنزلة من الطرفين في اغلب موارد استعماله فانه لا ينسبق الى الذهن
في مثل المقام الا ارادة تشبيه غسل الميت بغسل الجنب في الكيفيات المعهودة المعتبرة دون العكس وعلى تقدير تسليم الظهور في المدعى فليس
على وجه يوجب التصرف في ظواهر الادلة الواردة في بيان كيفية غسل الجنابة الدالة على عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين كما ستتضح
لك فيما بعد انشاء الله واحتج في محكي الروض على وجوب الترتيب بين الجانبين بعدم القول بالفصل قال فيما حكي عنه ان هذه الروايات وان
دلت صريحا على تقديم الرأس على غيره لعطف الايمن عليه بثم الدال على التعقيب لكن تقديم الايمن على الايسر استفيد من الخارج انه لم
نقل بافادة الواو الترتيب كما ذهب اليه الفراء بل على مطلق الجمع اعم من الترتيب وعدمه كما يراه الجمهور اذ لا قائل بوجوب الترتيب في الرأس
دون البدن والفرق احداث قول ثالث ولان الترتيب قد ثبت في الطهارة الصغرى على هذا الوجه فكل من قال بالترتيب في غسل الجنابة فالفرق
مخالف للاجماع المركب فيهما وما ورد من الاخبار اعم من ذلك يحمل مطلقها على مقيدها انتهى **اقول** يظهر من جملة من المتأخرين وغير واحد من
قدماء اصحابنا على ما حكي عنهم اختيار التفصيل فيشكل الاعتماد على ما ادعاه من الاجماع المركب كما انه يضعف بذلك الاستدلال بالاجماعات
المنقولة المعتضدة بالشهرة هذا مع ان حجية الاجماع المحصل فضلا عن منقوله منوطة بحصول القطع بحكم الله الواقعي الذي هو رأي المعصوم
او الجزم بعثور المجمعين على دليل معتبر ولو ظنيا بحيث لو وصل الينا لرأيناه دليلا تام الدلالة وكيف يمكن في المقام حصول القطع بذلك
مع ظهور جل اخبار الباب بل كلها في خلافه نعم لو كان الحكم الذي ذهب اليه المشهور مخالفا للاحتياط لامكن حصول الاطمينان بعثورهم
على دليل معتبر واما في مثل المقام فيشكل الجزم بذلك وغايته الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره بل الانصاف عدم حصول الظن ايضا
مع خلو جميع الاخبار الواردة في بيان كيفية الغسل عن التعرض للترتيب الذي كان احوج الى البيان من سائر الخصوصيات التي وقع
التنصيص عليها في الاخبار بل ظهورها اغلبها في عدمه كالاخبار الآمرة بغسل الجسد كله بعد غسل الرأس الظاهرة في كفاية مطلقه بل لا يبعد
دعوى ان القدر المتيقن الذي ينسبق الى الذهن من مثل هذه الاخبار انما هو ما لو غسل من كتفيه الى رجليه بحيث ينتهي الغسل الى الرجلين
فكيف يمكن تنزيل الاطلاقات الواردة في مقام البيان على ارادة غسل الجانب الايسر بعد الفراغ من الجانب الايمن مع كونه من الافراد
النادرة التي لا يلتفت الذهن الى ارادتها بالخصوص من الاطلاق اصلا ودعوى اهمال الادلة من هذه الجهة وكون الامر بغسل الجسد
اشارة الى الغسل على الوجه المعهود لديهم يبعدها سياق اغلبها والتعرض فيها لبيان الترتيب بين الرأس والجسد مع كون الترتيب
بين الجانبين على تقدير وجوبه اولى بالبيان هذا مع انه ربما يظهر من بعض الاخبار بالخصوص عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين منها
موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اصاب الرجل جنابة فاراد الغسل فليفرغ على كفيه فليغسلهما دون المرفق ثم يدخل يده في انائه

ثم يغسل فرجه ثم يصب على رأسه ثلاث مرات ملأ كفيه ثم يضرب بكف من ماء على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله الحديث وحمل الامر بضرب كف من الماء على الصدر وبين الكتفين على الاستحباب وكونه توطئة لوصول الماء اليهما عند الافاضة خلاف الظاهر هذا مع ان اطلاق الامر بافاضة الماء على الجسد يدل على المدعى من حيث اطلاق الامر بافاضة الماء على جسده كله من دون مراعاة الترتيب **ومنها** صحيحة حكم بن حكيم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال افض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها ثم اغسل ما اصاب جسدك من اذى ثم اغسل فرجك وافض على رأسك وجسدك فاغتسل فان كنت في مكان نظيف فلا يضرك ان لا تغسل رجلك وان كنت في مكان ليس بنظيف فاغسل رجليك فان ظاهرها ارادة غسل الرجلين بعد الفراغ من غسل سائر الجسد فيدل على عدم اشتراط الترتيب بين الجانبين ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ان يراد بغسل الرجلين غسلهما جزء من الغسل او لازالة القذارة التي يتوقف عليها الغسل **ومنها** صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال قلت له رجل ترك بعض ذراعه او بعض جسده من غسل الجنابة فقال اذا شك وكانت به بلة وهو في صلوته مسح بها عليه وان كان استيقن رجع فاعاد عليهما ما لم يصب بلة فان دخله الشك وقد دخل في صلوته فليمض في صلوته ولا شيء عليه وان استيقن رجع فاعاد عليه الماء وان رآه وبه بلة مسح عليه واعاد الصلوة باستيقان وان كان شاكا فليس عليه في شكه شيء فليمض في صلوته فان ظاهرها بمقتضى ترك الاستفصال كفاية غسل خصوص الموضع المتروك وان كان في الطرف الايمن وهذا ينافي اشتراط الترتيب بل ظاهرها كفاية مسح الموضع بالبلة التي رآها فيه من دون حاجة الى ماء خارجي ومن المعلوم عدم كفايتها على وجه يحصل معه الترتيب على تقدير كونه في الطرف الايمن لكن يمكن حمل الامر بالمسح على الاستحباب وتنزيله على صورة الشك وهذا وان كان بعيدا حيث انه عليه السلام صرح بعد ذلك بانه ان كان شاكا فليس عليه شيء لكنه يقربه كون رؤية البلة امارة الغسل فيورثها الشك كما يؤيده قوله عليه السلام واعاد الصلوة باستيقان **وكيف كان** فالقول بعدم الترتيب بين الجانبين قوي جدا لكن مخالفة المشهور مشكلة خصوصا مع استمرار سيرة المتشرعة عليه بل ربما يستدل بها لهم ولكنه ضعيف لاحتمال حدوث السيرة ونشأها من فتاوى الاصحاب اذ لا وثوق بان اصحاب الائمة عليهم السلام لم يكونوا يبتدؤن بالشق الايسر الا بعد الفراغ من مجموع الايمن حتى باطن الرجلين وعلى تقدير العلم بذلك لا يستكشف منه في مثل المقام الوجوب لكفاية مجرد الرجحان في مثل هذه الاشياء التي لا تحتاج الى كلفة زائدة في استقرار السيرة عليها نظير غسل اليدين امام الوضوء وكيف كان فالاحتياط مما لا ينبغي تركه ثم لا يخفى انه على القول بالترتيب يجب غسل جزء من الطرف الايسر عند غسل الايمن وكذا جزء من الايمن عند غسل الايسر بحيث يحصل القطع بحصول غسل مجموع اجزاء الطرف الايسر بعد الفراغ غسل مجموع الطرف الايمن وينبغي غسل مجموع العورتين ونحوهما من الاجزاء الواقعة في الحدود المشتركة مما يعد بنظر العرف جزء مستقلا مع كل من الجانبين ويحتمل كفاية غسلها مرة واحدة مع احد الجانبين لعدم مساعدة العرف على استفادة ارادة التنصيف الحقيقي بالدقة الحكمية من الامر بغسل الطرف الايمن ثم الايسر فلا يبعد دعوى انه لا يستفاد من ذلك عرفا الا وجوب تقديم ما يعد بنظر العرف نصف الجسد الايمن ولو بنحو من المسامحة العرفية **فتأمل وكيف كان** ففي الحدود المشتركة التي حكمنا بوجوب غسلها مع كل من الجانبين لاجل المقدمة العلمية يمكن الاجتزاء فيها بغسلة واحدة عند انتهاء غسل الطرف الايمن باجراء الماء عليها من جانبها الايمن الى الايسر ناويا وقوع غسل ما هو جزء من الايمن للايمن وما هو جزء الايسر للايسر ولا يخفى عليك ان هذا انما يمكن تحققه في الخارج عادة بالنسبة الى بعض الاجزاء المشتركة في كل غسل لا بالنسبة الى جميعها دفعة واحدة في غسل واحد مثلا اذا حصل له الفراغ من غسل مجموع الطرف الايمن مع ما يتوقف عليه من المقدمة العلمية الا من جزء منها كالسرة مثلا يجوز الاقتصار فيها بغسلة واحدة للطرفين بالكيفية المذكورة واما الاقتصار على غسلة واحدة في جميع الحدود المشتركة على وجه يتحقق معه الترتيب فهو متعذر بمقتضى العادة **وقد** اتضح مما ذكرنا حكم الحد المشترك بين الرأس والجانبين فانه يجب غسل مجموعه مع الرأس والنصف الايمن مع الايمن والايسر مع الايسر ان اعتبرنا الترتيب بين الجانبين والا فلا يعتبر التنصيف بل يجزي غسل مجموعه مقدمة للعلم بغسل الجسد بعد الفراغ من غسل سائر الجسد كما هو ظاهر والمراد من الفصل المشترك بين الرأس والجسد انما هو اصل العنق لان الرقبة يجب غسلها مع الرأس بلا خلاف فيه ظاهرا بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه وما عن بعض المتأخرين من التشكيك في ذلك نظرا الى عدم ثبوت كون الرأس حقيقة فيما يعمها فيحتمل وجوب غسلها مع الجانبين ضعيف لان عدم ثبوت كون الرقبة من الرأس حقيقة كعدم ثبوت كون الوجه منه لا يمنع من ظهور اخبار الباب في ارادة غسلها مع الرأس فان المتبادر من قوله عليه السلام ثم صب على رأسه ثلاث اكف ثم على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين ليس الا ارادة غسل ما فوق المنكب بالماء الذي يصب على الرأس وغسل ما تحت المنكب بالماء الذي يصب على المنكب فكما لا يمنع عدم صدق المنكب على ما عدا الجزء المعهود من الاستفادة المذكورة كذلك لا يمنع عدم صدق الرأس حقيقة على الوجه والرقبة منها وحيث ان الامام عليه السلام امر بصب الماء على المنكب لغسل الجزء

الثاني والثالث من اجزاء الغسل يعلم من ذلك ان ابتدائهما انما هو المنكب لان ارادة غسل الجزء العالي بالماء الذي امر بصبه على الجزء السافل غير صحيحة ما لم ينصب قرينة لكونه خلاف المتعارف فلا ينسبق الى الذهن فيقبح ارادته من ذلك وهذا بخلاف ارادة غسله بالماء الذي يصب على الرأس وكيف كان فلا خفاء في ظهور مثل هذه الروايات في كون المنكب في ما يسامته ابتداء الجزء الثاني وكذا لا تأمل في انصراف مجموع الرأس والوجه والرقبة الى الذهن من اطلاق الرأس عند جعله قسيما للجسد والجانبين ولذا فهم الاصحاب من اخبار الباب وجوب غسل الرقبة مع الرأس دون المنكبين **ويسقط** الترتيب بارتماسة واحدة نصا واجماعا ففي صحيحة زرارة المتقدمة ولو ان رجلا جنبا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك وان لم يدلك جسده وفي حسنة الحلبي اذا ارتمس الجنب في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك من غسله وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يجنب فيرتمس في الماء ارتماسة واحدة و يخرج يجزيه ذلك من غسله قال نعم وفي مرسلة الحلبي قال حدثني من سمعه يقول اذا اغتمس الجنب في الماء اغتماسة واحدة اجزأه ذلك من غسله وهذه الاخبار حاكمة على ما دل على اعتبار الترتيب في الغسل ثم ان المتبادر من الارتماسة الواحدة ما يتصف في العرف بكونه كذلك بان يرتمس في الماء دفعة عرفية من دون تراخ لا الوحدة الحقيقية التي يتعذر تحققها عادة فحدوث الارتماس لا محالة تدريجي بمقتضى العادة نعم بقائه مرتمسا في الماء بعد الحدوث يتحقق في زمان واحد حقيقي والقدر المتيقن ارادته من الاخبار بحيث لا يعتريه شبهة انما هو كفاية احداث الارتماس بان كان خارج الماء فاحدث هذا الفعل التدريجي الحصول ولذا خص بعضهم كفايته بمثل الفرض لا اذا نوى الغسل وهو في الماء ولو في الجملة ولكنك ستعرف ضعفه وكيف كان اذا اوجد هذا الفعل في الخارج يكون هذا الفعل الخارجي مجموعه غسلا وابتدائه الذي ينوي فيه انما هو اول الاخذ في الرمس كما عن المشهور لا انه اذا ارتمس في الماء واستوعب الماء على جميع بدنه تحقق الغسل دفعة في هذا الحين كما عن بعض القول به ومقتضاه بطلان الغسل لو نواه بوقوعه في الماء لابقائه وان قلنا بكفاية الداعي وعدم اعتبار القصد التفصيلي المقارن للعمل في صحة العبادة لان هذا انما يؤثر فيما لو كان الباعث على الفعل قصد القربة ولو اجمالا لا في مثل الفرض الذي نوى الامتثال بمقدمات العمل واتى بنفس المأمور به من باب الملازمة الاتفاقية نعم لو اتى بمجموع الفعل الذي يصدر منه في الخارج بقصد الغسل على وجه لم يتخلل عزمه الى البناء على عدم مدخلية البقاء في صحة غسل الاجزاء التي اصابها الماء قبل الاستقرار لاتجه القول بالصحة بناء على عدم اعتبار القصد التفصيلي المقارن للفعل لانه اتى بنفس العبادة لله تعالى غايته انه زعم ان المقدمات ايضا داخلة في المأمور به وهو غير ضائر في صحة العبادة على الاظهر وكيف كان فهذا القول ضعيف مخالف لظاهر النصوص والفتاوى ويتلوه في الضعف ما احتمله في الجواهر بل قواه من كون ابتداء الغسل اول آنات التغطية ومستورية الجسد في الماء و آخره آخر جزء الغسل في تلك التغطية فلا عبرة بما يغسل قبلها كما لا عبرة بما يغسل بعدها وانما العبرة بانغسال جميع جسده في تلك التغطية طالت مدته ام قصرت ومقتضاه كون الغسل دفعي الحصول ان لم يكن في بدنه مانع بحيث يحصل الماء الى كل جزء منه عند صيرورته مغطى و تدريجي الحصول ان لم يكن كذلك فله الاشتغال بازالة المانع في تلك التغطية ما لم يتحقق الفراغ منها وان طالت مدتها ومستند هذا الوجه هو ان الارتماس مأخوذ من الرمس وهو التغطية والكتمان فما دام لم يستر بالماء لم يتحقق الارتماس ومهما ستره الماء فهو مرتمس الى ان يخرج فالموجود الخارجي مصداق واحد لطبيعة الارتماس طال زمانه ام قصر **وفيه** ان المتفاهم من الادلة انما هو كفاية انغسال الجسد بالكيفية التي تسمى ارتماسا وابتداء زمان حدوث الفعل ليس الا اول آنات الشروع فيه لا اول آنات تحقق الرمس اذ ليس الارتماس الا كالتكلم في عدم توقف جزئية الجزء الاول على تحقق الوصف العنواني فان العبد المأمور بالتكلم اذا شرع في التلفظ فقد اشتغل بالاطاعة وان لم يصدق الكلام على الجزء الاول مما يتلفظ به اذا لوحظ بانفراده ولا ينافي ذلك كونه من اجزاء الفعل المأمور به والمنساق الى الذهن من قوله عليه السلام اذا ارتمس الجنب في الماء ارتماسة واحدة انما هو ارادة غسل الجسد دفعة واحدة بالارتماس كما يشهد لذلك فهم الاصحاب لا مطلق غسله في تغطية واحدة كيفما اتفق بحيث عم ما لو كان على جسده حاجب فازاله في الماء بعد فصل معتد به فلا يجديه الاشتغال بالتخليل بعد حصول الفصل الطويل نعم لا بأس بالتخليل في زمان يتوقف غسل مجموع الجسد عليه في الافراد المتعارفة ونسب الى بعض متأخري المتأخرين موافقة المشهور في كون الارتماس تدريجي الحصول من اول آنات الاخذ في الرمس الى ان ينغمر في الماء لكنه لم يعتبر الدفعة العرفية فاجتزأ بما لو نوى الغسل فوضع رجله مثلا ثم صبر ساعة بحيث تنافي الدفعة العرفية فوضع عضوا آخر وهكذا الى ان ارتمس اجزائه نظرا الى خلو الاخبار عن اعتبار الدفعة وانما دلت على الارتماسة الواحدة في مقابل الترتيب وهي صادقة في الفرض **وفيه** ان المتبادر من الارتماسة الواحدة ليس الا الوقوع في الماء دفعة لا تدريجا كما يشهد به الفهم العرفي وكيف كان فان اغتسل ارتماسا وبقيت من جسده لمعة لم يصلها الماء اعاد الغسل **وقيل** يكفي بغسلها مطلقا وربما احتمل

بعض جريان حكم الترتيب عليها فان كانت في الايمن غسلها واعاد الايسر وان كانت في الايسر اكتفى بغسلها وعن بعض التفصيل
بين طول الزمان وقصره فيجب الاعادة في الاول دون الثاني ويمكن ارجاعه الى الاول وكيف كان فالقول بوجوب الاعادة مطلقاً
هو الاظهر لاناطة الحكم في النصوص والفتاوى بغسل جميع بدنه بارتماسة واحدة وهو غير محقق في الفرض وربما يستشهد للقول
بكفاية غسلها مطلقاً بعموم قوله ع في صحيحة زرارة المتقدمة وكل شيء امسسته الماء فقد انقيته وفيه ان موردها الغسل الترتيبي
كيف ولو اريد منه العموم لنا في اعتبار الوحدة العرفية في الغسل الارتماسي واما الاستدلال لهذا القول بصدق غسل الجميع عرفاً
خصوصاً لو كانت اللمعة قليلة فمما لا ينبغي الالتفات اليه بعد العلم بارادة غسل الجميع حقيقة من دون مسامحة والا لما وجب غسلها
فيما بعد كما لا يخفى واما ما احتمله البعض من جريان حكم الترتيب فهو مبني على القول بالترتيب الحكمي في الغسل الارتماسي كما حكى عن
بعض اصحابنا وعن الاستبصار احتماله في مقام الجمع بين الاخبار الدالة على اعتبار الترتيب في الغسل والاخبار الدالة على كفاية
ارتماسة واحدة وفيه ما لا يخفى من الضعف ومخالفته لظاهر النصوص والفتاوى وقد اشرنا فيما سبق الى ان اخبار الارتماس حاكمة
على ما دل على اعتبار الترتيب فيخصص بها اطلاقها بل الانصاف انه لو اريد الجمع بين الاخبار لا على وجه التخصيص لكان رفع اليد عن
ظواهر ما دل على اعتبار الترتيب بدعوى ورودها مورد الغالب وكون الامر المتعلق بايجاد الغسل مرتباً لكونه افضل افراد الواجب
اهون من التصرف فيما دل على كفاية الارتماس من دون مراعاة الترتيب ثم انا قد اشرنا الى ان الفرد المتيقن الذي ينسبق الى الذهن
من مثل قوله ع اذا ارتمس الجنب في الماء الخ انما هو ارادة ما لو كان خارج الماء فارتمس فيه ارتماسة واحدة ولذا ربما يستشكل في صحة الغسل
لو نواه وهو في الماء ولكن الاظهر كفايته خصوصاً على تقدير خروج معظم اعضائه من الماء لان المعتبر في ماهية الغسل على ما يتفاهم من
النصوص والفتاوى ليس الا غسل الجسد تاماً مرتباً او برمسه في الماء ولا يتوقف حصول هذه الطبيعة على خروجه من الماء قبل الرمس بل كما
يتحقق غسل الجسد بايجاد الارتماس ابتداء كذلك يتحقق ببقائه مرتمساً فلو بنى على وقوع البقاء مرتمساً امتثالاً للامر المتعلق بطبيعة
الغسل نظير ما لو امر بالمشي على الارض او اكرام زيد او غسل الثوب او غير ذلك من الافعال فانه وان انسبق الى الذهن انسباقاً بدوياً
ارادة ايجاد هذه الافعال ابتداء من الامر المتعلق بها ولكنه بعد الالتفات الى ان مدلول الطبيعة ليس الا ارادة حصول هذه الافعال
لا حدوثه وان الاستمرار على هذه الافعال كايجادها ابتداء مما يتحقق به هذه الطبايع يعلم كفاية الاستمرار عليها في امتثال
الامر المتعلق بها وعدم توقفه على ايجادها ابتداء وانما ينسبق الى الذهن خصوص الايجاد الابتدائي لبعض المناسبات المغروسة في
الذهن المقتضية للصرف لا على وجه يتقيد به المراد والموضوع الذي يتعلق به الطلب كما لا يخفى على من تأمل في نظائر المقام ولا يتوقف صحة الغسل
لو نواه وهو في الماء على تحريك الاعضاء بعد النية حتى يتفرد الفرد الذي يقع امتثالاً للامر المتعلق بالطبيعة عن غيره لان المدار في
تحقق الامتثال على حصول الطبيعة بقصد الاطاعة سواء تحققت في ضمن فرد مستقل او في ضمن ما يصير جزء من الفرد المتحقق فيما سبق
ببعض الاعتبارات العرفية نعم لو اعتبرنا الجريان الفعلي او ما هو بمنزلته في تحقق مفهوم الغسل لاتجه اعتبار تحريك الاعضاء او نحوه مما
يوجب تحرك الماء تحقيقاً لماهية الغسل ولكن الاظهر عدم اعتباره في الغسل المعتبر في ماهية الغسل والوضوء لدلالة غير واحد من الاخبار
على انه اذا مس جلدك الماء فحسبك فعلى هذا لا ينبغي الاستشكال في كفاية البقاء تحت الماء بنية الاغتسال ولكن الاحتياط مما لا ينبغي
تركه بل الاحوط خروجه من الماء ولو في الجملة ثم الانغماس بنية الغسل هذا بالنسبة الى الغسل الارتماسي واما الترتيبي فيشكل الاكتفاء فيه
بمجرد النية وقصد وقوع غسل الاعضاء مرتباً بل الظاهر انه يجب عليه عند ارادة غسل الايمن وكذا الايسر من تحريك الاعضاء او الدلك او
نحوه بحيث يستقل غسله بالفردية حتى يصح اتصافه بوقوعه بعد غسل الرأس او الايمن ومجرد ارادة وقوعه مرتباً لا يؤثر في صيرورته كذلك كما
توضيحه في مبحث الوضوء والله العالم **واعلم** انه لا فرق بين الاغسال واجبها ومسنونها من حيث اعتبار الترتيب وكفاية الارتماس بلا خلاف فيه
ظاهراً بل في الحدائق نسبه الى ظاهر الاصحاب وعن الذكرى انه لم يفرق احد بين غسل الجنابة وبين غيره من الاغسال في ذلك ولكن الانصاف
ان القول بكفاية الارتماس في غسل الميت لا يخلو عن اشكال وان ورد فيه انه كغسل الجنابة لعدم انسباق ارادة ذلك من التشبيه فيشكل رفع
اليد عن ظواهر الاخبار الكثيرة الواردة لبيان كيفية غسل الميت الدالة على اعتبار الترتيب فيه **واما** سائر الاغسال فلا ينبغي الارتياب في كفاية
الارتماس فيها كما انه لا ينبغي التأمل في لزوم مراعاة الترتيب فيها ما لم يرتمس ارتماسة واحدة كما في غسل الجنابة ضرورة ان كيفية الغسل وكذا
الوضوء والتيمم بل اغلب العبادات مثل الصلوة والصوم وغيرها من الماهيات المخترعة التي يتوقف معرفتها على بيان الشارع متى امر الشارع شيئاً
من هذه الاشياء في مورد من الموارد لا ينسبق الى الذهن من الامر به في سائر الموارد الا ارادة ايجاده بالكيفية المبينة ما لم يصرح بارادته على
نحو خاص كصلوة جعفر مثلاً الا ترى انه لو قال المفتي لمقلده اغتسل لرؤية المصلوب او صل ركعتين عند طلب الحاجة او قيل للجنب توضأ او تيمم

عند ارادة النوم لا يفهم الا ارادة ايجاد هذه الافعال بالكيفية المعروفة عندهم ومما يدل على اتحاد كيفية الاغسال مغروسية في اذهان
المتشرعة قديماً وحديثاً ولذا لم يسأل احد من الرواة عن كيفية سائر الاغسال عدا غسل الجنابة الذي هو اعم ابتلاء ولم يتعرض الائمة ع
لبيان شيء منها ولم يكن ذلك الا لمعروفية كيفية الغسل لديهم **واما** غسل الميت فحيث انه متعلق بغير نفس المكلف ليس على حد سائر الاغسال
بحيث يغني معرفة كيفية الغسل في الجملة عن معرفته بالخصوص الا ترى انه لو قيل للعامي اغسل الميت يسأل لا محالة من كيفيته بخلاف ما لو قيل له اغتسل
لرؤية المصلوب ولذا اكثر الرواة في المسألة عن كيفية غسل الميت دون غيره من الاغسال مع كثرتها وحيث انه ورد التصريح في جملة
من الاخبار بكيفية لا يجوز التخطي عن الكيفية المنصوصة الا بدليل معتبر ولذا استشكلنا في جوازه ارتماساً والله العالم **ثم** انك
قد عرفت ان الاقوى ما عليه المشهور من ان الغسل الارتماسي تدريجي الحصول وان ابتداءه اول انات الاخذ في الرمس **ولكنه** لا يخفى عليك
ان جزئية الجزء الاول مشروطة بصيرورته جزء من المركب الذي يصدق على مجموعه الارتماس فغسل الرجل مثلاً يتحقق بوصول الماء اليها لكن صحته
مشروطة بان يتعقبه غسل سائر الجسد على وجه يتحقق به الارتماس لدى العرف بان يبقى في الماء الى ان يرمس جميع بدنه فلو خرج بعض بدنه من
الماء قبل ان يرمس جميعه بطل غسله اذ لا يسمى مثله ارتماساً واما لو دخل في طين ونحوه او اصابه في الماء مانع عارضي منعه من الاتصال
بالماء قبل ان يتحقق الانغماس التام فالظاهر عدم منافاته للصدق العرفي الذي هو شرط للصحة خصوصاً اذا كان الجزء الممنوع يسيراً فما
قيل من انه يشترط اتصاله بالماء الى ان يغتسل ففيه انه ان كان لتوقف صدق الارتماس فقد عرفت عدم المنافاة للصدق العرفي على
الاطلاق وان كان لدليل آخر تعبدي فلم نعثر عليه والله العالم **ثم** انه حكى عن الشيخ في المبسوط انه الحق في سقوط الترتيب بالارتماس
الجلوس تحت المجرى والمطر وعن التذكرة الحاق الميزاب وشبهه به ايضاً وعن بعض الحاق الصب بالاناء دفعة به ايضاً **ولعل** مستند الكل
تنقيح المناط بدعوى القطع بعدم مدخلية الرمس في الماء في صحة الغسل وانما المناط احاطة الماء بالبدن دفعة عرفية **وفيه** مضافاً الى منع
تحقق الاحاطة دفعة في مثل المطر ونحوه الا اذا كان المطر غزيراً يجري على جميع البدن ثم نوى الغسل ان دعوى القطع بذلك في مثل هذه
الاحكام التعبدية عهدتها على مدعيها ولا يمكن لنا الجزم بذلك نعم في نفسي شيء وهو احتمال عدم اعتبار الترتيب في الغسل رأساً وكون
الاخبار الدالة عليه جارية مجرى العادة او محمولة على بيان افضل الافراد ولكنك عرفت فيما سبق انه خلاف ما يقتضيه الجمود على ظواهر الادلة
التعبدية فلا ينبغي الالتفات اليه فالاظهر هو الاقتصار في تخصيص ما دل على اعتبار الترتيب بالغسل الارتماسي اللهم الا ان يتشبث في
خصوص الوقوف تحت المطر بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابة ان يقوم في المطر حتى يغسل رأسه
وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك فقال ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزاه ذلك ومرسلة محمد بن ابي حمزة عن الصادق ع في رجل اصابته
جنابة فقام في المطر حتى سال على جسده ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم **وفيه** ان حمل هاتين الروايتين على ارادة ما لو نوى الغسل عند
احاطة الماء بالبدن وجريانه بعيد فلا بد من حملهما على ما لا ينافي ادلة الترتيب بل الظاهر عدم كون الروايتين مسوقتين الا لبيان كفاية
المطر عن الماء فلا يجوز التشبث باطلاقهما لاثبات المطلوب والله العالم **وهل** يشترط في صحة الغسل بنوعيه ازالة النجاسة عن محال الغسل
عينية او حكمية قبل الشروع في اصل الغسل **او** يعتبر جريان ماء الغسل على محل طاهر فيكفي ازالتها قبل غسل المحل الذي هي فيه **او** يعتبر عدم
بقائه نجساً بعد الغسل فيكتفي بغسل واحد لهما او يفرق في ذلك بين الاغتسال في الماء الكثير وما اذا كانت في آخر العضو وبين غيرها فيكتفي
بالغسل الواحد لهما في الاولين وانه لا يشترط شيء من ذلك **نعم** يعتبر ان لا تمنع عين النجاسة وصول الماء الى البشرة فيكتفي به وان بقي المحل
نجساً وجوه بل اقوال كما في الجواهر اوجهها الثاني وهو اعتبار طهارة المحل حين غسله كما يدل عليه الاخبار المستفيضة الواردة في كيفية
الغسل الآمرة بغسل الفرج واليدين قبل الغسل وفي صحيحة حكم بن حكيم قال ع ثم اغسل ما اصاب جسدك من اذى ثم اغسل فرجك
وافض على سائر جسدك فاغتسل الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي تقدم بعضها في مطاوي المباحث المتقدمة وهذه الاخبار وان
كان مفادها وجوب تطهير البدن قبل الشروع في الغسل لكن شدة المناسبة بين تطهير الموضع المتنجس مقدمة لغسل نفس هذا الموضع
وبعد مدخلية تطهيره في صحة غسل سائر الاجزاء مما يمنع عن استفادة التقييد فلا يفهم منها الا وجوب تطهير المحل قبل غسله وانما
تعلق الامر به قبل الشروع في الغسل جرياً مجرى العادة كما يؤيده مضافاً الى الفهم العرفي الناشي من المناسبة المغروسة في الاذهان ما في
صحيحة حكم بن حكيم عن الصادق عليه السلام في حديث كيفية غسل الجنابة قال فان كنت في مكان نظيف فلا يضرك ان لا تغسل رجليك وان
كنت في مكان ليس بنظيف فاغسل رجليك وهذه الصحيحة كما تريها صريحة في عدم اعتبار طهارة الرجل حال غسل سائر الاعضاء فالقول باعتبار تطهير البدن قبل الشروع في الغسل ضعيف واضعف منه القول بعدم اعتبار طهارة المحل حين غسله سواء اعتبر عدم بقائه
نجساً بان يحقق الغسل والتطهير بغسلة واحدة ام لم يعتبر ذلك ايضاً لما عرفت من دلالة الاخبار المستفيضة على اشتراط طهارة المحل

مضافاً الى انصراف ادلة الغسل الى ارادة الغسل بالماء الطاهر بل الاجماع على ان المتنجس لا يكون مطهراً ولا يقاس رفع الحدث بازالة الخبث فى عدم المنافاة بين انفعال الماء بملاقاة المتنجس وحصول التطهير به لما عرفت فى مبحث نجاسة الغسالة من عدم شمول القاعدة المسلمة المستفادة من النصوص والفتاوى من ان المتنجس لا يكون مطهراً للماء الطاهر الذى تنجس باستعماله فى ازالة النجاسة بالنسبة الى هذه النجاسة التى استعمل الماء فى ازالتها واما من حيث استعماله فى رفع الحدث فليست النجاسة الموجودة فى البدن بالنسبة اليه الا كالنجاسة الخارجية الملاقية للماء حين الاستعمال فلا مانع من كونه مشمولاً للقاعدة المسلمة نعم لو كانت نجاسة الماء من لوازم الاغتسال كما فى غسل الميت وغسالة الجنب على القول بنجاستها لا منع اندراجها بالنسبة الى هذه النجاسة الملازمة له تحت تلك القاعدة واما بالنسبة الى النجاسة العارضية التى يمكن حفظ ماء الغسل عن الانفعال بها كما فيما نحن فيه فلا والحاصل انه لا ينبغى الارتياب فى بطلان الغسل بالماء المتنجس سواء كان مسبوقاً بالنجاسة او عرضته النجاسة حين الاغتسال من دون فرق بين كون النجاسة الطارية فى الاثناء مسببة عن ملاقاة نجاسة خارجية او ملاقاة النجاسة الموجودة فى بدن المغتسل وكونه مؤثراً فى زوال النجاسة فى الفرض الاخير لا يصلح فارقاً بالنسبة الى رفع الحدث الذى هو مفهوم مغاير لازالة الخبث ثم ان قضية اشتراط صحة الغسل بطهارة الماء انما هو اشتراط طهارة البدن عند غسله بالماء القليل دون ما اذا اغتسل بالماء العاصم كالكر والجارى ولعله لذا فصل بعضهم بين الاغتسال بالماء الكثير وبين غيره الا انه نسب الى هذا المفصل كما عرفت عدم اشتراط الطهارة فيما اذا كان الموضع المتنجس آخر العضو ولعل التفصيل بين كون النجاسة فى آخر العضو وبين غيره للبناء على عدم انفعال الغسالة الا بعد الانفصال عن الموضع المتنجس فان كانت فى آخر العضو فلا يتحقق الغسل الا بالماء الطاهر واما اذا لم تكن فى آخر العضو فيتنجس غسالته عند الانفصال ويتنجس سائر الاعضاء فلا يكون مطهراً ويحتمل ان يكون اعتماده فى هذا التفصيل على صحيحة حكم بن حكيم المتقدمة الآمرة بغسل الرجلين اللتين هما آخر العضو فان مقتضى اطلاق الامر بغسلهما كفاية غسلة واحدة لرفع الحدث والخبث وفى الجميع ما لا يخفى لعدم انحصار المدرك فى اشتراط طهارة الماء بل العمدة فيه الاخبار المتقدمة مضافاً الى فساد القول بعدم انفعال الغسالة الا بعد الانفصال كما تحقق فى محله واما الصحيحة فهى مسوقة لبيان حكم آخر اعنى وجوب غسل الرجلين على تقدير نجاستهما لا لبيان كفاية غسلة واحدة للتطهير والغسل فلا ظهور لها فى المدعى فضلاً عن امكان التصرف بها فى سائر الادلة وربما يستدل لبطلان الغسل لو نواه بغسلة يتحقق بها ازالة النجاسة بلزوم التداخل وهو خلاف الاصل لان كل واحد من الحدث والخبث سبب لوجوب غسل البدن فاذا تحقق السببان وجب ان يتعدد حكمهما والا للزم ان لا يكون كل منهما سبباً وهو باطل بديهة لا لمجرد مخالفة لاطلاق ما دل على سببيتهما بل للعلم بتأثير كل منهما فى ايجاب مسببه ضرورة انه لو تعدد عليه الغسل يجب عليه ازالة النجاسة وكذا لو تعدد عليه الازالة يجب عليه رفع الحدث ولو بالتيمم ومقتضى تعدد الوجوبين تعدد الواجبين لامتناع اجتماع حكمين متماثلين كالمتضادين فى موضوع واحد شخصى فلا يعقل ان يكون غسلة واحدة معروضة لوجوبين وفيه ان المسبب عن كل من السببين لو كان طبيعة غسل الجسد من حيث هى من دون اعتبار قيد زائد فى شئ منهما لتم ما ذكر ولكنه ليس كذلك بل المسبب عن نجاسة البدن ليس الا وجوب ازالتها وعن الحدث ليس الا وجوب رفعه وهما مهيتان مختلفتان فان امكن ايجادهما بغسلة واحدة بان لم يستلزم ذلك الاخلال بشئ من شرائطهما فلا مانع منه اصلاً كما سبق تحقيقه فى مبحث تداخل الاغسال فى باب الوضوء وانما الممتنع تعلق وجوبين بطبيعة الغسل من حيث هى لا بلحاظ افراده المتعددة ومما يدل على عدم كون ما نحن فيه من هذا القبيل مع وضوحه فى حد ذاته عدم كون كل غسلة غسلاً وعدم اعتبار كون الغسل واجداً للشرائط المعتبرة فى ازالة النجاسة فيعلم من ذلك ان المأمور به عند حصول كل من السببين ليس طبيعة الغسل من حيث هى وقد عرفت فيما تقدم انه اذا تغاير المسببان ذاتاً وتصادقا على فرد يجوز ايجاد الفرد الجامع بقصد امتثال الامر المتعلق بكلتا الطبيعتين نظراً الى عدم دلالة دليل عليهما على ذى وجه على اعتبرها شئ فانه يتحقق بهذا الفعل الشخصى امتثال جميع الاوامر المتعلقة بالعناوين الراجحة المقصودة المتحققة به ثم لو تم هذا الاستدلال لكان مقتضاه انه لو اتى بالفعل اولاً بقصد الغسل ان يجب اعادته ثانياً لغسل جسده لا بقصد الغسل كما هو مقصود المستدل اذ لا يعقل بقاء الامر الذى نوى امتثاله وسقوط ما لم ينوه ودعوى ان الغرض من الامر بغسل الجسد المسبب عن نجاسة البدن يحصل بفعله قهراً وان لم يقصده فوجب ان يبقى الامر بالغسل لاصالة عدم التداخل مدفوعة بان اصالة عدم التداخل لا تصير المنع ممكناً لان سقوط الامر الذى نوى امتثاله بعد ايجاد متعلقه بقصد امتثاله قهرى سواء حصل به المقصود من الامر الآخر ام لم يحصل لان الامر يقتضى الاجزاء عقلاً فلا مجال للشك فى بقائه حتى يتشبث باصالة عدم التداخل وانما يشك فى بقائه لاحتمال اشتراطه بطهارة البدن وعدم كون المسبب طبيعة الغسل من حيث هى فالمتعين فى مثل الفرض على تقدير فقد الادلة

الاجتهادية هو الرجوع الى الاصل المقرر عند الشك فى الشرطية من البراءة او الاحتياط على الخلاف فى المسئلة لا اصالة عدم التداخل كما لا يخفى **تنبيه** لا خلاف ظاهراً فى عدم وجوب الموالاة فى الغسل بل عن جماعة دعوى الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة الواردة فى قضية ام اسماعيل وحسنة ابرهيم بن عمر اليمانى عن الصادق ع قال ان علياً ع لم ير بأساً ان يغسل الجنب رأسه غدوة ويغسل سائر جسده عند الصلوة وفى صحيحة حريز الواردة فى الوضوء قال قلت وكذلك غسل الجنابة قال ع هو بتلك المنزلة ابدء بالرأس وافض على سائر جسدك قلت وان كان بعض يوم قال نعم وعن الفقه الرضوى ولا بأس بتبعيض الغسل تغسل يديك وفرجك ورأسك وتؤخر غسل سائر جسدك الى وقت الصلوة ثم تغسل اذا اردت ذلك وقضية الاصل واطلاق بعض الاخبار المتقدمة ومعاقد الاجماعات المنقولة عدم الفرق فى ذلك بين الاعضاء والعضو الواحد فلا يعتبر الموالاة فى الغسل اصلاً نعم يمكن الالتزام باستحبابها مسامحة لما فى الحدائق من ان الاصحاب صرحوا باستحبابها وربما يستدل له بمواظبة السلف والخلف من العلماء والفقهاء بل الائمة عليهم السلام وفى دلالتها على المدعى تأمل كما ان فى الاستدلال له بعموم آيات المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخيرات مناقشة والله العالم **و**سنن الغسل امور منها تقديم النية عند غسل اليدين بناء على كون غسل اليدين من الاجزاء المستحبة كما سيأتى التعرض لتحقيقه ومرجع استحباب تقديم النية الى استحباب غسل اليدين قبل الغسل بقصد الجزئية فلو غسل يديه لا لكونه جزء مستحباً بل لازالة نجاستهما او غيرها من الاغراض لا يستحب التقديم بل لا يجوز ان اعتبرنا مقارنة النية التفصيلية لاول العبادة كما هو المشهور ويتضيق وقت النية عند غسل الرأس الواجب فى الغسل الترتيبى وعند الشروع فى غسل الجسد فى الارتماسى اذ لو اخرها عن ذلك لوقع بعض الاجزاء الواجبة بلا نية فلا يصح غسله ومنها امرار اليد على الجسد لو لم يتوقف غسله عليه ولم يحرز فى مقام الامتثال ايصال الماء الى الجسد بامرار اليد عليه والا فيجب معيناً فى الفرض الاول ومخيراً فى الثانى **و**فيما عدا الفرضين ليس بواجب بلا خلاف فيه ظاهراً بل عن جماعة دعوى الاجماع عليه و يدل عليه مضافاً الى الاصل والاجماع الاخبار المستفيضة التى تقدم اغلبها الدالة على كفاية مس الجلد الماء وصب الماء على الجسد وجريانه عليه والاجتزاء بالارتماسة الواحدة وان لم يدلك جسده نعم يستحب ذلك كما وقع التصريح به فى كلام الاصحاب بل عن المعتبر وغيره دعوى الاجماع عليه ويدل عليه ما روى عن كتاب على بن جعفر عن اخيه ع فى السؤال عن الاغتسال بالمطر قال ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزأه الا انه ينبغى له ان يتمضمض ويستنشق ويمر يده على ما نالت من جسده وعن الفقه الرضوى بعد ذكر صفة الغسل ترتيباً ثم قال تمسح سائر بدنك بيديك **و**فى خبر عمار بن موسى عن الصادق ع الواردة فى غسل المرئة قال ع تمر يدها على جسدها كله لكن الاخبار موردها الغسل الترتيبى فيشكل اثبات الاستحباب فى الارتماسى لكن قضية اطلاق كلمات الاصحاب فى فتاويهم ومعاقد اجماعهم المحكى عموم الاستحباب فيمكن الالتزام به مسامحة اللهم الا ان يدعى انصراف كلماتهم الى الترتيبى وربما علل استحباب امرار اليد مطلقاً بالاستظهار **و**نوقش بانه لا معنى له بعد حصول العلم وقبله يجب **و**فيه ان المدار فى مقام الامتثال عند العرف والعقلاء ليس على القطع الذى لا يحتمل الخطاء بل على الاطمينان وسكون النفس بحيث لا يلتفت النفس الى احتمال الخلاف الا ترى انه ربما يحصل الفراغ من الغسل او الوضوء ثم يجد بعض المواضع جافاً نعم يتوجه على هذا النحو من الاستدلال انه لا يثبت به الاستحباب الشرعى بعنوانه المخصوص ولكنه ليس بضائر فيما نحن بصدده من اثبات رجحانه فى الجملة وكونه من السنن والله العالم **و**منها تخليل ما يصل اليه الماء استظهاراً واما ما لا يصل الماء اليه الا بالتخليل فقد عرفت وجوبه والمناقشة فى استحباب الاستظهار بالتخليل فيما يصل اليه الماء بدونه بما عرفت مدفوعة بما عرفت **و**منها البول امام الغسل اذا كانت الجنابة بالانزال كما ان من سنن الجنابة بالانزال البول بعده تحرزاً عن ان يبقى المنى فى المجرى فيورث المرض فانه قد روى عن النبى ص انه قال من ترك البول على اثر الجنابة اوشك ان يتردد بقية الماء فى بدنه فيورثه الداء الذى لا دواء له **و**يدل على كونه من سنن الغسل صحيحة احمد بن محمد قال سئلت ابا الحسن ع عن غسل الجنابة قال تغسل يدك اليمنى من المرفق الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك فى الاناء الخ ورواية احمد بن هلال قال سئلته عن رجل اغتسل قبل ان يبول فكتب ع ان الغسل بعد البول الا ان يكون ناسياً فلا يعيد منه الغسل وفائدته عدم انتقاض الغسل بالبلل المشتبه المحتمل كونه من بقية المنى اذ لولا البول لكان البلل الخارج بحكم المنى كما يدل على كلا الحكمين جملة من الاخبار التى سنذكرها فى المسئلة الاولى من المسائل الثلث الآتية انشاء الله واما الاستبراء بالاجتهاد بعد البول فهو من آداب الخلوة وفائدته عدم كون الرطوبة المشتبهة بالبول بحكمه كما تقدم فى محله واما بعد انزال المنى فلم يرد الامر به فى شئ من الاخبار ولم يثبت تأثيره فى عدم ناقضية البلل المشتبه بالمنى بل سيتضح لك فيما سيأتى ان مقتضى اطلاق الاخبار الآمرة باعادة الغسل بخروج البلل لمن لم يبل وجوب الاعادة عليه مطلقاً

كما انه يفهم منها مفهوما ومنطوقا عدم وجوب اعادة الغسل على من بال سواء استبرء عقيب البول ام لم يستبرء نعم اذا لم يستبرء يكون البلل الخارج عند احتمال كونه بولا بحكم البول لا المنى كما ستعرف فما يظهر من بعض من كون الاستبراء عقيب الانزال بمنزلة البول مطلقا او عند تعذر البول محل نظر اللهم الا ان يتشبث بعدم ناقضية البلل المشتبه الخارج بعد الاستبراء بالاصل بعد دعوى انصراف الاخبار الآمرة بالاعادة الى غير مثل الفرض الذى فيه امارة نقاء المحل لكن الدعوى غير مسموعة نعم لو حصل القطع بنقاء المجرى بسبب الاستبراء خرج البلل المشتبه بالمنى الخارج بعده من مورد الاخبار الآمرة بالاعادة لان موضوعها على ما يتبادر منها ليس الا ما اذا احتمل كون البلل الخارج من بقية المنى السابق والمفروض حصول القطع بعدم بقاء شئ فى المجرى فلا يعمه تلك الروايات ولكن الفرض نادر التحقق اذ قلما يحصل اليقين بذلك بل غايته افادة الظن فظهر لك مما ذكرنا ان عد الاستبراء بنفسه من سنن الغسل كما فى المتن لا يخلو عن اشكال نعم عد الاستبراء عقيب البول من سننه بالنظر الى تأثيره فى الجملة فى عدم انتقاض الطهارة الحاصلة منه بالرطوبة المشتبهة بالبول لا يخلو عن مناسبة وكيف كان فقد نقل عن الجعفى القول بوجوب البول والاستبراء كليهما قبل الغسل وعن جملة من الاصحاب القول بوجوب البول فقط وعن بعضهم التصريح بانه عند تعذر البول يكفى بالاجتهاد اى الاستبراء وعن المبسوط والغنية ايجابهما عليه مخيرا مع زيادة الثانى ايجاب الاستبراء من البول بل ادعى الاجماع على ما ذهب اليه وفيه انه ان اريد الوجوب الشرطى بمعنى اشتراط صحة الغسل بوقوعه عقيب البول والاستبراء ففيه مع مخالفته للاصل والاجماع كما ادعاه فى محكى المختلف على عدم وجوب اعادة الغسل على من اخل بالبول ووجد بللا يعلم انه ليس بمنى يرده مفهوم قول ابى جعفر ع فى خبر محمد بن مسلم من اغتسل وهو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله وكذا الاخبار المستفيضة المعلقة اعادة الغسل لمن لم يبل بخروج البلل المشتبه فيفهم منها صحة الغسل لو لا بل يفهم من التعبير بانتقاض الغسل صحته قبل وجدان البلل هذا مع خلو اكثر الاخبار الواردة فى كيفية الغسل عن ذكر البول وما فى بعضها من الامر بالبول قبل الغسل كصحيحة محمد بن ابى نصر ورواية احمد بن هلال المتقدمتين ليس الا للارشاد الى ما هو الاصلح بحال المكلف صونا لطهارته عن الانتقاض وان ابيتا الا عن ظهورهما فى شرطية البول للغسل فلا بد من رفع اليد عنهما بقرينة الاجماع وغيره من الادلة المتقدمة وان اريد من وجوب البول او الاستبراء قبل الغسل وجوبه تعبدا من دون ان يكون له مدخلية فى صحة الغسل ففيه ما لا يخفى لان المتبادر من الامر المتعلق به فى بعض الاخبار المسوقة لبيان آداب الغسل وكيفيته كالصحيحة المتقدمة ليس الا مطلوبيته لاجل الغسل لا الوجوب النفسى كالامر بغسل اليد وادخال اليد فى الاناء وغيرهما من التفاصيل المذكورة فى الصحيحة وبعد ان علم بواسطة القرائن الداخلية والخارجية انه ليس للبول كغسل اليد مدخلية فى صحة الغسل يفهم من الرواية ان له مدخلية فى كماله اما لكون الغسل عقيب البول فى حد ذاته هو الفرد الافضل فيكون البول قبل الغسل كغسل اليدين قبله مستحبا غيريا او لكونه موجبا للاطمينان ببقاء اثر الغسل وعدم كونه فى عرضة الانتقاض فيكون الامر به ارشاديا محضا ولعل هذا هو المتبادر منه فى مثل المقام لانه بعد ان علم ان بقاء شئ من المنى فى المجرى ليس مانعا من صحة الغسل لكن خروجه سبب لانتقاض الغسل لا ينتقل الذهن عند الامر بالبول الذى هو سبب عادى لخروج البقية الا الى ارادة تنقية المجرى لئلا ينتقض الغسل فيما بعد فعلى هذا يشكل القول باستحبابه قبل الغسل اذ المفروض عدم كون الامر المتعلق به مولويا حتى يثبت به الاستحباب الشرعى واشكل منه القول باستحباب الاستبراء قبل الغسل ولكنا اشرنا الى ان عده من سنن الغسل فى الجملة لا يخلو عن مناسبة خصوصا بعد ذهاب جماعة الى وجوبه وكيف كان ففى كيفيته خلاف احوطه ان يمسح من المقعدة الى اصل القضيب ثلثا ومنه الى رأس الحشفة ثلاثا وينتره ثلاثا على الترتيب كما هو ظاهر المتن وصريح جملة من اصحاب القول باعتبار التسع وهذه الكيفية وان لم يرد التنصيص عليها فى شئ من اخبار الباب لكن الاخذ بها لم يترك العمل بشئ من الاخبار وعن الشيخ اختيار هذه الكيفية فى المبسوط ولكنه قال فى النهاية على ما حكى عنه انه يمسح من عند مخرج النجو الى اصل القضيب ثلاث مرات وينتره ثلاث مرات وهذا هو المحكى عن المقنعة وظاهر الوسيلة والمراسم والغنية والسرائر والنافع وغيرها ويمكن الالتزام بكفاية هذه الكيفية على القول باعتبار التسع لو لم نعتبر الترتيب بين مجموع النترات ومسحات الذكر وقلنا بكفاية تعقب كل مسحة بنترة لان نتر القضيب لا ينفك عن نتر رأسه فيتحقق به المسح والنتر معا وعن المفيد فى المقنعة انه يمسح باصبعه الوسطى تحت انثييه الى اصل القضيب مرة او مرتين او ثلثا ثم يضع مسبحته تحت القضيب وابهامه فوقه ويمرهما عليه باعتماد قوى من اصله الى رأس الحشفة مرة او مرتين او ثلاثا ليخرج ما فيه من بقية البول انتهى وظاهره عدم الاعتبار بالعدد ودوران الحكم مدار الوثوق بنقاء المجرى كما يؤيده ما نقل عنه فى حكم الجنب من انه اذا عزم على التطهير بالغسل فليستبرء بالبول ليخرج ما بقى من المنى فى مجاريه فان لم يتيسر له فليجتهد فى الاستبراء بمسح تحت الانثيين الى اصل القضيب وعصره الى رأس الحشفة ليخرج ما لعله باق فيه وكانه قدس سره فهم من اخبار الباب

اناطة الحكم بالوثوق بنقاء المجرى وخروج بقية البول وجرى الاخبار الآتية المقيدة بالثلث مجرى العادة وفى كلتا الدعويين نظر وعن علم الهدى انه اكتفى بنتر الذكر من اصله الى طرفه ثلث مرات وفى المدارك ان ما ذكره الشيخ فى المبسوط ابلغ فى الاستظهار الا ان الاظهر الاكتفاء بما ذكره المرتضى ره من نتره من اصله الى طرفه ثلاث مرات لما رواه الشيخ فى الصحيح عن حفص بن البخترى عن ابى عبد الله عليه السلم فى الرجل يبول قال ينتره ثلاثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالى وما رواه الكلينى فى الحسن عن محمد بن مسلم قال قلت لابى جعفر ع رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلاث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شئ فليس من البول ولكنه من الحبائل انتهى ويدل عليه ايضا ما روى عن نوادر الراوندى من ان النبى ص كان اذا بال نتر ذكره ثلاثا وربما يناقش فى الاستدلال بالحسنة بدلالتها على اعتبار ثلث عصرات ونتر طرف الذكر ولا يقول به السيد ويمكن دفعها بانه لا يستفاد منها الا اعتبار العصرات الثلاث ونتر طرف الذكر واما كون النتر مستقلا مفصولا عن العصر فلا ويتحقق هذا المعنى بنتر الذكر من اصله حيث يتحقق عصره ونتر طرفه نعم يحتمل قويا ان يكون المراد من اصل الذكر من عند المقعدة فيكون مفادها كفاية مسحات ثلث من عند المقعدة الى طرف الذكر ولا نراه طرافه ولا يبعد التزام القائلين باعتبار الست مسحات بل التسع ايضا بكفاية هذه الكيفية بناء على عدم اعتبار الترتيب بين النترات ومجموع مسحات الذكر وكذا بينهما وبين مجموع مسحات ما تحت الانثيين كما هو الاظهر لعدم الدليل عليه بل اطلاقات الادلة قاضية بخلافه ويؤيد ارادة هذا المعنى بل يعينه رواية عبد الملك بن عمرو عن ابى عبد الله ع الرجل يبول ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالى اذ الظاهر ان ضمير التثنية يرجع الى الانثيين والمراد مما بينهما هو الذكر ولعل النكتة فى التعبير بذلك لبيان اعتبار غمزه من اصله وعلى تقدير اجماله كاجمال ما روى عن نوادر الراوندى عن الكاظم ع عن آبائه ع عن النبى ص انه قال من بال فليضع اصبعه الوسطى فى اصل العجان ثم يسلتها ثلثا يكون الحسنة وغيرها مما دل على اعتبار عصر الذكر ونتره رافعة لاجماله فيكون مفاد كل من الحسنة وهاتين الروايتين ولو بشهادة كل منهما للاخر كفاية عصر قصبة الذكر من عند المقعدة الى طرفه نابراله ثلاث مرات ولا يبعد ارادة هذا المعنى من صحيحة حفص لاجمال مرجع الضمير فى قوله ع ينتره بل ظهور عوده الى البول المقصود من كلام السائل فيحتمل قويا ان يكون المراد من الامر بنتر البول اخراجه من مجريه بان يجذبه بامرار اليد على قصبة الذكر من عند المقعدة الى طرفه وعلى تقدير تسليم ظهور هذه الصحيحة فى ارادة نتر الذكر بخصوصه يشكل الاعتماد على هذا الظاهر بعد اشتهار اعتبار مسح ما تحت الانثيين بين الاصحاب ودلالة الروايتين المتقدمتين عليه خصوصا مع ما نشاهده بالوجدان من شدة مدخليته فى الاستبراء بل اشديته من نتر الذكر فالاكتفاء بنتر الذكر ثلثا كما عن السيد واتباعه فى غاية الاشكال ولكنه لا ينبغى الارتياب فى كفاية ثلاث مسحات من اصل القضيب اى من عند المقعدة الى طرفه نابراله فان اراد ارباب القول باعتبار التسع او الست ما لا ينافى ذلك كما اشرنا الى توجيهه فيما تقدم فنعم الوفاق والا فعليهم اقامة الدليل على مدعاهم من اعتبار الترتيب بين المسحات بعضها مع بعض واعتبار استقلال كل مسحة وانفصاله عن الاخر او غير ذلك من التقييدات مع ان ظواهر الاخبار باسرها شاهدة على خلافهم وكذا لا يعتبر الموالاة بين المسحات للاصل واطلاقات الادلة وانصرافها الى المسحات المتوالية لو سلم فهو بدوى لا يوجب تقييد الاطلاق كما لا يخفى والظاهر عدم اعتبار المباشرة فيحصل بفعل الغير بل لا يبعد عدم اعتبار كونه باليد فيحصل بكل آلة تؤدى حقها لوضوح ان المقصود من الاستبراء تنقية المجرى واخراج بقية البول فيحصل المقصود بكل ما يتحقق به نتر الذكر او عصره او غمزه او مسحه فان المتبادر من اخبار الباب وان كان حصول المسح او ما هو بمنزلته بمباشرة يده ولكنه لا يتقيد الحكم بها بعد وضوح المقصود وما فى خبر الراوندى من الامر بوضع اصبعه الوسطى فى اصل العجان وسلها فلعله لكونه امكن فى الاستبراء وعليه ينزل ما وقع فى عبارات بعض الاصحاب من مسح ما تحت الانثيين بالوسطى وكذا وضع المسبحة تحت القضيب والابهام فوقه عند مسحه اذ لا دليل على اعتبار الخصوصية والرواية المتقدمة مع ضعف سندها غير صالحة لاثباتها على وجه يتقيد بها اطلاق سائر الاخبار نعم لا يبعد الالتزام باستحبابها لاجل هذه الرواية والله العالم ولا يسقط الاستبراء بقطع الحشفة بل ولا بقطع الذكر من اصله فيمسح من عند المقعدة ثلثا الى موضع القطع اذ ليس الحكم تعبديا محضا حتى لا يفهم حكم مثل هذه الفروض من ادلته كما لا يخفى وليس على المرأة استبراء لعدم الدليل عليه والبلل المشتبه الخارج منها بعد البول يحكم بطهارته للاصل والله العالم ومن سنن الغسل غسل اليدين ثلثا قبل ادخالهما الاناء بلا خلاف فيه ظاهرا بل عن بعض دعوى الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة الحلبى عن ابى عبد الله ع قال سألته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها الاناء فقال واحدة من حدث البول واثنتان من الغائط وثلاث من الجنابة ومرسلة الفقيه عن ابى عبد الله عليه السلم انه قال اغسل يدك من البول مرة ومن الغائط مرتين ومن الجنابة ثلثا ورواية حريز عن الباقر عليه السلم قال يغسل الرجل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ومن الجنابة ثلثا وعن الرضوى وتغسل يديك الى المفصل ثلثا قبل ان تدخلهما الاناء وقد ورد الامر بغسل الكفين فى جملة من تدخلهما يد

الاخبار الواردة فى كيفية الغسل ولكن المتبادر منها كون المراد منها الغسل لا لازالة النجاسة كما لا يخفى على من تامل فيها ثم ان ظاهر الاخبار المتقدمة كما عن المشهور استحباب غسل اليدين من الزند كما فى الوضوء لكن فى رواية يونس المتضمنة لغسل الميت انه يغسل يده ثلث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع ويؤيده ما فى هذه الرواية موثقة سماعة عن الصادق ع قال اذا اصاب الرجل جنابة واراد الغسل فليفرغ على كفه فليغسلها دون المرفق وفى صحيحة يعقوب بن يقطين تغسل الى المرفقين قبل ان يغمسهما بالاناء وفى صحيحة احمد بن محمد المتقدمة قال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول الخ وعن الوافى انه قال بعد نقل هذه الصحيحة وفى بعض النسخ تغسل بديك الى المرفقين وهو الصواب انتهى وفى رواية قرب الاسناد عن احمد بن محمد عن الرضا ع قال فى غسل الجنابة تغسل يدك اليمنى من المرفق الى اصابعك ومقتضى الجمع بين الروايات كون الغسل من الزند مستحبا ومن نصف الذراع افضل وافضل منه من المرفق كما ان مقتضى اطلاق بعضها الاجزاء بغسلة واحدة فكونها ثلاث مرات كما هو مفاد بعض آخر افضل ولا مقتضى لصرف المطلقات وتنزيلها على ارادة المقيد فى المستحبات كما تقرر فى محله ثم ان ظاهر عبارة المصنف كصريح بعض اختصاص الاستحباب المذكور فيما اذا كان الاغتسال بالاغتراف من الاناء الواسع القليل الماء لا ما اذا كان من الماء الكثير او كان الغسل ارتماسيا او تحت المطر او من الاوانى الضيقة الراس خلافا للمنقول من العلامة فاثبته مطلقا نظرا الى اطلاق بعض الاخبار الآمرة بغسل اليدين قبل الغسل وفيه نظر لانصراف الاطلاقات الى ارادة الاغتسال من الماء القليل بل ظاهر اغلبها ارادة الغسل لا لازالة النجاسة نعم لا يبعد دعوى عموم الاستحباب فيما اذا كان الاغتسال بالماء القليل مطلقا ولو من الاوانى الضيقة الراس بدعوى ظهور الاخبار فى كون حكمة الحكم صون ماء الطهارة عن الانفعال بالنجاسة الوهمية وهى مقتضية لعموم الحكم بالنسبة الى كل مورد ينفعل الماء الذى يستعمل فى الغسل تملا فالبلوغ على تقدير نجاستهما والله العالم ومنها المضمضة والاستنشاق بلا خلاف فيهما ظاهرا بل فى المدارك وغيره دعوى الاجماع على استحبابهما ويدل عليه روايات كثيرة منها صحيحة زرارة قال سئلنا باعبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال تبدء بغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك وتغسل فرجك ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك الى غير ذلك من الاخبار الدالة عليه المتقدم اغلبها فى مطاوى المباحث السابقة واما ما ارسله ابو يحيى الواسطى عن بعض اصحابه قال قلت لابى عبد الله ع الجنب يتمضمض ويستنشق قال لا انما يجنب الظاهر وفى مرسلته الاخرى عمن حدثه قال قلت لابى الحسن ع الجنب يتمضمض فقال لا انما يجنب الظاهر ولا يجنب الباطن والفم من الباطن فمحمولان على عدم كونهما من الاجزاء الواجبة جمعا بينهما وبين غيرهما من المعتبرة المستفيضة الآمرة بهما كما يشهد لهذا الجمع جملة من الاخبار الدالة على انهما من السنة وليسا من الاجزاء الواجبة مثل ما عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع قال المضمضة والاستنشاق مما سن رسول الله ص وعن سماعة قال سئلته عنهما فقال هما من السنة فان نسيتهما لم يكن عليك اعادة وفى مرسلة الصدوق عن ابى عبد الله ع انه قال فى غسل الجنابة ان شئت ان تتمضمض وتستنشق فافعل وليس بواجب لان الغسل على ما ظهر لا على ما بطن ومنها كون الغسل بصاع من الماء بلا خلاف فيه بيننا بل فى الجواهر اجماعا محصلا ومنقولا خلافا لابى حنيفة فاوجبه ويدل عليه اخبار مستفيضة منها صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال كان رسول الله ص يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال وعن الشيخ ره انه قال اراد به ارطال المدينة فيكون تسعة بالعراقى وقد تقدم الكلام فى بيان مقداره فى الوضوء والظاهر الاجزاء باقل من صاع عند الاشتراك مع الغير فى الاغتسال من اناء واحد كما يدل عليه صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وابى بصير عن ابى جعفر ع وابى عبد الله ع انهما قالا توضأ رسول الله ص بمد واغتسل بصاع ثم قال اغتسل هو وزوجته بخمسة امداد من اناء واحد قال زرارة فقلت كيف صنع هو قال بدء هو فضرب بيده فى الماء قبلها وانقى فرجه ثم ضربت هى فانقت فرجها ثم افاض هو وافاضت هى على نفسها حتى فرغا فكان الذى اغتسل به رسول الله ص ثلثة امداد والذى اغتسلت به مدين وانما اجزء عنهما لانهما اشتركا جميعا ومن انفرد بالغسل وحده فلا بد له من صاع يعنى اذا اراد اسباغ الغسل على الوجه الموظف والا فيجوز الاقتصار باقل منه بل بمثل الدهن كما عرفته فيما سلف ويستفاد من صحيحة الفضلاء ان الماء الذى يستعمل فى غسل الفرج محسوب من الصاع والظاهر كون ماء المضمضة والاستنشاق وغسل اليدين كلها محسوبا منه والله العالم ومنها الدعاء بالمأثور ففى رواية عمار الساباطى قال قال الصادق ع اذا اغتسلت من الجنابة فقل اللهم طهر قلبى وتقبل سعيى واجعل ما عندك خيرا لى اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين واذا اغتسلت للجمعة فقل اللهم طهر قلبى من كل آفة تمحق دينى وتبطل عملى اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين وعن محمد بن مروان عن ابى عبد الله ع قال تقول فى غسل الجمعة اللهم طهر قلبى من كل آفة تمحق دينى وتبطل عملى وتقول فى غسل الجنابة اللهم طهر قلبى وزك عملى وتقبل سعيى واجعل ما عندك خيرا لى ومنها التسمية على ما ذكره جملة من الاصحاب كما فى الحدائق ولم نعثر على مستنده ولكنه لا بأس بمسامحة والله تعالى العالم مسائل ثلث الاولى اذا راى المغتسل الذى كانت جنابته بالانزال بللا مشتبها بعد الغسل فان احتمل

كونه من بقية المنى الذى اغتسل منه فان كان المغتسل قد بال قبل الغسل او بعده قبل ان يخرج منه البلل لم يعد غسله كما يدل عليه مضافا الى الاصل والاجماع الاخبار الآتية وكذا لو راى بللا مشتبها بعد ان طالت المدة او استبرء بحيث علم بانقطاع اثر المنى السابق وبقاء المجرى ولكنه احتمل كونه منيا حادثا لم يبعد بلا اشكال وتامل لان الاخبار الآتية منصرفة عن مثل الفرض واليقين لا ينقض بالشك والا بان لم يحصل له القطع بنقاء المجرى واحتمل كونه من بقية المنى السابق ولم يكن قد بال كان عليه الاعادة سواء استبرء فلم ام لا خلافا لظاهر المتن بل صريحه لاطلاق الاخبار المستفيضة الدالة مفهوما ومنطوقا على وجوب الاعادة لمن لم يبل منها صحيحة سليمان بن خالد عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن رجل اجنب فاغتسل قبل ان يبول فخرج منه شئ قال يعيد الغسل قلت فالمرأة يخرج منها شئ بعد الغسل قال لا تعيد قلت فما الفرق فيما بينهما قال لان ما يخرج من المرأة انما هو من ماء الرجل وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت اباعبد الله ع عن الرجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شئ قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله قال محمد قال ابو جعفر ع من اغتسل وهو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله وان كان قد بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله ولكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئا وصحيحة الحلبى قال سئل عن الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللا وقد كان بال قبل ان يغتسل قال ليتوضأ وان لم يكن بال قبل الغسل فليعد الغسل وموثقة سماعة قال سئلته عن الرجل يجنب ثم يغتسل قبل ان يبول فيجد بللا بعد ما يغتسل قال يعيد الغسل فان كان بال قبل ان يغتسل فلا يعيد غسله ولكن يتوضأ ويستنجى ورواية معوية بن ميسرة قال سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول فى رجل راى بعد الغسل شيئا قال ان كان بال بعد جماعه قبل الغسل فليتوضأ وان لم يبل حتى اغتسل ثم وجد البلل فليعد الغسل واطلاق الامر بالوضوء عند خروج البلل بعد البول مقيد بما اذا لم يستبرء والا فليس عليه شئ ان بلغ الساق للاخبار المستفيضة التى تقدم بعضها فى كيفية الاستبراء الدالة على اختصاص ناقضية البلل بما اذا كان قبل الاستبراء فتلك الاخبار حاكمة على اطلاق هذه الروايات خصوصا مع اعتضادها بالاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك وكيف كان فلا يعارض هذه الاخبار الدالة على وجوب اعادة الغسل بخروج البلل ان لم يبل ما فى بعض الاخبار من انه لا شئ عليه مثل رواية عبد الله بن هلال قال سئلت اباعبد الله ع عن الرجل يجامع اهله ثم يغتسل قبل ان يبول ثم يخرج منه شئ بعد الغسل قال لا شئ عليه ان ذلك مما وضعه الله عنه وخبر زيد الشحام عن الصادق ع قال سئلته عن رجل اجنب ثم اغتسل قبل ان يبول ثم رأى شيئا قال لا يعيد الغسل ليس ذلك الذى رأى شيئا وخبر جميل بن دراج قال سئلت اباعبد الله ع عن الرجل يصيبه الجنابة فينسى ان يبول حتى يغتسل ثم يرى بعد الغسل شيئا يغتسل ايضا قال لا قد تعصرت ونزل من الحبائل وعن الصدوق انه قال بعد رواية الحلبى المتقدمة وروى فى حديث آخر ان كان قد راى بللا ولم يكن بال فليتوضأ ولا يغتسل انما ذلك من الحبائل لوجوب طرح هذه الروايات او تأويلها بما لا ينافى الاخبار المتقدمة لقصورها عن مكافئة تلك الاخبار الصحيحة المعمول بها عند جميع الاصحاب فى شذوذ هذه الاخبار مع ما فيها من ضعف السند بل لم ينقل العامل بها الا الصدوق حيث جمع بينها وبين الاخبار السابقة بحمل الاعادة على الاستحباب وقد مال اليه بعض المتاخرين فيما حكى عنهم وفيه بعد الاغماض عن شذوذها انه جمع بلا شاهد مع ان حمل الامر بالاعادة فى الاخبار الكثيرة على الاستحباب لا يخلو عن اشكال واضعف من ذلك الجمع بينها بحمل الاخبار الآمرة بالاعادة على ما اذا لم يستبرء بالاجتهاد وهذه الاخبار على ما اذا استبرء وربما جعل هذا الجمع وجها لشهرة القول بعدم الاعادة اذا كان البلل بعد الاستبراء مطلقا كما عن بعض او عند تعذر البول كما عن آخرين وفيه مع انه لا شاهد لهذا الجمع ان تنزيل الاخبار النافية للاعادة على ارادة ما اذا خرج البلل بعد الاستبراء يستلزم حمل المطلقات الواردة فى مقام البيان على ارادة خصوص الفرد الغير المتعارف الذى لا يكاد يرتاب فى عدم ارادته منها بالخصوص واما القائلين بعدم انتقاض الغسل بخروج البلل بعد الاستبراء فلم يعلم استنادهم الى هذه الاخبار حتى يمكن ادعاء انجبار قصور سندها ودلالتها بعملهم بل الظاهر ان مستندهم اما فهم العموم من اخبار الاستبراء ولو بتنقيح المناط او ادعاء كون الاستبراء موجبا للوثوق بنقاء المجرى فيقصر عنه الاخبار الآمرة بالاعادة كما اشرنا فيما سلف هذا مع ان كون عمل الاصحاب فى فهمهم جابرا لقصور الدلالة لا يخلو عن اشكال فالاولى رد علم هذه الاخبار الى اهله واحتمال وجوه الجمع فى مقام التوجيه بل لا يبعد دعوى شهادة سوق الاخبار بان هو ان الاخبار النافية للاعادة ليست مسوقة لبيان حكم البلل المردد بين كونه من بقية المنى السابق او شيئا آخر بحيث يكون منشأ الشك الشبهة فى المصداق كما هو مورد الاخبار السابقة بل هى مسوقة لتحقيق امر واقعى اختفى على السائل لجهله بحقيقته وتخيله ان كلما يخرج بعد الانزال من الرطوبات اللزجة هو الماء الذى يخرج من بين الصلب والترائب الذى يجب لاجله الغسل فدفع الامام ع توهمه وبين له ان الرطوبة التى يجدها بعد الانزال تنزل من الحبائل ولا يخرج من بين الصلب والترائب فلا توجب الغسل ولا ينافى ذلك وجوب الغسل عليه عند اشتباه مصداق المنى بمصداق هذا المفهوم الذى بينه له كما لا يخفى ثم ان الاخبار السابقة كفتاوى الاصحاب ان كان موضوعها البلل المشتبه ولكن الحكم الثابت له ليس محمولا عليه بوصف كونه مشتبها حتى يكون وجوب الغسل قاعدة تعبدية ثابتة بالادلة الخاصة على خلاف الاستصحاب بل انما اوجب الشارع

العسل لاجله لكونه بحسب الظاهر من بقية المنى السابق فقد رجح الشارع الظاهر على الاصل وجعله طريقا لاثبات متعلقه اعنى كون ما خرج منيا كما لا يخفى على من تامل فيها وفى غيرها من الاخبار الدالة على كون البلل الخارج بعد البول بولا فيكون هذه الاخبار كالاخبار الدالة على اعتبار قول الثقة حاكمة على الاخبار الناهية من نقض اليقين بالشك ولذا لا ينبغى الاشكال فى وجوب ترتيب جميع آثار المنى عليه من وجوب ازالته والاغتسال منه والاكتفاء بغسله للصلوة ونحوها وغير ذلك من الآثار الشرعية الثابتة للمنى واما لو قلنا بانه لا يفهم من هذه الاخبار الا وجوب الغسل تعبدا فيشكل ترتيب ساير الآثار عليه لمخالفتها للقواعد الشرعية كما لا يخفى **تنبيه** لو شك فى اصل خروج البلل او علم بخروج بلل ليس بمنى ولكنه احتمل استصحابه لاجزاء المنى لم يعد غسله للاصل ولا يعمه اخبار الباب لظهورها فى ارادة ما لو رأى بللا مرددا بين كونه من بقية المنى السابق او شيئا آخر لا فى مثل الفرض بل المتبادر منها ما اذا كان البلل مشتبها لذاته لا ما اشتبه عليه لظلمة ونحوها بحيث لو اختبره تبين حاله فالمرجع فى هذه الصورة ايضا استصحاب الطهارة والاحتياط مما لا ينبغى تركه بل لا يبعد دعوى شمول الاخبار لها والله العالم **المسئلة الثانية** اذا غسل بعض اعضائه ثم احدث بالحدث الاصغر قيل يعيد الغسل من رأس كما عن الهداية والفقيه والمبسوط وعن جملة من المتاخرين ومتاخريهم اختياره بل عن المحقق الثانى فى حاشية الالفية نسبته الى الاكثر واستدل له بعدم ثبوت كون الغسل المتخلل بالحدث رافعا للجنابة فيستصحب اثرها الى ان يتحقق المزيل وهو الغسل الواقع عقيب الحدث وقضية استصحاب الجنابة الاجزاء بغسلها عن الوضوء كما لو استصحبها عند الشك فى اصل الغسل واستدل ايضا بما رواه فى المدارك من كتاب عرض المجالس للصدوق عن الصادق ع قال لا بأس بتبعيض الغسل تغسل يدك وفرجك ورأسك وتؤخر غسل جسدك الى وقت الصلوة ثم تغسل جسدك اذا اردت ذلك فان احدثت حدثا من بول وغائط او ريح او منى بعد ما غسلت رأسك من قبل ان تغسل جسدك فاعد الغسل من اوله وعن الفقه الرضوى ما يقرب منه واستدل له ايضا بان الحدث لو تاخر عن تمام الطهارة لابطل اباحتها الصلوة فللبعض بطريق اولى وفى الجميع نظر اما استصحاب اثر الجنابة فسيتضح لك انه محكوم بالنسبة الى غيره من الاصول واما الروايتان فلضعف سندهما لا تصلحان دليلا واما الاستدلال بالاولوية فعلى تقدير تماميتها لا يقتضى الا كون وقوع الحدث فى اثناء الغسل كوقوعه بعده رافعا لاثره فى الجملة لا ابطاله راسا وهذا لا يستلزم الا ابطال ما قيل من انه يقتصر على اتمام الغسل كما عن الحلى والمحقق الثانى وبعض متاخرى المتاخرين دون القول الآخر الذى نبه عليه المصنف ره بقوله وقيل انه يتمه ويتوضأ للصلوة كما ذهب اليه جماعة من المتاخرين وفاقا للسيد فيما حكى عنهم هذا مع ان فى دعوى الاولوية ما لا يخفى فان القائل بالاقتصار على اتمام الغسل يدعى دلالة الادلة من الاجماع وغيره على ان لا اثر لاسباب الوضوء ما دامت الجنابة باقية ولا ترتفع الجنابة الا بعد ان فرغ من غسلها فكيف يقاس حال الاشتغال بالغسل بما بعده فضلا عن ان يكون اولى منه نعم يتوجه على هذه الدعوى ان غاية ما دلت الادلة عليه انما هو كفاية غسل الجنابة عن الوضوء بل عن كل حدث فيرتفع بغسل الجنابة جنس الحدث الذى تحقق سببه قبل الاغتسال واما ما وقع من اسباب الوضوء كاسباب ساير الاغسال فى اثناء غسل الجنابة فلا يكاد يستفاد من شئ من الادلة عدم وقوعه موثرا او انه لا يرتفع اثره بهذا الغسل اما الاجماع فواضح لاختصاصه بغير مورد الخلاف واما الاخبار الدالة على انه لا وضوء مع غسل الجنابة فلا يتبادر منها الا عدم كون اسباب الوضوء الحادثة قبل الجنابة او بعدها قبل الاغتسال موثرة فى ايجاب الوضوء واما ما صدر منها فى اثناء الغسل فالاخبار منصرفة عنه جزما فيكون حاله حال ما لو صدر بعد الغسل فى ايجاب ما يقتضيه اعنى الوضوء بمقتضى عموم ما دل على سببيته له والحاصل انه لا يفهم من الادلة الا كون غسل الجنابة مجزيا عن كل حدث قارن الجنابة التى اغتسل منها بان وقع غسلها عقيب الحدث المقارن واما الحدث الواقع فى الاثناء فله حكمه الذى اقتضاه عموم دليله فالقول بانه يقتصر على اتمام الغسل ضعيف بل وكذا القول بانه يعيده من رأس ولا يتوضأ استنادا الى قاعدة الاشتغال او استصحابه او استصحاب الجنابة او اثرها اذ لا يحصل القطع بفراغ الذمة الا بالوضوء بعد استيناف الغسل واما استصحاب الجنابة بعد الاتيان بالغسل المتخلل بالحدث وكذا استصحاب وجوب غسل تام بعد صدور الحدث بعد تسليم جريانهما والاغماض عن حكومة استصحاب صحة الاجزاء المأتى بها عليهما فلا يترتب عليهما الا وجوب اعادة الغسل او استينافه من رأس واما كفاية الغسل المعاد عن الوضوء الذى اقتضاه عمومات الادلة فلا اذ لا يجوز تخصيص العمومات بالاصول نعم لو قلنا بحجية الاصول المثبتة امكن القول بالاجزاء فان من لوازم بقاء الجنابة ووجوب الاعادة بطلان الاجزاء المأتى بها قبل الحدث فيندرج فى الموضوع الذى علم حكمه بالنص والاجماع اعنى يثبت به كون الحدث صادرا من الجنب الذى اغتسل من جنابته بعد صدور الحدث منه فيكون الاصل اصلا موضوعيا حاكما على العمومات لا معارضا لها نظير استصحاب الجنابة عند الشك فى اصل الغسل وكيف كان فلا ينبغى التامل فى ان القول بانه يتمه ويتوضأ للصلوة هو الاشبه بالقواعد اما وجوب الوضوء فلما عرفت من عموم ما دل على سببية الاحداث لوجوب الوضوء المقتصر فى تخصيصها على ما اذا صدرت قبل غسل الجنابة واما كفاية اتمام غسله وعدم وجوب استينافه من رأس فلاستصحاب صحة الاجزاء المأتى

بها الحاكم

بها الحاكم على استصحاب اثر الجنابة واصالة الاشتغال فان معنى استصحاب صحة الاجزاء السابقة ترتيب آثارها الشرعية الثابتة لها قبل عروض ما يشك فى ناقضيته وهى كونها موثرة فى حصول الطهارة بشرط لحوق ساير الاجزاء بها فكما انه لا يرفع اليد عن اثر الغسل والوضوء بمجرد احتمال وجود الناقض او ناقضية الموجود فيستصحب الطهارة الحاصلة منهما الى ان يعلم المزيل فكذلك لا يرفع اليد عن اثر ابعاض الوضوء والغسل بمجرد احتمال وجود الناقض او ناقضية الموجود بل يستصحب اثرها الى ان يعلم ارتفاعه وليس استصحاب صحة الاجزاء عند الشك فى ناقضية الحدث الصادر فى الاثناء كاستصحاب صحة الاجزاء عند الشك فى مانعية الموجود كما لو شك فى اشتراط صحة الصلوة بعدم تخلل الفصل الطويل او عدم وقوع الكلام فى اثنائها فانه ربما يناقش فى استصحاب الصحة فى مثل هذه الموارد نظرا الى ان وجود ما يشك فى مانعيته يورث الشك فى بطلان الاجزاء اللاحقة بمعنى عدم قابليتها للانضمام الى الاجزاء السابقة فلو صلى مثلا ركعة ثم صدر منه ما يشك فى مانعيته فانما يشك فى امكان اتمام الصلوة لا فى انقلاب ما وجد عما وجد عليه ولا فى ارتفاع اثرها من حيث هى فاستصحاب صحتها لا يجدى فى القطع بتفريغ الذمة من المركب واما ما نحن فيه فليس من هذا القبيل فان الشك فيه ليس الا فى ارتفاع اثر الاجزاء السابقة اعنى حصول الطهارة عند الاتيان بساير الاجزاء لا فى مانعية الموجود من لحوق اللاحق بسابقه كما لا يخفى هذا مع انا قد وجهنا فيما علقناه على رسائل شيخنا المرتضى ره التمسك باصالة الصحة فى ساير الموارد ايضا من اراده فليراجع ولو اغمض عن استصحاب الصحة فالاظهر جريان قاعدة البراءة لا الاشتغال لان الشك فى انتقاض الغسل مرجعه الى الشك فى اشتراط الغسل بان لا يتخلل الحدث فى اثنائه وهو منفى بالاصل ودعوى كونه من قبيل الشك فى المكلف به لان التكليف انما تعلق بالطهارة التى هى شرط فى الصلوة وهى مبينة مفهوما وانما الاجمال فى مصداقها فيجب فيها الاحتياط قابلة للمنع كما تقدم تحقيقه فى مبحث الوضوء وربما يستدل لكفاية الاتمام باطلاق الاخبار البيانية الآمرة بغسل الرأس والجسد فان مقتضى اطلاق الامر فيها حصول الاجزاء لوجود المأمور به فى الخارج مطلقا خصوصا بالنظر الى اطلاق قوله ع وكل شئ امسسته الماء فقد انقيته وما جرى عليه الماء فقد اجزأه و يمكن المناقشة فيه بورود الاطلاق فى مقام بيان حكم آخر كما لا يخفى نعم ربما يؤيد القول بكفاية الاتمام الروايات المتقدمة الدالة على عدم اعتبار الموالاة الواردة فى قضية ام اسماعيل وما دل على تأخير غسل بعض الاعضاء ولو الى نصف يوم او ازيد فانه ربما يستبعد ارادة ما لو لم يصدر الحدث فى الاثناء والا لبينها ع لمقام الحاجة وكيف كان فهذا القول وان كان اوفق بالقواعد لكن الاحتياط باستيناف الغسل ثم الوضوء للصلوة مما لا ينبغى تركه والله العالم **المسئلة الثالثة** لا يجوز ان يغسله غيره مع الامكان ويجوز مع الضرورة كما فى الوضوء لعين ما تقدم فيه ويكره ان يستعين فيه كالوضوء لعموم العلة المنصوصة فى الاخبار المستفيضة الواردة فى الوضوء والله العالم

الفصل الثانى

من الفصول الخمسة فى تشخيص دم الحيض وما يتعلق به من الاحكام الشرعية اما دم الحيض فهو دم معروف معتاد للنساء خلق فيهن لحكم كثيرة منها تغذية الولد اذا حملت فاذا وضعت ازال الله عنه صورة الدم وكساه صورة اللبن ليتغذى به الطفل مدة رضاعه فاذا خلت من الحمل والرضاع بقى الدم لا مصرف له فيستقر فى مكان ثم يخرج غالبا فى كل شهر ستة ايام او سبعة او اقل او ازيد على حسب مزاج المرأة حرارة وبرودة وهو معروف عند النساء لا خفاء فيه مفهوما كالبول والمنى وان كان ربما يشتبه مصداقا بغيره من الدماء وربما يطلق الحيض فى العرف والشرع ويراد منه هذا الدم مسامحة والا فالحيض المرأة فى الحقيقة كما عن تنصيص جماعة من العلماء واللغويين عبارة عن سيلان دمها لا عن نفس الدم وقد شاع هذه المسامحة فى عرف الفقهاء حتى كان الحيض صار لديهم حقيقة فى نفس الدم ولذا عرفه جملة منهم وكيف كان فدم الحيض هو الدم المعهود المعروف عند النساء والذى علم من بيان الشارع انه لم يتعلق بانقضاء العدة وان لقليله حد وهاتان الصفتان من الخواص المركبة التى لا توجدان الا فى دم الحيض واما ما له من اوصاف كالحرارة والسواد والحرقة ونحوها فهى اوصاف غالبية ربما يتخلف عنها ويكون فاقدا لجميعها كما سيتضح لك فيما سيأتى ثم ان الدم المعهود يعرف غالبا بوقته واوصافه لانه فى اغلب افراده المتعارفة وقتا مضبوطا واوصافا معينة يمتاز بها عن غيره وهو فى الاغلب يكون اسود او ما يميل الى السواد لشدة حمرته غليظا حارا يخرج بحرقة حاصلة من دفعه وحرارته واستفيد كونه متصفا بهذه الاوصاف من النص والحس بشهادة اهله ففى صحيحة حفص بن البخترى او حسنته قال دخلت على ابى عبد الله ع امرأة سألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدرى حيض هو ام غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهى تقول والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وفى صحيحة معوية بن عمار قال ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد ودم الحيض حار وموثقة اسحق بن جرير قال سألتنى امرأة منا ان ادخلها على ابى عبد الله عليه السلام فاستأذنت لها فاذن لها فدخلت ومعها مولاة لها الى ان قال فقالت له ما تقول فى المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها

قال ان

قال ان كان ايام حيضها دون عشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قال فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفت الى مولاتها فقال لها اترينه كان امرأة مرة ثم ان توصيف الدم بهذه الصفات في الاخبار وارد مورد الاغلب والا فسيتضح لك ان كثيرا ما يحكم بالحيضية على فاقدها وبالاستحاضة على المتصف بها وحيث امكن تخلف دم الحيض والاستحاضة عن الاوصاف المذكورة في الروايات ربما لا يحصل الوثوق بكون الموصوف باوصاف الحيض او الاستحاضة حيضا او استحاضة او كون فاقد اوصاف الحيض والاستحاضة غير الحيض او الاستحاضة فيشكل الاعتماد عليها في غير مورد النصوص في تشخيص دم الحيض اللهم الا ان يدعى كما في المدارك والحدائق والمستند ظهور هذه الروايات في كون هذه الاوصاف امارة ظنية اعتبرها الشارع طريقا تعبديا لمعرفة موضوع الحيض بحيث يدور الحكم بالحيضية مدارها وجودا وعدما الا في الموارد التي دل الدليل على خلافه قال في المدارك ويستفاد من هذه الروايات ان هذه الاوصاف خاصة مركبة للحيض فمتى وجدت حكم بكون الدم حيضا ومتى انتفت انتفى الا بدليل من خارج واثبات هذا الاصل ينفع في مسائل متعددة من هذا الباب انتهى ولكنك خبير بما في عموم هذه الدعوى من الاشكال اذ لا دلالة في شيء من الاخبار اصلا على انه لا يكون دم آخر باوصاف الحيض او الاستحاضة ولذا لا يعتنى باوصاف الدم عند اشتباهه بدم القروح او العذرة ومنطوق الشرطية في قوله ع فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة لا يدل الا على ثبوت الحيضية بتحقق الاوصاف في الموضوع الذي فرضه السائل وهو ما لو استمر بها الدم واختلط حيضها بالاستحاضة فمرجع الضمير في قوله ع فلتدع الصلوة ليس الا هذه المرأة المفروضة لا مطلق المرأة التي خرج منها دم موصوف بهذه الاوصاف وان لم يختلط حيضها بالاستحاضة بل اشتبه بدم العذرة او القروح مثلا ودعوى ظهور سياق الروايات في كونها مسوقة لبيان اعطاء الضابط لمعرفة دم الحيض مطلقا مدفوعة اولا بان غاية ما يمكن دعويه ليس الا كونها مسوقة لبيان ما يتميز به دم الحيض عن الاستحاضة عند اختلاط بعضها ببعض وثانيا ان المتامل في سياق الاخبار لا يكاد يرتاب في عدم كونها مسوقة لبيان ضابطة تعبدية بل هي ارشاد الى معرفة اوصاف الدم المعهود التي يمتاز بها عن دم الاستحاضة وحيث ان هذه الاوصاف امارة غالبية لا دائمية يعرف من اعتناء الشارع بها وارجاعها اليها كونها طريقا تعبديا في موردها وهو ما لو استمر بها الدم واختلط الحيض بالاستحاضة نعم لا يبعد دعوى استفادة طريقيتها لتشخيص دم الحيض عن الاستحاضة عند اشتباه احدهما بالاخر مطلقا ما لم يدل دليل على خلاف ذلك فليتامل وهل يخرج دم الحيض من الجانب الايسر والايمن فيه خلاف سياتي التعرض له وقد يشتبه دم الحيض بدم العذرة اي البكارة فيعتبر بالقطنة ونحوها ولا يلتفت ح الى اوصاف الدم لما اشرنا فيما تقدم من ان الرجوع الى الاوصاف انما هو لتمييز الحيض عن الاستحاضة لا عن سائر الدماء فان خرجت القطنة مطوقة فهو دم العذرة وان خرجت منغمسة فهو الحيض لصحيحة خلف بن حماد قال دخلت على ابي الحسن موسى بن جعفر ع بمنى فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا لم تطمث فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحوا من عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها ان تصنع قال ع فلتتق الله فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وان كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل ويأتيها بعلها ان احب ذلك فقلت له وكيف لهم ان يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغي قال فالتفت يمينا وشمالا في الفسطاط مخافة ان يسمع كلامه احد ثم نهد الي فقال يا خلف سر الله سر الله فلا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال قال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تستدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رقيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض قال خلف فاستخفني الفرح فبكيت فلما سكن بكائي قال ما ابكاك قلت جعلت فداك من كان يحسن هذا غيرك قال فرفع يده الى السماء وقال اني والله ما اخبرك الا عن رسول الله ص عن جبرئيل عن الله عز وجل وصحيحة زياد بن سوقة قال سئل ابو جعفر عليه السلم عن رجل افتض امرأته او امته فرأت دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام الحيض ثم ان المتبادر من الصحيحتين وفتاوى الاصحاب ليس الا ارادة حكم ما اذا تردد الدم بين كونه دم الحيض او العذرة على سبيل منع الخلو فيكون عدم تطوق الدم ح دليلا على عدم كونه من العذرة فيتعين كونه حيضا بحكم الفرض واما لو لم ينحصر الاحتمال فيهما بان احتمل كونه من القرحة والاستحاضة

فيشكل الحكم بالحيضية بمجرد خروج القطنة منغمسة بالنظر الى اطلاق الصحيحتين وفتاوى الاصحاب الا ان يقتضيه دليل آخر من قاعدة الامكان ونحوها لانه لا يفهم منهما بعد فرض انحصار الاحتمالين في موردها كون الانغماس امارة تعبدية لثبوت الحيضية لجواز ان يكون طريق العلم بحيضية الدم نفي الاحتمال الآخر لا الانغماس ولذا توقف المصنف في ظاهر المتن والنافع وصريح المعتبر وكذا العلامة في ظاهر القواعد في المسئلة ولم يحكم بالحيضية والاعتراض عليهما بمنافاته لظاهر النصوص والفتاوى قد عرفت دفعه بعدم دلالتهما على كون الانغماس امارة تعبدية لثبوت الحيضية واما الاعتراض عليهما بان مفروضهما ما اذا انحصر الاحتمال في الامرين فلا وجه للتوقف في ثبوت احدهما بعد الجزم بنفي الآخر فيدفعه ان ثبوت احد الامرين المعلوم ثبوت احدهما بعد العلم بنفي الآخر من البديهيات الاولية التي لا يخفى على احد فضلا عن مثل المحقق والعلامة فعدم جزمهما بثبوت الحيضية دليل على ان توقفهما انما هو فيما اذا احتمل كونه دما آخر سوى العذرة والحيض واما ما نقل عن المصنف في المعتبر من دعوى الاجماع على ان ما تراه المرأة من الثلثة الى العشرة يحكم بكونه حيضا ما لم يعلم انه لقرح او عذرة وان لم يكن بصفات الحيض فلا ينافي توقفه في المقام لان مقتضى الجزم بكونه حيضا بمجرد الانغماس الحكم بحيضيتها في اليوم الاول والثاني وان لم يعلم بانه يستمر الى ثلاثة ايام والحاصل ان المقصود في المقام ليس الا التنبيه على انه لا يفهم من النص والاجماع كون انغماس الدم من حيث هو دليلا على كونه حيضا بل هو دليل على عدم كونه من العذرة فيكون حاله عند الانغماس كحال الدم الذي تراه ولم تحتمل كونه من العذرة وستعرف في بعض الفروع الآتية ان المصنف ره لا يقول بحيضية الدم بمجرد رؤيته واحتمال كونه حيضا ثم ان مقتضى اطلاق الصحيحتين بقرينة ترك التفصيل وجوب الاختبار عليها مطلقا سواء علمت اولا بانه من العذرة ثم شكت لكثرته او استمراره او نحوهما في ان ذلك هل هو دم العذرة او انه انقطع دم العذرة وحدث الحيض او لم ينقطع ولكنه حدث الحيض فامتزجا او شكت ابتداء في انه من الحيض او من العذرة ولا مرجع لاصالة عدم حدوث دم الحيض او بقاء دم العذرة او اصالة البرائة عن التكليف بعد ظهور النص في وجوب الاختبار عليها عند الاشتباه مطلقا من دون تفصيل نعم لو لم تعلم بالافتضاض ولكنها احتملته فشكت في كون الدم منه او من الحيض لم يجب عليها الفحص لعدم الدليل عليه لاختصاص الصحيحتين بصورة العلم فالاصل برائة ذمتها عن التكليف بل الاصل سلامتها وعدم حدوث الافتضاض المقتضي لوجوب الفحص فتعمل في حكم الدم على القواعد الشرعية المقررة له ولكنها لو اختبرت وخرجت القطنة مطوقة يثبت على انه من دم العذرة لا الحيض لدلالة الصحيحتين على ان خروجها مطوقة ينفي احتمال الحيضية مطلقا ولو في غير مورد السؤال نعم يجوز عقلا ان يكون خروجها مطوقة امارة ظنية معتبرة في خصوص المورد الا ان ظاهر الروايتين اعتبارها في مقام التمييز مطلقا اذ لا يفهم عرفا لخصوص المورد خصوصية في طريقيتها ولا في اعتبارها شرعا بل المتبادر منهما ليس الا كون خروج القطنة مطوقة مائزا بين دم الحيض والعذرة مطلقا بل ربما يقال بحصول التمييز بذلك بين دم العذرة والاستحاضة ايضا فيرجع اليه عند الاشتباه وفيه نظر لانه انما يتم لو ثبت ان دم الاستحاضة كالحيض لا يكون الا منغمسا بالقطنة فخروجها مطوقة لا ينفي احتمال كونه استحاضة نعم خروجها منغمسة دليل على عدم كونه من العذرة فالاختبار انما يجدي في صورة انحصار الاحتمالين وخروجها منغمسة واما في ما عدا هذا الفرض فيحكم بانه استحاضة لو قلنا بانها الاصل في كل دم ليس بحيض والا فالمرجع استصحاب حالتها قبل رؤية هذا الدم من الطهارة او الحدث وهل يجب عليها الاختبار لو حاضت او لا ثم افتضت فشكت في كون الدم منه او من الحيض ام ترجع الى اصالة بقاء الحيض وبرائة ذمتها عن التكليف وجهان من خروجه من مورد النص فيرجع فيه الى القواعد ومن ان خصوصية المورد لا توجب تخصيص الحكم فكما يفهم من الصحيحتين حصول التمييز بهذه العلامة في جميع موارد الاشتباه كذلك يفهم منهما وجوب الرجوع اليها في جميع تلك الموارد نعم لو كان الشك في اصل الافتضاض يشكل استفادة وجوب الفحص فيه من الروايتين حيث ان اعتبار اصالة العدم بالنسبة اليه من الامور المغروسة في الاذهان على وجه لا يلتفت الذهن عند احتماله الى كون الدم مما يشك في حكمه والانصاف انه لا ينبغي ترك الاحتياط بالفحص في جميع موارد الشبهة بل لا يبعد القول بوجوبه مطلقا في جميع مواقع الاشتباه نظرا الى ما في صحيحة خلف من التهديد على مخالفة الواقع فان ظاهرها عدم كون الجهل عذرا في موارد الاشتباه ومقتضاه عدم جواز الرجوع الى الاصول من اول الامر ووجوب الفحص عليها مهما امكن نعم في كل مورد تعذر عليها الفحص لكثرة الدم او نحوها من الاعذار تعمل بالاصول من استصحاب الحدث او الطهارة لان الجهل ح عذر عقلي كما في الشبهات الحكمية فيرجع فيها الى القواعد الشرعية المقررة للجاهل والله العالم ولو تركت الفحص في الموارد التي وجب عليها الاختبار وصلت ثم انكشفت مطابقتها لما هو تكليفها لم تجب اعادتها على الاظهر لانها انما وجب عليها الاختبار مقدمة لترتيب آثار دم العذرة عليه على تقدير كونه منها وآثار دم الحيض على تقدير كونه حيضا ولا دليل على مدخلية الاختبار في قوام تلك الآثار حتى

تقصد بالاخلال به بل الادلة قاضية بعدمها نعم لو التفت في اول الصلوة الى وجوب الفحص واحتملت حرمة الصلوة عليها
ذاتا اعادها حيث لا يتاتى منها في مثل الفرض قصد القربة المعتبرة في صحة العبادة واما لو لم تحتمل الا حرمتها تشريعا فانت بها
بقصد الاحتياط صحت صلوتها ان لم نعتبر الجزم في النية والا بطلت على ما هو المشهور من اعتبار الجزم بالنية مع الامكان ولكنه
لا يخلو عن تامل كما عرفت تحقيقه في نية الوضوء والحاصل ان الصحة تدور مدار الشرايط المعتبرة في ماهية الصلوة من قصد القربة والجزم
في النية ونحوهما وليس للاخبار من حيث هو وجودا وعدما مدخلية في ماهية عبادتها والله العالم **واعلم** انه ليس لادخال القطنة
كيفية مخصوصة عدا ما نص عليها في صحيحة خلف المتقدمة وما عن الشهيد في الروض من انها تستلقي على ظهرها وترفع رجليها ثم
تستدخل القطنة فلا دليل عليه وان استند فيه الى روايات اهل البيت الا ان جماعة ممن تاخر عنه نبهوا على ان ذلك صدر منه
غفلة فان الامر بالاستلقاء انما هو في الرواية الاتية في اشتباه الحيض بالقرحة الامرة باستدخال الاصبع بعد الاستلقاء
لا في اخبار الباب والله العالم وكل ما تراه الصبية من الدم قبل بلوغها تسعا من حين الولادة اي اكمالها تسعا بالسنة
القمرية بان ينتهي كل دور من حين الولادة الى حلول هذا الحين من مثل شهرها من السنة الاتية على الاظهر فليس بحيض اجماعا
كما عن جماعة دعويه ويدل عليه مضافا الى الاجماع صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع ثلث يتزوجن على كل حال
وعد منها التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال قلت وما حدها قال اذا اتى لها اقل من تسع سنين وفي رواية اخرى لم تعن قال اذا
اكمل لها تسع سنين امكن حيضها وهنا اشكال مشهور وهو انهم صرحوا في المقام من غير خلاف بان ما تراه الصبية قبل اكمال
التسع فليس بحيض وان كان بصفاته وهذا ينافي عد الحيض من علايم البلوغ كما هو المشهور لان العلم بكونه حيضا موقوف على
احراز شرطه وهو البلوغ الذي يحصل على المشهور فكيف يمكن معرفة البلوغ بالحيض وحله ان للحيض اوصافا وامارات ظنية يندر
التخلف عنها فربما يحصل منها الوثوق بانه هو الدم المعهود فيثبت به لازمه وهو البلوغ ومن المعلوم انه انما يعقل الاعتماد على
الامارات وان كانت معتبرة شرعا كالبينة وخبر الثقة وغيرهما ما لم يعلم مخالفتها للواقع فالعلم بعدم البلوغ كالعلم بمسبوقية
الدم بحيضة غير متخللة بزمان اقل الطهر يوجب العلم بتخلف الامارات عن الواقع فلا يجوز الاعتناء بها ح وهذا بخلاف صورة
الشك فانه يعمل بمؤداها من الحكم بالحيضية فيثبت بها البلوغ الذي هو من لوازمها واما الكلام في طريقية هذه الامارات و
اعتبارها شرعا فله مقام آخر لا مدخلية له في حل الاشكال هذا مع ان المناقشة في اعتبارها شرعا انما تتمشى فيما اذا لم يحصل الاطمئنان
او جزم النفس بعدم التخلف فلا وجه للمناقشة في الاعتماد عليها وكذا اي كالدم الخارج قبل التسع في عدم الحيضية قيل فيما يخرج من
الجانب الايمن كما عن الصدوق والشيخ واتباعه بل نسب الى المشهور اشتراط خروجه من الجانب الايسر عند اشتباهه بدم القرحة وعن
ابن الجنيد ره انه قال دم الحيض اسود عبيط تعلوه حمرة يخرج من الجانب الايمن وتحس المرئة بخروجه ودم الاستحاضة بارد رقيق يخرج
من الجانب الايسر وعن الشهيد ره في البيان موافقة الشيخ واتباعه وفي الذكرى والدروس كابن الجنيد في دم الحيض ومنشاء هذا
الاختلاف اختلاف متن الرواية التي هي مستند الحكم فانه روى شيخنا الجليل محمد بن يعقوب رضي الله عنه في الكافي عن محمد بن يحيى
رفعه عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض ام من دم القرحة فقال ع
مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من الجانب
الايسر فهو من القرحة وعن الشيخ في التهذيب انه نقل الرواية بعينها وساق الحديث الى ان قال فان خرج من الجانب الايسر فهو من
الحيض وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة قال في المدارك قيل ويمكن ترجيح رواية التهذيب بان الشيخ اعرف بوجوه الحديث
واضبط خصوصا مع فتواه بمضمونها في النهاية والمبسوط وفيهما نظر بين يعرفه من يقف على احوال الشيخ ووجوه فتواه نعم يمكن
ترجيحها بافتاء الصدوق ره في كتابه بمضمونها مع ان عادته نقل متون الاخبار ويمكن ترجيح رواية الكليني ره بتقدمه وحسن ضبطه
كما يعلم من كتابه الذي لا يوجد مثله وبان الشهيد ره ذكر في الذكرى انه وجد الرواية في كثير من نسخ التهذيب كما في الكافي وظاهر كلام
ابن طاوس ره ان نسخ التهذيب القديمة كلها موافقة له ايضا وكيف كان فالاجود اطراح هذه الرواية كما ذكره المصنف ره في المعتبر
لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين والاولى الرجوع الى حكم الاصل
واعتبار الاوصاف بقي هنا شيء وهو ان الرواية مع تسليم العمل بها انما تدل على الرجوع الى الجانب مع اشتباه الدم بالقرحة وظاهر
كلام المصنف ره هنا وصريح غيره يقتضي اعتبار الجانب مطلقا وهو بعيد فان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض وجب اطراده
والا فلا انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** اما ضعف سند الرواية وارسالها فلا يوهنها بعد انجبارها بعمل الاصحاب قديما وحديثا

بحيث لا يكاد يوجد من يطرحها ويرفع اليد عنها بالمرة واما اضطراب متنها فلا يوجب الا اجمالها من حيث تعيين الجانب واما دلالتها على
عدم كون الاوصاف مرجعا في مثل الفرض فلا بل وكذا يفهم منها عدم كون قاعدة الامكان التي سياتي التكلم فيها بعد تسليم عمومها مرجعا
في المقام بل المتعين فيه بمقتضى القواعد على تقدير تسليم الاجمال انما هو الرجوع الى استصحاب الحالة السابقة الموافقة لاحد الاحتمالين
واما ما قيل في توهين الرواية بمخالفتها للاعتبار لجواز كون القرحة في كل من الجانبين فمما لا ينبغي الالتفات اليه اذ من الجائز ان
يكون حصول القرحة التي يسيل منها دم يشتبه بدم الحيض في احد الجانبين مما يندر ويمتنع عادة لما فيه من الموانع التي لا نعلمها او يكون
للاستلقاء بالكيفية الخاصة مدخلية في استقرار دم القرحة في مقر خاص وخروجه من مجرى معين واما دم الحيض فلقوته وتدافعه
لا يخرج الا من مخرجه الطبيعي وكيف كان فلا يلتفت الى مثل هذه الاعتبارات في الاحكام الشرعية التعبدية ثم ان مقتضى ما نقله
عن الشهيد وابن طاوس ره انما هو وقوع التشويش والاضطراب في نسخة التهذيب فهي بنفسها مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية
لا تصلح لمكافئة الكافي ولكن الانصاف ان التامل في القرائن الخارجية لا يكاد يرتاب في صحة النسخ الموافقة للمشهور وكون النسخ
القديمة الموافقة للكافي من تحريفات النساخ ولعل منشائها عرضها على الكافي ومقابلتها معه **فمنها** فتوى الشيخ في النهاية والمبسوط
بمضمونه فان من المستبعد جدا ان يكون فتواه في الكتابين مخالفة لما رواه في التهذيب مع ان الظاهر انحصار مدركها فيه **ومنها**
ما نقل عن بعض المحققين انه قال اتفقت نسخ التهذيب على المشهور فان اتفاقها في الاعصار المتاخرة يؤيد كون ما رءاه الشهيد
من النسخ القديمة مصحفة كما يؤيده عدم تعرض المحشين على ما قيل لبيان كون المورد من مواقع الاشتباه مع ان عادتهم التعرض
لبيان مثل ذلك **ومنها** فتوى المشهور قديما وحديثا على ما يوافقه فان ما في التهذيب على تقدير كونه اشتباها من الشيخ او من غيره
انما يعقل ان يؤثر في فتوى من تاخر عن الشيخ لا من تقدم عليه ولذا قيل ان رواية الشيخ اثبت لموافقتها لما ذكره المفيد والصدوق
في المقنع والفقيه الذي ضمن صحة ما فيه وكونه مستخرجا من الكتب المشهورة ولرسالة علي بن بابويه التي قيل في حقها انها كانت مرجع
جميع من تاخر عنه عند اعواز النص لكونها من متون الاخبار وكذا نهاية الشيخ على ما قيل وعن الفقه الرضوي ايضا ما يوافقها
وكيف كان فلا شبهة في انه يستكشف من فتوى الصدوق ونظرائه ثبوت رواية موافقة لما عليه المشهور في الاصول المعتبرة التي
يعتمد عليها مثل الصدوق لانه يمتنع عادة ان يصدر مثل هذه الفتوى من مثلهم عن حدس واجتهاد من دون ان تصل اليهم
رواية معتبرة فان كانت هذه الرواية ما رواها الشيخ في التهذيب كما هو المظنون لو لم نقل بكونه المقطوع به فهو والا فنقول هذه الرواية
التي استكشفناها اجمالا من فتوى مثل هؤلاء الاعلام لا يعارضها ما في الكافي لشذوذه واعراض الاصحاب عنه فظهر لك انه لا
حاجة لنا الى اثبات حجية ما في التهذيب بخصوصه مما في الكافي حتى يتوهم ان الاشياء المذكورة انما تفيد الظن بعدم وقوع الاشتباه
من الشيخ في نقله وانه اوثق من الكليني في خصوص المقام ولا دليل على اعتبار مثل هذا الظن حيث ان المقام ليس من قبيل تعارض الخبرين
حتى يترجح احدهما بالشهرة او بالاوثقية او بغيرها من المرجحات اذ الظاهر بل المقطوع به كونهما رواية واحدة وقد وقع الاختلاف
في نقلها ولا دليل على اعتبار المرجحات في مثل الفرض هذا مع ان التوهم فاسد من اصله لاستقرار سيرة العلماء بالاعتناء
بمثل هذه المرجحات في تعيين الفاظ الرواية فيمكن الاستدلال عليه اولا ببناء العقلاء على الاعتناء بمثل هذه الترجيحات لدى
الحاجة كما في ترجيح اقوال اللغويين بعضها على بعض وثانيا باستفادته مما ورد في الاخبار المتعارضة اما بتنقيح المناط للقطع بان
الامر بالاخذ بقول من كان اوثق واصدق من الراويين ليس الا لكون احتمال صدوره من الامام اقوى او بدعوى عدم قصور ما ورد في الا
خبار المتعارضة عن شمول مثل الفرض اذ المناط ليس صدور اخبار متعارضة عنهم ع والا فلا معنى للاخذ بقول الاصدق والاوثق
بل المناط بلوغ روايتين مختلفتين الينا وهذا كما يصدق فيما لو نسبهما الراويان الى الامام ع بحيث تتعدد الرواية اصطلاحا
كذلك يصدق في مثل الفرض لصدق قولنا روينا عن الكليني باسناده الى الامام ع كذا وروينا عن الشيخ كذا فقد بلغنا عن الامام
في الفرض روايتان مختلفتان وان اتحدتا اصطلاحا ببعض الاعتبارات **ان قلت** فمقتضى ما ذكرت الحكم بالتخيير على تقدير تكافؤ
الاحتمالين لا التساقط كما هو المختار في تعارض الخبرين وهذا ينافي ما تقدم من ان المتعين على تقدير تكافؤ الاحتمالين الرجوع الى
الاصل الموافق لاحدهما **قلت** الظاهر اختصاص الحكم بالتخيير في الخبرين المتعارضين بما اذا لم يعلم بكذب احدهما واحتمل صدورهما
معا من الشارع لان حكمته على ما يستفاد من جملة من الاخبار التسليم والانقياد لامر الشارع وعدم رفع اليد عنهما مهما امكن وهذا
انما يتصور فيما اذا احرز امر الشارع بكل منهما اما بالسمع او بالتواتر او باخبار الثقات التي لا يعتنى باحتمال كذبهم **توضيح المقام**
ان الملحوظ اولا وبالذات في الاخبار الواردة في علاج المتعارضين على ما يشهد به التامل فيها انما هو ترجيح احد الخبرين على الاخر

منهم نسخه

من حيث طريقيته لاثبات الحكم الشرعي الواقعي وبعد ان فرض السائل تساويهما من جميع الجهات من حيث طريقيتهما لاثبات متعلقهما امره الامام ع بالاخذ باحدهما مخيرا تسليما لامر الشارع ومرجعه في الحقيقة الى ان الطريقين لما تكافئا من حيث طريقيتهما للواقع تساقطا عن الاعتبار من هذه الجهة ولكنهما بعد باقيان على طريقيتهما من حيث كشفهما عن صدور الامر من الشارع اذ لا معارضة بينهما من هذه الجهة لامكان صدورهما معا وعدم كون احدهما او كليهما لبيان الحكم الواقعي لنفس الامري فيكون التكليف بعد احراز صدور الخطابين المتنافيين من الشارع بالعلم او بطريق معتبر الاخذ باحدهما مخيرا من حيث وجوب التسليم و الانقياد لا من حيث كشفه عن الحكم الواقعي فان لامتثال الاوامر الصادرة من النبي واوصيائه صلوات الله عليهم جهتان من الوجوب كما لا يخفى والحاصل ان الحكم بالتخيير انما هو فيما امكن صدور الروايتين من الشارع واما الرجوع الى المرجحات السندية فمورده اعم من ذلك فانه يعم ما لو علم كذب احديهما كما فيما نحن فيه فليتامل ثم لا يخفى عليك انه بناء على حرمة عبادة الحائض ذاتا لا يمكن الاحتياط عند اشتباه دم الحيض بدم القرحة وغيرها لدوران الامر بين المحذورين فما في الجواهر بعد ترجيح رواية التهذيب من ان سبيل الاحتياط غير خفي على الطلاقه محل نظر بقي الكلام فيما ذكره في المدارك من تأييد ظاهر عبارة المصنف وصريح غيره من اعتبار الجانب مطلقا بان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض يجب اطراده وفيه انه يمكن ان يكون منشأ اعتباره الغلبة فهي امارة ظنية قد اعتبرها الشارع في مورد خاص كسائر الامارات المعتبرة في باب الحيض كاوصاف الدم وكونه في ايام العادة وخروج القطنة غير مطوقة ونحوها فلا يجوز التخطي عن المورد المنصوص الا بعد القطع بعدم مدخلية خصوصيته في طريقيتها ولا في اعتبارها شرعا اللهم الا ان يدعى ان احتمال مدخلية القرحة في خروج الدم من الايسر ليس الا احتمالا عقلائيا واما احتمال كونه امارة شرعية اعتبرها الشارع لاجل الغلبة كسائر الامارات المعتبرة في باب الحيض فهو احتمال قوي ولكن الرواية بظاهرها تدل على ان ما يخرج من الايمن ليس بحيض حقيقة وما يخرج من الايسر لا يكون من القرحة ومقتضى حمل الرواية على ظاهرها هو الالتزام بكون كل من الوصفين معرفا حقيقيا لكل من الدمين لان ظاهر الشرطية كونها لزومية لا غالبية او اتفاقية وكون سائر الامارات اوصافا غالبية لا يصلح قرينة لرفع اليد عن ظاهر هذه الرواية ولكن الانصاف انه يشكل رفع اليد بمثل هذا الظاهر عن الاطلاقات والعمومات المقتضية للحكم بالحيضية عند اجتماع شرائطها ككونه في ايام العادة ونحوه لقوة الظن لولم ندع القطع بكون الوصفين امارة شرعية تعبدية منشأ اعتبارها الغلبة لا من الاوصاف التي لا تتخلف والله العالم ولو شكت في وجود القرحة واحتملت كون الدم منها على تقدير وجودها لا يجب عليها الفحص والاختبار للاصالة السلامة وعدم وجوب الفحص ولو اختبرت وعلمت بخروج الدم من الايمن ولم نقل باعتبار الجانب مطلقا كما هو الاظهر فهل يبنى على انه من القرحة وجهان من اختصاص النص بصورة العلم بوجودها ومن ان خصوصية المورد لا توجب قصر الحكم كما عرفت في المشتبه بدم العذرة لا يخلو اولهما عن وجه لان دعوى القطع بعدم مدخلية الخصوصية في المقام مشكلة جدا لان كون القرحة الموجودة في الجوف على وجه يذلك وجودها وشانيتها لان يسيل منها دم مشتبه بالحيض يورث قوة الظن بكون الدم الخارج من الايمن منها وهذا بخلاف ما لو كانت الشبهة في اصل وجودها فانه يبعد كون الدم المشتبه بالحيض من قرحة غير معلومة التحقق فيشكل استفادة اعتبار الجانب في هذه الصورة من الدليل الدال على اعتباره في الفرض الاول والله العالم ثم انه نقل من كاشف الغطاء الحاق الجرح بالقرح معللا بعدم التميز بينهما في الباطن و بانهما في المعنى واحد وفيه نظر ظاهر واقل الحيض ثلاثة ايام فما نقص منها ليس بحيض لما ستتضح لك من ان سيلان الدم في ثلثة ايام في الجملة من مقومات ماهية الحيض نصا واجماعا فلا يعقل تحققها في ضمن الاقل من الثلاثة وما في خبر اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع في المرأة الحبلى التي ترى الدم اليوم واليومين قال ع ان كان الدم عبيطا فلا تصل ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين مطروح او مؤول كما ستتضح لك في محله وعلى تقدير كونه حجة فهو مخصوص بمورده واكثره عشرة ايام فلو رأت الدم بعدها فليس من الحيض وما في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال اكثر ما يكون من الحيض ثمان وادنى ما يكون منه ثلثة لاجل مخالفته للاجماع والاخبار المستفيضة بل المتواترة يجب رد علمه الى اهله ولا يبعد ان يكون المراد منه بيان الاكثر منه بمقتضى عادة النساء في الغالب لا التحديد الشرعي وكذا اي ومثل اكثر الحيض اقل الطهر في كونه عشرة ايام فلا يكون الطهر اقل من عشرة ايام بلا خلاف بل ولا اشكال في شيء منها اجماعا الا كما يدل عليها المعتبرة المستفيضة التي سيأتي التعرض لنقل جملة منها ان شاء الله ولا حد لاكثر الطهر قطعا ضرورة دوران الحيضية مدار رؤية الدم وهي امر غير قابل لان يكون له حد شرعي وما حكي عن ابي الصلاح من تحديد اكثره بثلثة اشهر فلعله اراد بيان عدم تجاوزه عنها في الافراد الغالبة لا التحديد

الشرعي والا فهو بظاهره ظاهر الفساد اذ لا يمكن الالتزام بالحيضية ما لم تر دما وكيف كان فلا شبهة في شيء من الاحكام المذكورة وانما الاشكال في انه هل يشترط التوالي في الثلثة ايام التي اشرنا الى توقف الحيضية على رؤية الدم فيها فلو رأت الدم يوما او يومين ثم انقطع فرأت في الخامس والسادس مثلا فليس بحيض كما عن المشهور ام لا يشترط بل يكفي كونها من جملة العشرة كما عن النهاية و الاستبصار والمهذب وظاهر مجمع البرهان وصريح كاشف اللثام والحدائق ناقلا له عن بعض علماء البحرين ايضا بل يظهر من الحدائق انه يكفي كونها في مدة لا يتخلل بين ابعاضها الفصل باقل الطهر فلو رأت يوما وانقطع ثم رأت في اليوم التاسع ثم انقطع ثم رأت بعد تسعة ايام يكون الدم المرئي في هذه الايام الغير المتخللة باقل الطهر حيضا بل الظاهر التزامه بامكان حصول حيضة واحدة في ضمن احد وتسعين يوما بان ترى في كل رأس عشرة يوما فتكون مجموع زمان حيضها عشرة وهي اكثر الحيض واما الايام المتخللة التي لم ترفيها دما فليست عنده من الحيض بل يجب عليها في هذه الايام الصلوة والصوم وغيرهما من العبادات المشروطة بالطهر ولا يبعد التزام القائلين بعدم اعتبار التوالي بكفاية رؤية الدم في ساعات كثيرة متخللة اذا بلغ مجموع تلك الساعات مقدار ثلثة ايام من جملة العشرة بل قضية استدلال صاحب الحدائق على مذهبه الالتزام بذلك وان طالت المدة ما لم يتخلل الفصل بين ابعاض الدم بعشرة ايام واستدل للمشهور بامور منها الاصول الكثيرة الجارية في المقام التي مرجعها الى اصالة عدم الحيض واستصحاب الاحكام الثابتة قبل خروج ما يشك في حيضيته وسيأتي التكلم في تحقيق الاصلين وبيان عدم صلاحية شيء من الاصول لمعارضتها ولكن الاستدلال بالاصل انما يتم على تقدير ابطال دليل الخصم ومنها العمومات المثبتة للتكاليف مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات المقتصر في تخصيصها على الحائض المعلوم حيضها وفيه ان الادلة مخصصة بالنسبة الى من كانت حائضا في الواقع لا من علم حيضها والشك انما هو في كون الفرد من مصاديق المخصص او العام وقد تقرر في محله عدم جواز التشبث بالعمومات في الشبهات المصداقية اللهم الا ان يقال ان المخصص مجمل مردد بين الاقل والاكثر ففيما عدا القدر المتيقن يرجع الى حكم العام فتأمل ومنها ما عن الفقه الرضوي فان رأت الدم يوما او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر الدم ثلثة ايام متواليات و عليها ان تقضي الصلوة التي تركتها في اليوم واليومين وضعفه مجبور باشتهار الفتوى بمضمونه شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا على ما ادعاه بعض وفيه ان انجبار ضعف الرواية بفتوى المشهور ما لم يكن استنادهم في الفتوى اليها لا يخلو عن اشكال ومنها ان المتبادر من الاخبار المستفيضة الدالة على ان اقل الحيض ثلثة كونها متوالية ولا بد في تتميم الاستدلال بهذه الاخبار من نقلها والتكلم في مفادها فمنها صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام واكثر ما يكون عشرة ايام وصحيحة صفوان بن يحيى قال سئلت ابا الحسن الرضا ع قال ادنى الحيض ثلثة واقصاه عشرة الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الواردة بهذا المضمون وهذه الاخبار باسرها صريحة في ان زمان الحيض لا يقصر عن ثلثة ايام ولا يتعدى عن العشرة و قد اشرنا في صدر المبحث ان الحيض اما عبارة عن نفس الدم المعهود مسامحة او عن سيلانه فالروايات بظاهرها مسوقة لتحديد مدة سيلان الدم المعهود لا تقصر عن ثلثة ايام ولا تزيد عن العشرة واطلاق الحيض على الصفة الحادثة في الحائض اعني اتصافها بالحائضية مجاز لا يحمل الروايات عليه مع انه على تقدير ارادة هذا المعنى من الروايات بان تكون مسوقة لبيان زمان امكان الاتصاف بالحائضية لا لبيان مدة خروج دم الحيض من حيث كونه دم الحيض فهي ايضا تدل بالالتزام على ان مدة خروج دم الحيض لا تقصر عن ثلثة ايام لان اتصاف المرأة بالحائضية انما هو باعتبار سيلان الدم منها والا فقبل رؤية الدم ولو بمقدار دقيقة وكذا بعد انقطاع الدم ليست بحائض قطعا والحكم بكونها حائضا مع النقاء في بعض الموارد حكمي لا حقيقي وكيف كان فلا ريب في انه يستفاد من مجموع هذه الروايات وغيرها من الروايات التي سيأتي بعضها استفادة قطعية انه يعتبر في دم الحيض ان يكون مدة خروجه ثلثة ايام ولا شبهة في ان المتبادر من قوله ع اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ليس الا ارادة انه لا يتحقق اقل الحيض الا بان يمتد زمان خروجه ويستمر الى ثلثة ايام وانقطع عليها وان لم ينقطع واستمر الى عشرة ايام فهذا اقصى الحيض فلا يكون بعدها الدم حيضا ويفهم منه بالالتزام انه لو انقطع فيما بين الحدين فهو وسط الحيض فلو لم يكن لنا في باب الحيض غير الروايات الواردة بهذا المضمون لكنا نحكم حكما جزميا بانه لو رأت الدم ثلثة ايام او اربعة مثلا ثم انقطع يوما ثم رأت بعده يوما او يومين بان الدم الثاني ليس بحيض لانه في حد ذاته فرد مستقل للدم وزمانه اقل من ثلاثة ايام فلا يكون حيضا بمقتضى هذه الروايات وانما نحكم بحيضيته لاجل سائر الادلة الحاكمة على هذه الروايات الدالة على ان ما تراه قبل انقضاء عشرة ايام فهو حيض ومعدود من اجزاء الحيضة الاولى وليس فردا مستقلا بانفراده فهذه الادلة حاكمة على الروايات الدالة على ان دم الحيض لا يقصر عن ثلاثة ايام ومفسرة لمدلولها فلولا هذه الادلة لكنا نجزم بعدم حيضيته

لا لمجرد دعوى تبادر كون ايام الحيض متوالية بل لوجوب كون مجموع الدم السائل حيضة واحدة وهذا يتوقف على استمرار الدم واتصال
بعض اجزائه ببعض عرفا بحيث لا تتخلل بينها زمان معتد به والا فكل جزء بنفسه فرد مستقل لرؤية الدم فله حكمه الا ان يدل دليل تعبدي
على عدم الاعتناء بالفصل وكون المجموع بنظر الشارع فردا واحدا وبهذا ظهر لك فساد الاعتراض على من يدعي تبادر اعتبار التوالي
والاستمرار في اقل الحيض من هذه الادلة بانه لو دلت على اعتبار التوالي في اقل الحيض لدلت على اعتباره في اكثره مع انه غير معتبر فيه
اجماعا **توضيح** الفساد ان مفاد هذه الروايات ليس الا ان اقل الحيض الذي هو عبارة عن رؤية الدم وسيلانه ان يمتد زمانه الى ثلاثة
ايام واكثره ان يمتد الى عشرة ايام فلو انقطع بعض الدم عن بعض باعتبار سيلانه يكون كل جزء جزء من الاجزاء المنقطعة فردا مستقلا
لرؤية الدم فان كان شيء منها على وجه صدق عليه انه طال مدة خروجه ثلثة ايام فهو الحيض دون ما عداه من الاجزاء سواء سبقه
الاجزاء ام لحقه الا ان يدل دليل خارجي على وجوب ضم بعضها الى بعض وملاحظة المدة المعينة بالنسبة الى المجموع اما مطلقا او في الجملة
وهذا خارج من مدلول هذه الاخبار والحكم بكون المرأة حائضا في مجموع عشرة ايام اذا رأت الدم فيها في الجملة وان تخلل بالنقاء
فانما هو تعبد شرعي فهي حائض حكما لا حقيقة وليس هذا المصداق الحكمي مرادا من الاخبار المبينة لزمان امكان خروج دم الحيض
من حيث الطول والقصر وانما نحكم بحيضيتها لاجل الادلة الدالة على ان عود الدم في اثناء العشرة بمنزلة استمراره واضعف من هذا
الاعتراض النقض بنذر الصوم ثلاثة ايام فانه لا يفهم منه التوالي وفيه ما لا يخفى لوضوح الفرق بين تعلق النذر بعدة افعال غير
مرتبطة في الوجود وبين ما لو حدد الفعل الواحد الزماني بزمانه فان ما نحن فيه نظير ما لو اريد من الصوم المأمور به السكون في
زمان معتد به لا مطلق السكون فسئل عن ادنى ما به يتحقق الصوم فقيل ادناه ثلاث دقائق واقصاه عشر فان تحمل الفرض لا مجال
لتوهم ارادة ما يتم ثلث دقائق غير متوالية وكذا نظيره ما لو علم اجمالا الا ان الاقامة في البلد ليس مطلق الدخول والمكث فيه في الجملة لبث فيه
فسئل عن اقل ما به يتحقق الاقامة فقيل ادناه عشرة ايام واستفادة ارادة الاستمرار في مثل هذه الموارد هو الوجه في دلالتها على دخول
الليالي المتوسطة في الحد والا فاليوم حقيقة لا يعم الليل حتى يدل على ارادته كما لا يخفى وكيف كان فلا شبهة في ان مفاد هذه الاخبار
هو ان الدم الذي يمكن ان يكون حيضا ما كان استمراره ثلاثة ايام وما زاد الى العشرة وما لم يكن كذلك بان كان يوما او يومين مثلا
لا يكون حيضا من دون فرق بين ان يتقدم دم الحيض ويلحقه ام لا وسواء كان في ايام العادة ام لا فلا يجوز رفع اليد عن هذه القاعدة الكلية
الا بدليل مخصص حاكم وقد ثبت بالنص والاجماع انه اذا استمر الدم ثلثة ايام وانقطع ثم عاد قبل انقضاء العشرة من حين رؤية الدم
ولم يتجاوز عنها فهو من الحيضة الاولى ولا يلاحظ الدم الثاني بحياله فردا مستقلا حتى ينافي حيضيته للقاعدة الكلية فهذا هو القدر
المسلم الذي ثبت حكم الشارع فيه بكونه بمنزلة المستمر فالحاق ما عدا هذه الصورة المسلمة بها يتوقف على مساعدة الدليل وبهذا ظهر لك
بطلان استدلال القائلين بعدم اشتراط التوالي في الثلثة باصالة عدم الاشتراط واصالة برائة الذمة عن التكليف بالصلوة والصوم
وساير العبادات وقاعدة الامكان مضافا الى ضعف الاستدلال بهذه الاصول من اصله فان اصالة عدم الاشتراط ان اريد اصلها
منها الاستصحاب فليس له حالة سابقة معلومة وان اريد منها اصل آخر فلا اصل له اللهم الا ان يكون الحيض في العرف اسما للاعم ويكون
الاشتراط تقييدا شرعيا تابعا للدليل فليتأمل واما اصالة البرائة عن التكاليف فهي محكومة باصالة عدم الحيض واستصحاب التكليف
وتوهم اختصاص استصحاب التكليف بما لو حاضت بعد تنجز الامر بالصلوة ونحوها بان كان بعد دخول وقتها والتمكن من امتثالها
مدفوع بعدم الفرق بين الواجب المنجز والمشروط في جريان الاستصحاب كما تقرر في محله وربما يتوهم معارضة اصالة عدم الحيض باصالة
عدم الاستحاضة وسيتضح لك في مقام تأسيس الاصل اندفاعه واما قاعدة الامكان ففي امكان الاستدلال بها في مثل المقام تأمل وستتضح
لك تحقيقها انشاء الله فالمهم في المقام هو التعرض للاخبار الخاصة التي يستند اليها في مخالفة المشهور وعمدتها مرسلة يونس عن الصادق عليه السلام
قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المرأة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى
ترجع الى ثلثة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفع حيضها ولا يكون اقل من ثلاثة ايام فاذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة
فان استمر بها الدم ثلاثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعد ما رأته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم
الى عشرة ايام فان رأت في تلك العشرة ايام من يوم رأت الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا
الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رأت عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من
الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب
ان تقضي ما تركت من الصلوة في اليوم واليومين وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون

الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم
لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة فان رأت الدم من اول ما رأت الثاني الذي رأته تمام العشرة ايام ودام
عليها عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة وقال كلما رأت المرأة في ايام
حيضها من صفرة او حمرة فهي من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض **وهذه** الرواية كما تريها صريحة في عدم اعتبار
التوالي وكفاية كون الثلثة من جملة العشرة وهي بدوا تراها حاكمة على جميع الاخبار الظاهرة في ارادة الاستمرار لانها مبينة للمراد
من اقل الحيض واكثره ولكنها مع ذلك لا تخلو عن اجمال لما يترائى من التنافي بين بعض فقراتها مع بعض فانه قد استدل صاحب
الحدائق بهذه الرواية لما ذهب اليه من كفاية كون الثلاثة او ازيد في مدة لا يتخلل بين ابعاض الدم باقل الطهر مع انه صدر
الرواية كاد ان يكون صريحا في خلافه فلا بد اولا من التكلم فيما يقتضيه الجمع بين فقراتها حتى يتضح مفادها ويتنقح القول الذي
يمكن المصير اليه على تقدير العمل بهذه الرواية **فاقول** اما صدر الرواية وذيلها صريح في ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام و
سوق الرواية يشعر بان قوله عليه السلام وذلك ان المرأة الخ بمنزلة التعليل لذلك لانه كلام مستأنف مسوق لبيان مقدار امكان امتداد
دم الحيض قلة وكثرة ولا يبعد ان يكون المناسبة المصححة للتعليل هي معلومية عدم تحيض النساء عادة في كل شهر ازيد من مرة وان كان
ربما يعجل الدم بيوم او يومين ولكنه ليس التحيض في شهر مرتين تامتين عادة للنساء فاذا كان المتعارف بينهن ذلك يحسن التعليل
لانه اذا كان حيض كثيرة الدم عشرة ايام ولم يتعد عنها فكيف يكون الطهر اقل من عشرة مع انها لا تحيض في الشهر الا مرة واحدة وكيف كان فظاهر
هذه الفقرة بل صريحها كغيرها من الاخبار السابقة ان دم الحيض كثيره يمتد سيلانه عشرة ايام ولا يزيد عليها وقليله يمتد ثلثة ايام
ولا يقصر عنها والمتبادر منها كغيرها من الروايات ليس الا ارادة الايام المتوالية في اكثر الحيض واقله كما هو المتبادر الى الذهن بالنسبة
الى ادنى الطهر ولكنه يفهم من قوله عليه السلام واذا رأت المرأة الدم الى آخره ان التوالي والاستمرار المتبادر منها ليس من مقومات الموضوع
وانما المناط سيلان الدم ثلثة ايام من جملة العشرة فان رأت يوما او يومين وانقطع ثم عاد قبل انقضاء عشرة ايام من يوم رأت
الدم ما يتم به ثلثة ايام فمجموعه حيضة واحدة ويستفاد من هذه الفقرة مضافا الى ما عرفت ان رؤية الدم في ايام العادة امارة
الحيض فتتحيض المرأة بمجرد الرؤية فان استمر ثلثة ايام يستقر حيضها وان انقطع بعد ان رأت يوما او يومين فهي متحيرة لتردد دمها
بين ان يكون حيضا او دما آخر فيجب عليها الاحتياط بمقتضى اصالة عدم الحيض ان تصلي وليس في امر الامام عليه السلام بالاغتسال والصلوة
اشعار بكون النقاء المتخلل في اثناء حيضة واحدة طهرا لاحتمال كون الاغتسال المأمور به هو غسل الاستحاضة التي هي الاصل في
الدم الذي ليس بحيض هذا مع انه لا يجب عليها غسل الحيض ما لم يتحقق موضوعه بل لا يشرع الا من باب الاحتياط وكيف كان
فلا اشعار في هذه الفقرة فضلا عن الدلالة بان ايام النقاء طهر حتى يتكلف في الجمع بينها وبين قوله عليه السلام ادنى الطهر عشرة بحمل الطهر
على الطهر الواقع بين حيضتين مستقلتين كما تخيله صاحب الحدائق وكذا ليس في قوله عليه السلام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي
رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض دلالة على ان ايام النقاء طهر نعم فيه اشعار بذلك ولكنه لا يلتفت اليه خصوصا بعد التصريح
بانه لا يكون الطهر اقل من عشرة ايام وكذا لا يدل قوله عليه السلام وهو ادنى الحيض على اختصاص مدة الحيض بزمان رؤية الدم لان المراد
ان الدم الذي تم لها ثلثة ايام هو ادنى دم الحيض وقد صرح عليه السلام في صدر الرواية بان المناط في الاقلية والاكثرية انما هو بقلة الدم
وكثرته فلا منافاة بين كون هذا الفرد من مصاديق اقل الحيض حقيقة وكونه بمنزلة الاكثر حكما كما يدل عليه قوله عليه السلام بعد ذلك بلا فاصل
ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام فان مفاده ان الانقطاعات المتخللة في اثناء الحيض ليست طهرا او نقاء واقعيا بل هي فترات عارضة
في الاثناء منشأها ضعف الدم وقلته وكيف كان فهذه الفقرة كادت تكون صريحة في انه يعتبر في الحيضة الواحدة وقوع اجزائها
في ضمن العشرة ايام التي ابتداؤها من يوم رأت فيه الدم بان يكون مجموعه في ضمن العشرة فهي كالنص في بطلان ما زعمه صاحب الحدائق
من كفاية عدم حصول الفصل بين ابعاض الدم باقل الطهر وحمل قوله عليه السلام من يوم رأت الدم الى عشرة ايام على ارادة يوم انقطاع
فيكون المراد من يوم لم تر فيه الدم مع ما فيه من المخالفة للظاهر لا يجدي لصاحب الحدائق بعد ان ورد التنصيص على انه ان رأت
في تلك العشرة ايام يوما او يومين حتى يتم بها ثلثة ايام اذ لا يعتبر صاحب الحدائق كون المتمم مجموعه في تلك العشرة كما هو مقتضى
ظاهر الرواية بل يكتفي بظهور شيء منه في آخر اليوم العاشر من ايام النقاء سواء استمر الى ان اتم الثلثة ام انقطع ثم عاد قبل
عشرة اخرى وهذه الفقرة كما تريها ناطقة ببطلان هذا القول مع مخالفته في حد ذاته للاجماع ولا يعارضها ما يترائى من قوله عليه السلام
فاذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت

عشرة ايام فذلك من الحيض فان المراد منه بقرينة ما تقدم عليه انه ان لم يستكمل عشرة ايام حيضها من يوم طهرت فيطوح على
ما استفيد مما تقدم عليه ولا يكون ح مخالفا لما انعقد عليه الاجماع هذا مع ان ارادة هذا المعنى في حد ذاته او في نظائر قوله
لم يتم لها من يوم طهرت فان المتبادر منه كون الظرف لغوا متعلقا بلم يتم لا بعامل مقدر كي يكون حالا او صفة مبنية لمبدء
العشرة هذا ولكن الانصاف انه لو لوحظت هذه الفقرة بنفسها مع قطع النظر عن سابقها ومخالفتها للاجماع لكان المتبادر منها
عرفا ما زعمه صاحب الحدائق من ان المراد اذا لم يبعد من يوم طهرها عشرة ايام الا انه لا بد من رفع اليد عن هذا الظاهر لما
عرفت مضافا الى عدم استقامته في حد ذاته فان مفهوم قوله ع فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام
فهو من الحيض انه ان تم فليس من الحيض مع انه على هذا التقدير ايضا حيض مستقبل اللهم الا ان يكون اللام للعهد فيكون ح
ارادة هذا المعنى انسب كما لا يخفى هذا كله مع انه نقل شيخنا المرتضى ره عن نسخة مصححة مقروة على الشيخ الحر العاملي بدل قوله طهرت
طمثت فعلى هذا التقدير لا اجمال فيها اصلا ومما يؤيد ان المراد من هذه الفقرة هو المعنى الاول بل يعينه مضافا الى ما عرفت
قوله بعد ذلك تفريعا عليه فان رأت الدم من اول ما رأت الثاني الذي رأته تمام العشرة ايام ودام عليها الخ فان هذه الفقرة
وان كانت في غاية الاضطراب لفظا ومعنا الا ان المتبادر منها كون العشرة المشار اليها هي العشرة المذكورة في الفقرة المتقدمة
عليها ومن المعلوم ان المراد من هذه العشرة عشرة ابتدائها اول رؤية الدم لا اول يوم الانقطاع فان المراد منها انه ان استمر
الدم الثاني الى ان استكمل به عشرة ايام الحيض ودام عليها فما زاد على العشرة استحاضة فهذه قرينة على ان المراد من الفقرة السابقة
ايضا انه ان استكمل عشرة ايام حيضها من يوم طهرت والا لما صح الاشارة اليها في هذه الفقرة فيكون مفاد الفقرة السابقة
مفهوما ومنطوقا بقرينة هذه الفقرة فضلا عن ما يستفاد من الفقرات المتقدمة عليها المعتضدة بالنص والاجماع انه ان
رأت الدم بعد الانقطاع قبل انقضاء عشرة ايام حيضها فهو من الحيض وان رأت بعد انقضائها فليس من الحيض فح يكون هذا
الحكم الاخير شاهدا على ان ما يتراءى من ظاهر الفقرة التي بعدها اعني ضم خمسة ايام من اول ما رأت الدم الثاني الى الخمسة الاولى
التي رأت فيها الدم باسقاط ايام النقاء من البين وجعل ما عدا عشرة ايام رأت في جميعها الدم استحاضة ليس مرادا منها والا
للزم ان يكون بعض ما رأته بعد العشرة التي ابتدائها اول رؤية الدم حيضا وهذا ينافي التحديد في الفقرة السابقة بكونه قبل
انقضاء العشرة لا بعدها هذا مع مخالفته صريحا للفقرة التي بعدها وهي كلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض اللهم الا
ان يراد من ايام الحيض ما لا ينافي ذلك وان كان خلاف الظاهر وكيف كان فالمتعين حمل هذه الفقرة على ما لا ينافي ساير الفقرات
المتقدمة المعتضدة بفتوى الاصحاب في اجماعهم التي جعل الحكم المذكور في هذه الفقرة متفرعا عليها بان يحمل قوله ع عدت من
اول ما رأت الدم الاول والثاني على ارادة انها عدت من اول زمان رأت فيه هذين الدمين اي من ابتداء رؤية الدم وان
ابيت الا عن ظهور هذه الفقرة فيما زعمه صاحب الحدائق وعدم صلاحية ما ذكر لصرفها عن ذلك **فنقول** انه لا بد ح من
ردّ علمها الى اهله اذ لا يمكن اثبات حكم شرعي مخالف لصريح الاجماع والاخبار الكثيرة الظاهرة في ان الحيض لا يكون اكثر من عشرة
ايام متوالية والطهر لا يكون اقل منها بمثل هذه الفقرة مع ما فيها من التشويش والاضطراب وعدم مناسبتها لساير الفقرات
بل ستتضح لك عدم جواز العمل بهذه الفقرة اصلا ولو على المعنى الاول لما ستعرف من ان ذات العادة كما هو المفروض في هذه
الفقرة اذا تجاوز دمها العشرة ترجع الى عادتها وتجعل ما عداها استحاضة خلافا لصريح هذه الفقرة فلا بد من طرحها
لابتلائها بالمعارضات التي منها ظاهر الفقرة التي بعدها **ولنعم** ما قال شيخنا المرتضى ره انه لا يبعد ان يكون ما في الرواية
من الاضطراب ناشيا من ضم الراوي حين كتابة الرواية بعض ما حفظه بالفاظه الى ما نقله بالمعنى والله العالم فاتضح لك
ان الرواية لا تصلح مستندة لصاحب الحدائق بل هي دالة على بطلان مذهبه من جهات نعم هي صريحة في خلاف المشهور من عدم
اعتبار التوالي في الثلثة **وقد** عرفت حكومتها على غيرها من الاخبار الظاهرة في اعتبار الاستمرار والتوالي وقد اجيب عنها بضعف السند
ونوقش فيه بموافقة سندها واما ارسالها فلا ضير فيه لان المرسل وهو يونس ممن نقل الاجماع على قبول مراسيله وانها كالمسانيد ولذا قال
شيخنا المرتضى قده والاولى في الجواب عنها بانها مخالفة للمشهور بل شاذة كما عن الروض وجامع المقاصد دعواه بل عن الجامع ان الكل على
خلاف رواية يونس ولكنه استظهر منها ما فهمه صاحب الحدائق فادعى الاجماع على خلافه قال فيما حكى عنه انه لو رأت ثلثة ايام متفرقة
او ساعات متفرقة يلتفق منها ثلاثة وكانت وحدها حيضا على رواية يونس وعلى خلافها الكل وقد عرفت ما في هذه الاستفادة من
النظر وكيف كان فالرواية مما لا تأمل في اعراض المشهور عنها الا ان رفع اليد عنها مع وثاقة سندها وعمل الشيخ وغيره واحد من القدماء

نسخة فهو منه

والمتاخرين بها في غاية الاشكال والاعتماد عليها في رفع اليد عن ظواهر الادلة المتكاثرة اشكل فالاحتياط بتدارك عباداتها بعد انقضاء
العشرة التي رأت في خلالها الدم بمقدار ثلاثة ايام مما لا ينبغي تركه واما تكليفها في تلك الايام فهو التحيض عند رؤية الدم و
البناء على الطهارة مع النقاء اما في ذات العادة فواضح وفي غيرها ايضا كذلك على الاظهر كما ستعرف والله العالم واستدل
ايضا صاحب الحدائق تبعا لغيره لعدم اعتبار التوالي في الثلاثة باطلاق الصحيح او الحسن بابرهيم بن هاشم عن محمد بن مسلم عن الباقر ع
قال اذا رأت المرأة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة وموثقة محمد بن مسلم
عن الصادق عليه السلام قال اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام وان رأت الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى وان رأته بعد عشرة ايام
فهو من حيضة اخرى مستقبلة قال في تقريب الاستدلال انهما ظاهرتان في انه اذا رأت المرأة الدم بعدما رأته اولا سواء كان الاول
يوما او ازيد فان كان بعد توسط عشرة ايام خالية من الدم كان الدم الثاني حيضة مستقبلة وان كان قبل ذلك كان من الحيضة
الاولى وفيه ما لا يخفى فان التمسك باطلاق كون الدم الثاني من الحيضة الاولى فرع احراز كون الاول حيضا وهذا مما لا كلام فيه
وانما النزاع في انه هل يشترط في كون الاول حيضا ان يستمر ثلثة ايام ام لا فكيف يتمسك بهذا الاطلاق لنفي ما يشك في اعتباره
في حيضية الاول هذا مع امكان دعوى ظهور الموثقة في حد ذاتها في ما عليه المشهور لما عرفت فيما سبق من ظهور قوله ع اقل ما يكون
الحيض ثلاثة ايام في ارادة الاستمرار والتوالي فالمقصود من الرواية على ما هو الظاهر منها ان اقل ما يكون الحيض ان يستمر الدم
ثلاثة ايام فان انقطع بعدها ثم عاد قبل انقضاء العشرة فهو من الحيضة الاولى وان رأته بعد العشرة فهو من حيضة مستقبلة
ثم لا يخفى عليك ان الشرطيتين في هاتين الروايتين ليستا مسوقتين لبيان ان كل دم رأته قبل العشرة فهو دم الحيض وبعد
من الحيضة الاولى وكل دم رأته بعد العشرة فهو من حيضة مستقبلة بل هما مسوقتان لبيان انها لو رأت دم الحيض قبل انقضاء
العشرة فهو من الحيض الاول ولو رأت دم الحيض بعدها فهو من حيضة مستقبلة وليس اطلاقهما واردا لبيان جميع ما يعتبر
في ماهية الحيض حتى يتمسك به لنفي ما يشك في اعتباره في ماهية الحيض من اعتبار التوالي ونحوه ولا سيما الشرطية الثانية في
الموثقة فانها بحسب الظاهر تعبير عما يفهم من الشرطية الاولى والمقصود الاصلي منها ليس الا بيان عدم كون الدم المرئي
بعد العشرة من الحيضة الاولى والحكم بكونه حيضا مستقلا جار مجرى الغالب وبهذا ظهر لك جواب آخر عن الاستدلال
بالروايتين لنفي اشتراط التوالي وملخصه ان اطلاقهما مسوق لبيان حكم آخر لا لبيان شرائط الحيض وكذا ظهر لك ضعف استدلال
صاحب الحدائق بهما لاثبات كون النقاء المتخلل بين الحيضة الواحدة طهرا وانه يعتبر في الحيضة الواحدة ان لا يتخلل بين ابعاضها
عشرة ايام خالية من الدم نظرا الى ظهور الروايتين في اتحاد المراد من العشرة التي وقع التفصيل فيها بين رؤية الدم قبلها
فيكون من الحيضة الاولى او بعدها فيكون من حيضة مستقبلة ولا شبهة ان العشرة التي يحكم بكون الدم المرئي بعدها حيضة
مستقبلة مبدئها من حين انقطاع الدم لا من حين رؤيته ومقتضى التفصيل الواقع في الروايتين كون الدم المرئي قبل هذه العشرة
التي مبدئها من حين انقطاع الدم من الحيضة الاولى فوجب ان يكون ايام النقاء طهرا والا للزم ان يكون حيضة واحدة اكثر من
عشرة ايام فيما لو رأت يوما او يومين او ثلاثة ثم رأت في اليوم العاشر من حين الانقطاع وهو خلاف النص والاجماع **وفيه** ان
المراد من العشرة التي حكم بكون الدم المرئي قبلها من الحيضة الاولى هي العشرة التي مبدئها من حين رؤية الدم كما هو الظاهر
المتبادر منها المعتضد بغيرها من النص والاجماع واما الحكم بكون الدم المرئي بعدها من الحيضة المستقبلة فقد عرفت انه مبني على
الاهمال ولم يقصد منه الا كونه من الحيضة المستقبلة بشرط اجتماعه لشرائط الحيضية التي منها حصول الفصل بينه وبين الحيض
الاول باقل الطهر كاشتراطه بعدم كونه اقل من ثلاثة ايام هذا مع انه في بعض النسخ التي عثرنا عليها منها نسخة الحدائق الموجودة
عندي روينا الموثقة بتنكير العشرة الثانية هكذا اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام وان رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى
وان رأته بعد عشرة ايام فهو من حيضة اخرى فظاهرها عدم اتحاد العشرتين وكيف كان فلو سلم ظهورها في الاطلاق فلا بد اما
من تقييده بقوله ع ادنى الطهر عشرة او من حمل العشرة في خصوص الشق الثاني من الترديد على ارادة ما كان ابتدائها من حين
انقطاع الدم واما الشق الاول فليس المراد من العشرة فيه الا ما كان مبدئها من يوم رأت الدم والا للزم اما كون حيضة واحدة
اكثر من عشرة ايام ان قلنا بان النقاء المتخلل في الاثناء حيض او كون الطهر اقل من عشرة لو قلنا بانه طهر وكلاهما مخالف للنص
والاجماع وما ادعاه صاحب الحدائق من ان المراد من الطهر الذي دلت النصوص والفتاوى على انه لا يكون اقل من عشرة ايام
هو النقاء الواقع بين حيضتين مستقلتين مما لا ينبغي من الالتفات اليه اذ لا نتعقل من الطهر الا الحالة التي حكم عندها بعدم

كون المرأة حائضا و قد نص الامام ع في غير واحد من الاخبار بانه لا يكون الطهر اقل من عشرة ايام **منها** رواية يونس المتقدمة
فانه ع قال فيها ادنى الطهر عشرة ايام الى ان قال ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
قال لا يكون القرء اقل من عشرة ايام فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم وحمل مثل هذه الاخبار على
ارادة الطهر الواقع بين حيضتين مستقلتين لا مطلق الطهر مجازفة نعم يمكن المناقشة في دلالة الصحيحة بامكان الالتزام
بكون القرء اخص من الطهر وكيف كان ففيما عداها غنى وكفاية هذا مع ان جعل الدماء المتعددة المتخللة بايام النقاء المحكوم
بكونها طهرا مجموعها حيضة واحدة تحكم فلو ثبت ذلك شرعا نلتزم به بلحاظ بعض آثاره لمحض التعبد والا فكل دم ح حيض مستقل
ولذا ربما يستظهر من قوله ع فان رأت الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى ان النقاء المتخلل حيض حيث انه يدل على بقاء
الحيضة الاولى الى زمان خروج الدم الثاني وان النقاء المتخلل ليس موجبا لانقطاع كل من الدمين عن الآخر حتى يعد كل منهما
حيضة مستقلة بل لا ينبغي التامل في دلالة مرسلة يونس على ان دم الحيض دم خاص يستقر في الرحم فان كانت المرأة كثيرة الدم يخرج
ذلك الدم مستمرا الى عشرة ايام وان كانت قليلة الدم يخرج في مدة ثلثة ايام مستمرة او منقطعة في خلال العشرة وبعد ان صرح
الشارع بان الطهر لا يكون اقل من عشرة يعلم ان المرأة من اول خروج هذا الدم الى آخره لا تكون طاهرة بل هي حائض ولا يعتبر
في اتصافها بالحائضية السيلان الفعلي وبعد اعتضاد هذه الاستفادة بفتوى الاصحاب في اجماعهم لا ينبغي الارتياب في الحكم
والله العالم واستدل صاحب الحدائق ايضا بما رواه الشيخ في التهذيب عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت الصادق ع
عن المرأة ان طلقها زوجها متى تملك نفسها فقال اذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها
ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل العشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من
الحيضة الثالثة فهي املك بنفسها قال في تقريب الاستدلال والتدبر فيها كما مر في صحيحة محمد بن مسلم **اقول** وقد اتضح الجواب عنها فيما مر
وملخصه ان اطلاق مثل هذه الاخبار وارد لبيان حكم آخر وعلى تقدير ظهورها في الاطلاق لا بد من التصرف فيها جمعا بينها وبين غيرها من الادلة
وقد استشهد لاثبات امكان كون الطهر اقل من عشرة ايام وان ما لا يكون اقل هو الطهر الواقع بين حيضتين مستقلتين بموثقة
يونس بن يعقوب قال قلت للصادق ع المرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع
عنها الدم والا فهي بمنزلة المستحاضة ورواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة وترى
الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام فقال ان رأت الدم لم تصل وان رأت الطهر صلت ما بينها وبين ثلاثين يوما الحديث ولا يخفى
ما في هذا الاستشهاد فانه لو تمت شهادة الروايتين على مدعاه لدلتا على امكان كونها حائضا في شهر خمسة عشر يوما من دون
ان يتحقق الفصل باقل الطهر فان كان مجموعها حيضة واحدة للزم كونها اكثر من عشرة والا للزم كون الطهر الواقع بين حيضتين
مستقلتين اقل من عشرة فالوجه في الروايتين تنزيلهما على بيان تكليف من خلط عليها حيضها في مقام العمل بل هذا هو الظاهر من
سياقهما كما يشهد به الامر بترتيب احكام المستحاضة بعد انقضاء شهر فمقتضى ظاهر الروايتين ان تكليف هذه المرأة ان تترك الصلوة
عند رؤية الدم وتصلي عند انقطاعه احتياطا الى ان يتكشف الواقع او يمضي شهر فتعمل عند رؤية الدم بعده ما تعمل المستحاضة قال المصنف في
محكي المعتبر بعد نقل هذا التوجيه وما يقرب منه عن الشيخ ره هذا تأويل لا بأس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام لانا نقول
هذا حق ولكن هذا ليس بطهر على اليقين ولا حيضا بل هو دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط انتهى فتلخص لك من جميع ما ذكرنا انه كما انه
يمتنع ان تتحقق حيضة واحدة في اقل من ثلثة ايام كذلك يمتنع ان تتحقق في اكثر من عشرة ايام وان النقاء المتخلل في اثناء حيضة واحدة
حيض لا طهر والا للزم كون الطهر اقل من عشرة ايام وهو باطل نصا واجماعا وظهر لك فيما تقدم ان المتبادر من قوله ع اقل الحيض
ثلاثة ايام ارادة استمرار الدم في ثلثة لثلثة ايام بان ترى الدم من اول اليوم الاول ويستمر الى آخر اليوم الثالث ولو رأت في
اثناء اليوم يعتبر استمراره الى هذا الوقت من اليوم الرابع حتى يستكمل به ثلثة ايام نظير ما مر في العشرة القاطعة لحكم السفر فالليلتان
المتوسطتان وكذا الليالي المتوسطات في الفرض الاخير داخلة في المحدود ولكنك عرفت حكومة رواية يونس على ذلك ودلالتها
على عدم اعتبار الاستمرار والتوالي الا ان الذي يقتضيه رواية يونس عدم اعتبار الاستمرار والتوالي في الثلثة لا جواز كون الدم
السائل مدته اقل من ثلاثة ايام فالقول بكفاية رؤية الدم في ثلثة ايام في الجملة ضعيف في الغاية ومخالف لظواهر جميع الادلة فالا
لاقوى اعتبار امتداد زمان سيلانه بمقدار ثلثة ايام ولياليها المتوسطة ولو على تقدير العمل برواية يونس وهل يكفي بناء على العمل
بها التلفيق من الساعات كما ترى الدم ساعة والنقاء اخرى وهكذا الى ان يتم به مقدار ثلثة ايام بلياليها المتوسطة فيه اشكال و

اشكل

اشكل منه تلفيق الايام من ساعات لليل كما لو لم تر الدم في الايام العشرة ورأت في لياليها لخروج مثل هذه الفروض مما هو المفروض
في الرواية اللهم الا ان يدعى استفادة حكمها من الرواية بدعوى ظهورها في امكان خروج دم الحيض شيئا فشيئا في خلال العشرة
مطلقا وان المناط كون الدم الخارج من الكثرة بمكان لا يكون مدة خروجه في خلال العشرة اقل من مقدار ثلاثة ايام من
دون ان يكون لكونه في اليوم مدخلية في حيضيته وفيها ما لا يخفى من الاشكال والله العالم ثم ان المراد من الاستمرار انما
هو الاستمرار على الوجه المتعارف عند النسوة بان لم ينقطع الدم بالمرة على وجه يتحقق البياض الذي كانت النسوة ربما يسئلن
عن حكمه عند عروضه في اثناء العادة كما في بعض الاخبار فيستكشف من سؤالهن ان الانقطاع من الباطن بالمرة خلاف المتعارف
وكيف كان فالظاهر كفاية بقائه في الباطن في الجملة ولو في غاية القلة بحيث لو ادخلت القطنة لخرجت متلطخة ولو بالصفرة والحاصل
ان المدار على استمرار الدم ثلثة ايام على الوجه المتعارف المعهود عند اهله والله العالم **و** ما تراه المرأة من الدم ما بعد كان بعد
يأسها وانقطاع رجائها من الحيض لا يكون حيضا بلا خلاف فيه نصا وفتوى وانما الخلاف فيما به يتحقق اليأس فقيل تيأس المرأة
قرشية كانت ام غيرها ببلوغ ستين سنة كما هو ظاهر المتن وعن بعض كتب العلامة اختياره وعن المحقق الاردبيلي الميل اليه وقيل
في غير القرشية ببلوغ خمسين سنة وفيها ببلوغ ستين والظاهر ان هذا القول مختار معظم الاصحاب بل عن جملة من كتبهم نسبته
الى المشهور بل عن التبيان ومجمع البيان نسبته الى الاصحاب وقد الحق جملة من اصحاب هذا القول بالقرشية النبطية فقالوا فيهما
ببلوغ ستين سنة وفيما عداهما بخمسين بل عن بعض دعوى الشهرة عليه بل عن ظاهر بعض نسبته الى الاصحاب وقيل انها تيأس مطلقا
قرشية كانت ام غيرها ببلوغ خمسين سنة كما عن النهاية والجمل والسرائر والمهذب والمنتهى والمدارك وطلاق الكتاب ومستند
هذا القول اطلاق صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال حد التي قد يئست من المحيض خمسون سنة وصحيحته الاخرى
قال قال ابو عبد الله ثلاث يتزوجن على كل حال الى ان قال والتي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قال قلت وما حدها
قال اذا كان لها خمسون سنة ومرسلة احمد بن محمد بن ابي نصر عن بعض اصحابنا قال قال ابو عبد الله ع المرأة التي قد يئست من
المحيض حدها خمسون سنة ولا يعارضها موثقة ابن الحجاج او حسنته قال سمعت الصادق ع يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي يئست
من المحيض ومثلها لا تحيض قلت ومتى تكون كذلك قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض الحديث و
مرسلة الكافي قال وروى ستون سنة ايضا لقصورهما عن المكافئة للاخبار المتقدمة خصوصا مع قوة الظن بكون المراد من المرسلة
خصوص الموثقة وكون الموثقة متحدة مع الصحيحتين المتقدمتين ووقوع الاشتباه والاختلاف من الرواة كما يشهد به الفاظ الرواية
وعلى تقدير صدوره وكلتا الروايتين لا بد من تقييد اطلاقهما بمرسلة ابن ابي عمير التي هي عندهم كالصحيح عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا
بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وفي الوسائل نقل عن الشيخ في المبسوط انه قال تيأس المرأة اذا بلغت خمسين
سنة الا ان تكون امرأة من قريش فانه روي انها ترى دم الحيض الى ستين سنة وتقييد اطلاق الستين بها بين الروايتين وان كان
بعيدا لندرة القرشية بالنسبة الى غيرها ولكنه اولى من الطرح في مقام الجمع وكيف كان فهذا القول هو الاقوى لقوة المرسلة وعدم معارضتها
لشئ من الاخبار المتقدمة وكونها شاهدة للجمع بينها ومرجحا على تقدير العلم باتحاد روايات ابن الحجاج وعروض الاجمال لها باختلاف
نقلها وعدم المرجح في البين وان كان فرض عدم المرجح مجرد الفرض كما هو ظاهر واما مستند الحاق النبطية بالقرشية فما ارسله
المفيد في المقنعة قال وروي ان القرشية من النساء والنبطية تريان الدم الى ستين سنة وضعفه مجبور بالاصول ودعوى الشهرة
عليه ولكنه ناقش شيخ مشايخنا المرتضى ره في انجبار ضعفه بان الاصول منقطعة بمرسلة ابن ابي عمير المتقدمة ودعوى الشهرة موهونة
باهمال ذكره من كثير ممن قال بالستين في الهاشمية كالشيخ والصدوق والمحقق في المعتبر فضلا عمن قال بالخمسين مطلقا بل المفيد
الذي هو الاصل في رواية الخبر لم يظهر منه العمل به واطلاق رواية الستين مع معارضتها باطلاق رواية الخمسين لا يعبأ به بعد
تخصيصها بمرسلة ابن ابي عمير فالمسئلة محل الاشكال والاحتياط مطلوب فيه على كل حال انتهى **اقول** لا يبعد ان يكون فتوى جملة
من كبراء الاصحاب وعملهم بمثل هذه المرسلة كافية في جبرها لان من المستبعد جدا تطرق الاشتباه والوضع فيه فالقول بالحاق
النبطية بالقرشية كما عن المشهور لا يخلو عن قوة والله العالم بقي الكلام في تعيين موضوعهما مفهوما ومصداقا اما القرشية فهي
المرأة المنسوبة الى قريش وهو بحسب الظاهر على ما صرح به جملة من الاصحاب القبيلة المتولدة من النضر بن كنانة بن خزيمة احد
اجداد النبي ص والعبرة انما هي بانتسابها اليها بالاب كما عن المشهور لانه هو المتبادر من قوله ع الا ان تكون امرأة من قريش
واما الاكتفاء بالام كما استظهره في الحدائق من جملة من الاصحاب واحتمله آخرون اما بدعوى صدق الانتساب عرفا وشرعا واما

بدعوى

بدعوى ان للإمام مدخلا شرعيا في لحوق حكم الحيض ففيه ما لا يخفى لمخالفة الدعوى الاولى لما هو المتبادر من النص وكون الثانية اجتهادا في مقابل النص واما النبطية فقال شيخنا المرتضى قده لم يذكر اصحابنا لها معنى كما اعترف به في جامع المقاصد نعم قد اختلف اهل اللغة في معناها فعن المعين والمحيط والديوان والمغرب وتهذيب الازهري انهم قوم ينزلون سواد العراق وعن المصباح المنير انهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق ثم استعمل في اخلاط الناس وعن الصحاح والنهاية قوم ينزلون البطائح بين العراقين البصرة والكوفة وعن بعضهم انهم قوم من العجم وعن آخر من كان احد ابويه عربيا والآخر عجميا وعن آخر انهم عرب استعجموا اوكقوم نعمان بن منذر او عجم استعربوا كاهل بحرين وعن آخر انهم قوم من العرب دخلوا العجم والروم اختلطت انسابهم وفسدت السنتهم وذلك لمعرفتهم انباط الماء اي استخراجه لكثرة فلاحتهم الى غير ذلك وعلى اي تقدير فقد اعترف جماعة بعدم وجودهم في امثال ذلك الايام وظاهر ذلك انهم كانوا طائفة خاصة متصفة بما ذكره اهل اللغة من نزولهم سواد العراق او بين البطائح او غير ذلك لان النبطية موضوعة لكل من كان كذلك لكن في كشف الغطاء بعد قوله ان النبطية في اصح الاقوال قوم كانوا في زمان صدور الروايات ينزلون سواد العراق قال والحاق كل نازل بقصد الوطن غير بعيد وذكر كاشف الالتباس انه يخرج النبطية عن حكمها اذا اخرجت من بلدها قبل بلوغها انتهى كلام شيخنا المرتضى قده والذي يظهر من تفسير معظم اللغويين كونها حقيقة في طائفة مخصوصة واما استعماله في غير هذا المعنى على سبيل الحقيقة فلم يثبت بل لم يعلم من اكثر الاستعمالات التي نقلها اللغويون في عرض هذا المعنى معارضها له وكيف كان فان استفدنا من كلمات اللغويين وغيرها كونها حقيقة في خصوص قوم فالحاق من عداهم مروان في ثاني ولهم فضلا عمن ينزل عندهم بقصد التوطن مما لا وجه له وان قلنا باجماله وتردده بين هذا المعنى اعني قوم مخصوصون من اهل السواد وبين ما هو اعم منه فمقتضى القواعد الاقتصار في تخصيص الاخبار المتقدمة على القدر المتيقن وان بنينا على ان المخصص مجمل مردد بين المتباينين وسرى اجماله الى العام فيسقط العام عن صلاحية الاستدلال ويرجع في موارد الاشتباه الى استصحاب حالتها قبل بلوغها خمسين سنة وهي كونها حائضا على تقدير رؤيتها للدم ثلثة ايام ولا يعارضه استصحاب طهارتها قبل رؤية الدم لكون الاصل الاول حاكما على هذا الاصل كما لا يخفى واما مصاديق النبطية والقرشية فطريق تشخيصها الرجوع الى الامارات التي يرجع اليها في تشخيص غيرهما من الانساب ولو اشتبه المصداق فالمرجع اصالة عدم الانتساب المعول عليها لدى العلماء في جميع الموارد التي يشك في تحقق النسبة بل الاعتماد عليها في مثل ما نحن فيه من الامور المغروسة في اذهان المتشرعة بل المركوزة في اذهان العقلاء قاطبة ولذا لا يعتني احد باحتمال كونه قرشيا مع ان هذا الاحتمال بالنسبة الى اغلب الاشخاص محقق بل ربما يكون مظنونا ومع ذلك لا يلتفتون اليه ولا يرتبون آثاره خلافا فهذا مما لا شبهة فيه وانما الاشكال في تعيين وجه عمل العقلاء والعلماء بهذا الاصل وبنائهم على عدم تحقق النسبة المشكوكة وترتيب آثار خلافها ولا يبعد ان يكون منشاؤه الغلبة وحكمة اعتبارها لديهم انسداد باب العلم غالبا ولا يعارض هذا الاصل بعد فرض اعتباره شيء من الاصول والعمومات كاصالة عدم ارتفاع حيضها او عمومات بعض الاخبار او قاعدة الامكان على تقدير تسليم امكان التمسك بعمومها في مثل الفرض لحكومة الاصل المتقدم على جميعها كما لا يخفى وربما يتوهم انه يرجع اصالة عدم الانتساب الى استصحاب عدم تولد هذا الشخص من اهل هذه القبيلة ويدفعه انه ليس للمستصحب حالة سابقة معلومة الا ان يراد من العدم العدم الازلي الذي لا يتوقف استصحابه على احراز حال الشخص بعد وجوده وهذا مما لا يجدي في اثبات عدم كون الشخص الموجود منهم فضلا عن اثبات كونه من غيرهم كما هو المطلوب الا على القول بحجية الاصول المثبتة وهي خلاف التحقيق اللهم الا ان يدعى كونه من آثار المستصحب عرفا بمعنى كون الواسطة خفية وفيه تامل وكيف كان فهذا الاصل اجمالا مما لا مجال لانكاره وان خفي علينا مستنده وعلى تقدير الخدشة فيه فالمرجع اصالة عدم ارتفاع حيضها بمعنى كونها حائضا على تقدير رؤية الدم ثلثة ايام وقد اشرنا فيما سبق الى ان هذا الاستصحاب التعليقي حاكم على استصحاب الطهارة فضلا عن استصحاب وجوب العبادات المشروطة بالطهور واعترض شيخنا المرتضى ره على اصالة عدم ارتفاع الحيض بقوله ان هذا الاصل لا يثبت كون الدم الخارج حيضا نعم ينفع في بعض المقامات كوجوب عندادها بعده من لا تحيض وهي في سن من تحيض وفيه اولا النقض بما لو شكت في يأسها لاجل الشك في بلوغ الخمسين فان ترتيب جميع آثار الحيض في مثل الفرض يحسب الظاهر مسلم عنده وحله ان الحالة المستصحبة انما هي كونها حائضا على تقدير رؤية الدم وكون دمها حيضا وقد قررنا في محله عدم الفرق بين الاستصحاب التعليقي والتنجيزي تبعا لشيخنا المرتضى ره فراجع وقد ظهر لك فيما تقدم ان دم الحيض لا يكون اقل من ثلثة ايام فكل دم تراه المرأة دون الثلثة فليس بحيض مبتدئة كانت او ذات عادة او غيرهما واما ما تراه المرأة من الدم من الثلثة الى العشرة مما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض تجانس او اختلف بلا خلاف فيه بل عن الفاضلين في المعتبر والمنتهى دعوى الاجماع عليه مستدلين عليه بعد الاجماع بانه دم في

زمان يمكن ان يكون حيضا فيكون حيضا وقضية هذا الدليل كون هذه القاعدة وهي كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض في حد ذاتها من المسلمات بحيث يستدل بها لا عليها وعن ظاهر بعض دعوى الاجماع عليها بل في الجواهر انها عند المعاصرين ومن قاربهم من القطعيات التي لا تقبل الشك والتشكيك حتى انهم اجروها في كثير من المقامات التي يشك في شمولها لها ككون حد الياس مثلا ستون سنة وعدم اشتراط التوالي في الثلثة ونحو ذلك من المقامات التي وقع النزاع في امكان كونه حيضا عند الشارع وعدمه وهو لا يخلو من تامل اذ الظاهر على ما هو المستفاد من بعضهم كالشهيد في الروضة وغيره انه بعد تسليمها تختص بما علم امكان حيضيته عند الشارع كان تكون المرأة مثلا بالغة غير يائسة ورأت الدم ثلثة ايام متواليات ولم يكن مسبوقا بما يمنع من الحكم بحيضيته ولو لم يكن حبلى عند من اختار ان الحبلى لا تحيض فانها تحكم ح بالحيضية لانه زمان يعلم صلاحيته للحيض شرعا انتهى فالمراد من الامكان على ما صرح به الشهيد هو الامكان في الواقع وفي نظر الشارع كما هو المتبادر من لفظ الامكان لا الامكان الاحتمالي كما تخيله من تمسك بعموم القاعدة في مواقع النزاع ولكن الانصاف ان المعنى الثاني هو الذي يسبق الى الذهن في خصوص المقام بحيث لو كان لنا خبر معتبر بهذا المضمون لكنا نحمله عليه اذ من المستبعد جدا ارادة الامكان الواقعي في مقام تأسيس قاعدة ظاهرية يرجع اليها الشاك في مقام العمل كيف ولو اريد الامكان الواقعي على الاطلاق كما هو مقتضى ظاهر اللفظ لتعذر الاطلاع عليه عند الجهل بكون الدم الموجود حيضا اذ لا واسطة في الممكنات بين الامتناع العرضي والوجوب العرضي حيث انه عند تحقق علته التامة يجب وعند انتفائها يمتنع فيصير على هذا التقدير معنى كلما لم يمتنع ان يكون حيضا فهو حيض كلما وجب ان يكون حيضا فهو حيض وهو كما ترى وحمل الامكان على الامكان الواقعي لكن بالنظر الى الموانع الكلية المقررة في الشريعة كما هو ظاهر الشهيد وغيره لا الموانع الشخصية المحتملة في خصوصيات الموارد ليس باولى من ارادة الامكان الاحتمالي بل الامر بالعكس ولكنك خبير بان هذا النحو من الترجيحات انما يتمشى على تقدير احراز كون هذه الفقرة بلفظها صادرة من الامام ع لا في مثل ما نحن فيه فان مجرد وقوعها في معاقد اجماعاتهم المنقولة لا يكشف عن ذلك خصوصا مع معلومية عدم التزام كثير من نقلة الاجماع بعموم القاعدة بهذا المعنى وتفسير بعضهم لها بالمعنى الاول وكيف كان فالمتبع هو الدليل والذي يقتضيه التحقيق ويشهد به التتبع والتامل في الاخبار وسيرة الناس في جميع الموارد هو ان كل احتمال ينافيه اصالة السلامة لا يلتفت اليه لان اصل السلامة اصل معتبر معتمد عليه عند العقلاء كافة في جميع امورهم معاشا ومعادا ومعلوم ان الحيض دم يقذفه الرحم بمقتضى طبعه واما الاستحاضة فانه وان قلنا بانها لا تكون الا من آفة الا ان افهما عامة فلا يبعد ان يقال انها ليست بحيث ينافيها اصالة السلامة فلو تردد الدم بين كونه حيضا او استحاضة وبين كونه من قرح او جرح او علة اخرى مجهولة الاصل فلا يعتنى بسائر الاحتمالات بل يبنى على كونه حيضا او استحاضة هذا اذا لم تكن العلة محققة واما اذا احرز وجودها كما لو علم بكون الجوف مجروحا او مقروحا او بحصول الافتضاض المقتضي لخروج الدم وشك في كون الدم منه او من الحيض فلا يتمشى الاصل اذ لا شك في عدم السلامة فلا بد ح من الرجوع الى ما جعله الشارع طريقا لتشخيص كل من الدمين كخروج القطنة مطوقة او منغمسة او من الجانب الايسر ونحوه واما لو تردد الدم بين كونه حيضا او استحاضة فيشكل البناء على كونه حيضا لما عرفت من امكان المناقشة في اصالة السلامة النافية لاحتمال كونه استحاضة من حيث كثرة الابتلاء بها وقد اشرنا الى ان الاعتماد على اصالة السلامة بالنسبة الى الآفات العامة البلوى مشكل خصوصا في مثل هذه الآفة التي لا تعد آفة في العرف والعادة اللهم الا ان يمنع كثرتها ويدعى وضوح كون الاستحاضة في العرف والعادة منشؤها اختلال المزاج فيكون احتمال كون الدم استحاضة على هذا التقدير كسائر الاحتمالات مما لا يعتنى به لدى العقلاء ما لم يقم عليه امارة كما يؤيد هذه الدعوى بل يقربها التدبر في اخبار الباب وفي اسئلة السائلين وسيرة النساء فان المتامل فيها لا يكاد يرتاب في ان احتمال كون الدم الخارج منهن ما عدا دم الحيض لم يكن احتمالا في عرض احتمال كونه حيضا بل لم تكن المرأة ملتفتة الى سائر الاحتمالات حتى الاستحاضة الا اذا احست خللا في مزاجها كان استمر بها الدم شهرا او شهرين او رأت الدم ساعة والطهر اخرى ورأت الدم ثلاثة ايام او اربعة والطهر كذلك وهكذا بحيث لولا الاختلال لما اعتنت باحتمال كون ما تريها من الدم غير حيض اصلا فالانصاف انه لو قيل ان الاصل في دم النساء لدى على ما هو المغروس في اذهانهن هو الحيض بمعنى عدم اعتنائهن لسائر الاحتمالات ما لم يكن عن منشأ عقلائي مانع من جريان اصالة السلامة لم يكن بعيدا بل ربما يقربه بحيث يكاد يلحق بالبديهيات ملاحظة اخبار متظافرة متكاثرة آمرة بترتيب آثار الحيض برؤية الدم من دون اعتناء بسائر الاحتمالات مثل الاخبار المستفيضة المتقدمة الدالة على ان ما تراه المرأة قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وما تراه بعدها فهو من الحيضة المستقبلة ورواية يونس المتقدمة الواردة فيمن ترى الدم ثلثة ايام او اربعة وترى الطهر ثلاثة او اربعة وروايات اخرى قريبة منها وروايات اخرى فيمن ترى الدم ساعة والطهر كذلك وهكذا وما ورد من تحيض الحامل بالدم معللا بانه ربما قذفت المرأة الدم وهي حبلى وما ورد فيما تراه المرأة قبل عادتها من انه من الحيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت وما ورد من

ان الصائمة تفطر بمجرد رؤية الدم وما ورد فيمن نفست فتركت الصلوة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك من انها تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فعلل الحكم بالحيضية بمجرد عدم المانع الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع كاخبار الاستظهار ونحوها وبما اشرنا اليه في تقريب الاستشهاد بمثل هذه الروايات لا يتطرق المناقشة في دلالتها بعدم كون شيء منها مسوقا لبيان تأسيس الاصل وانما هي مسوقة لبيان حكم آخر والمراد من الدم المأخوذ موضوعا في اغلب هذه الاخبار هو الدم المعهود لا مطلق الدم فالمراد بالرواية الآمرة بافطار الصائمة عند رؤية الدم مثلا انما هو دم الحيض لا مطلق الدم فهي مسوقة لبيان انتقاض الصوم برؤية دم الحيض ولو في آخر النهار ويكفي في صحة مثل هذا الاطلاق اعني الامر بالافطار بمجرد رؤية دم الحيض امكان معرفته في ابتدائه برؤيته في الجملة ولو لاجل كونه في ايام العادة **توضيح** الاندفاع ان المتأمل في هذه الاخبار المتكثرة لا يكاد يتردد في ان سائر الاحتمالات لم تكن ملحوظة وملتفتا اليها اصلا لما هو المغروس في اذهانهم من ان الاصل في الدم ان يكون حيضا والا لكان على الامام عليه السلام او البيان الاستفصال عن حكم صورة الشك في مثل هذه الموارد التي قلما تنفك عن سائر الاحتمالات على تقدير الاعتناء بها خصوصا احتمال كونها استحاضة فكون المراد من الدم هو الدم المعهود في اغلب هذه الروايات مسلم لكن لم يكن معهوديته الا لكونه اصلا فيه فكما لا ينتقل الذهن عند السؤال عن حكم الدم الذي تراه المرأة الا الى ارادة الدم المعهود كذلك لا ينتقل عند رؤيته الا الى كونه ذلك الدم والا لكان السائل يسأل في مثل هذه الموارد عن حكم صورة الشك والحاصل ان المتأمل في الاخبار وفي كيفية اسئلة السائلين وفي اجوبتهم لا يكاد يشك في ان رؤية الدم كانت عندهم امارة الحيض ما لم يتحقق خلافه الا ترى الى ما رواه سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت فان كان اكثر ايامها التي تحيض فيهن فلتتربص ثلاثة ايام بعد ما تمضي ايامها فاذا تربصت ثلاثة ايام ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة فان المفروض في السؤال ليس الا رؤية الدم قبل الوقت بل ظاهره ان السائل لاجل تغير الوقت متردد في كونه دم الحيض فاجابه الامام عليه السلام بوجوب التحيض معللا بامكان خروج الحيض قبل وقته دفعا للاستبعاد فكان الكبرى عندهم اعني عدم الاعتناء بسائر الاحتمالات عند امكان كونه حيضا من الواضحات ويؤيده امره بالتربص ثلاثة ايام فانه وان كان موافقا للاصل ولكنه لا يخلو عن تأييد وكذا لم يقع السؤال في جملة من الاخبار المستفيضة الواردة في الحامل الا عن ان المرأة ترى الدم وهي حامل فاجابه الامام عليه السلام بوجوب التحيض برؤية الدم معللا في بعضها بان المرأة ربما قذفت الدم وهي حبلى وفي بعضها بانه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج بل ظاهر السؤال والتعليل الوارد في هذه الروايات تردد السائل في كونه دم الحيض لزعمه عدم الاجتماع مع الحمل فاجابه عليه السلام بامكانه ويؤكد المطلوب وضوحا انه لم يقع السؤال في شيء من الاخبار عما يعرف به دم الحيض عن غيره ولم يرد خبر ابتداء يرشدهم الى ذلك مع انه لو لم يكن كونه حيضا هو الاصل على ما هو المغروس في اذهانهم لكان ذلك من اهم الامور خصوصا بالنسبة الى المبتدئة والمضطربة وانما وقع السؤال في جملة من الاخبار عن حكم صورة الاشتباه عند انقطاع اصالة السلامة التي يتعين بها كون الدم حيضا كما لو افتضت واحتبت بجوفها قرحة او استمر بها الدم مدة لا يمكن ان يكون مجموعه حيضا فامرهم الامام عليه السلام في مثل هذه الفروض بالرجوع الى امارات غالبية لتشخيص دم الحيض عن غيره وهذا بخلاف ما لو رأت الدم ابتداء فانه لم يرد الامر في شيء من الاخبار الا بالتحيض برؤية الدم ولولا انه الاصل في الدم لكان الواجب على الامام عليه السلام ان يكلفها المبتدئة مثلا بالاحتياط ثلاثة ايام حتى يتحقق حيضها او يأمرها بالرجوع الى معرف شرعي تعبدي كالاوصاف مع انه عليه السلام امرها بترك الصلوة عند رؤية الدم ففي موثقة ابن بكير في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة قال انها تنتظر الصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة وموثقته الاخرى عن الصادق عليه السلام قال اذا رأت المرأة الدم اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة العشرة ايام الخ وموثقة سماعة قال سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة ايام يختلط عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها المتتبع فالانصاف انه لا مجال للتشكيك في ان الاصل في الدم الخارج من الموضع المعتاد مطلقا من دون التفات الى اوصافه هو ان يكون حيضا خصوصا بعد ما عرفت من دعوى غير واحد الاجماع عليه وانه لم يعهد من احد من الائمة او السائلين وكذا من النساء الاعتناء بسائر الاحتمالات الابعد احراز مقتضياتها واما اختلاف الوان الدم وكونه باوصاف الاستحاضة فليس من الاسباب الموجبة للاعتناء باحتمال كونه استحاضة اذ قلما ينفك الحيض عن اختلاف اللون مع انه لم يقع السؤال عن حكمه في شيء من الموارد فيكشف ذلك عن عدم معهودية الاعتناء بها لديهم وانما يجب الرجوع اليها في الموارد المنصوصة لاجل النص وما ربما يتوهم من كون دم الحيض وكذا الاستحاضة باوصافها

المنصوصة معهودا لدى النسوان فكون الدم باوصاف الاستحاضة لو لم يكن سببا للعلم بها فلا اقل من كونه منشأ للاعتناء باحتمالها مدفوع بالمنع كما يشهد به التتبع في الاخبار سؤالا وجوابا وليس في قول المرأة في رواية حفص بن البختري بعد ما سمعت من الامام صفات الحيض والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وكذا قول المرأة في رواية اسحق لولا انها بعد ان سمعنا الاوصاف تراه كان امرأة شهادة على معروفية دم الحيض باوصافها الخاصة لديهن بل سؤالهما في الروايتين يشهد بخلافها وانما وقع التعجب منهما من احاطة الامام عليه السلام باوصاف الدم وخصوصياته الموجبة له والا فالمرأة لم تكن عارفة بان احد القسمين حيض والآخر استحاضة كما لا يخفى على من تأمل في سؤالها بل اعترفت بجهلها بكون ما تريها حيضا او دما آخر في الرواية الاولى وفي الرواية الثانية زعمت كون الجميع حيضا فسئلت عن حكمه فقالت ما تقول في المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها وكيف كان فقد اشرنا الى ان وجه عدم الاعتناء بسائر الاحتمالات بحسب الظاهر هو الاعتماد على اصالة السلامة القاضية بكون الدم حيضا فيختص مورده بما اذا جرى هذا الاصل بان لم يكن الاحتمال ناشئا من علة محققة والا فيرجع في تشخيص احد المحتملين الى الطرق المنصوصة ككونه في ايام العادة او باوصاف الحيض او خروج القطنة منغمسة او غيرها من الطرق التعبدية مقتصرا في الرجوع اليها على موارد النصوص كما عرفت وجهه سابقا ويحتمل قويا ان يكون وجه اعتبار العادة الامكان لدى العرف والعقلاء الغلبة وعلى هذا التقدير ايضا لا مرجع اليها الا في الموارد الخالية عن امارة مقتضية لخلافها كما لا يخفى وجهه واما مع وجود ما يقتضي خلافها فالحكم ما عرفت من الرجوع الى الطرق التعبدية ومع فقدها فالمرجع استصحاب الحالة السابقة من الطهارة او الحيض والاحتياط مما لا ينبغي تركه على كل حال والله العالم بحقايق احكامه وتصير المرأة ذات عادة بان ترى الدم دفعة ثم ينقطع اقل الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بمثل تلك العدة بلا خلاف فيه بل في الجواهر وغيره دعوى الاجماع عليه نقلا وتحصيلا خلافا لما حكي عن بعض العامة من انها تصير ذات عادة بمرة واحدة وربما نقل عن بعض اصحابنا موافقته وفيه ما لا يخفى بعد مخالفته للاجماع وصريح النصوص الآتية وربما نوقش فيه بمخالفته لمبدء اشتقاق العادة فانها من العود ويمكن التفصي عنها بان المراد من كونها ذات عادة كونها عارفة بمقدار ما يقتضيه طبيعتها من قذف الدم بحسب استعداد مزاجها ويتكشف ذلك استكشافا ظنيا برؤيتها مرة واحدة فتأمل وكيف كان فلا شبهة في بطلانه بعد مخالفته للنص والفتوى ويدل على صيرورتها ذات عادة برؤية الدم مرتين بالتفصيل المتقدم مضافا الى الاجماع موثقة سماعة المتقدمة قال فيها فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها ومرسلة يونس الطويلة التي سيأتي نقلها بطولها في بيان اقسام المستحاضة انشاء الله وفيها ان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالى عليها حيضتان او ثلث فقد علم الآن ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت فقد صارت سنة الى ان تجلس اقرائها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول لها دعي الصلوة ايام قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الحديث وهي كما تريها تدل على ان المرأة تصير عادة بوقتها وخلقها اذا توالى عليها حيضتان متساويتان من حيث الوقت والعدد بان رأت مثلا في اول الشهر الاول سبعة وفي اول الشهر الثاني ايضا كذلك وتقييد الحيضتين في الرواية وكذا في موثقة سماعة بكونهما في شهرين بحسب الظاهر على ما يشهد به سوق قوله عليه السلام تنظر الى ما يكون في الشهر الثاني انما هو للجري مجرى المتعارف فكما ان المرأة تعلم وقتها وخلقها بما لو رأت الدم في الشهر الثاني مثل ما رأته في الشهر الاول لكذلك تعلم وقتها وخلقها بما لو لم تر الدم في الشهر الثاني ورأته في الشهر الثالث مثل ما رأته في الشهر الاول وقتا وعددا وكذا تعرف عددها لو رأتها في شهر واحد كان رأت مثلا في اول الشهر اربعة وفي وسطه ايضا كذلك وتعرف وقتها ايضا لو رأت مثلها في الشهر الثاني بل الظاهر ثبوت عادتها برؤية الدم في اول الشهر الثاني في الفرض فانها تعرف بسبب استواء الطهرين الواقعين بين الحيضات الثلاث وقتها ايضا كعددها وما يتوهم من ان العادة لا تستقر عرفا بمرتين وانما تلتزم في مورد النص بها تعبدا واما في سائر الموارد فلا بد من حصول الحيض مرات عديدة متوافقة حتى تستقر لها العادة عرفا مدفوع مضافا الى مخالفته للاجماع ظاهرا اولا بما عرفت من ان التقييد على الظاهر جار مجرى الغالب فالمدار على استواء الحيضين وقتا وعددا بل عددا فقط كما هو مقتضى اطلاق الرواية الاولى او وقتا فقط كما ستتضح لك فيما بعد انشاء الله وثانيا بان سياق الروايتين يأبى عن التعبد بل ظاهرهما كون مساواة الحيضين ضابطة لتحديد العادة العرفية التي يستكشف بها وقت الحيض وعدده وثالثا ان الاحكام المترتبة على كونها ذات عادة ليست دائرة مدار اطلاق ذات العادة عليها حتى يتوقف اثباتها على احراز الصدق العرفي او التعبد الشرعي وانما المناط معرفتها ايام اقرائها سواء سميت ذات العادة عرفا ام لا والمراد من الاقراء نصا واجماعا ما يصدق على الحيضة

فصاعداً وقد صرّح الامام ع في ذيل الرواية الثانية بعدم كفاية حيضة واحدة في الرجوع الى ايامها لاجل ان النبي ص لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سنّ لها الاقراء وادناه حيضتان ثم انّه ان اتّحدت اقراؤها وقتاً وعدداً فعليها اذا استمرّ بها الدم ان تترك الصلوة في ذلك الوقت بعدد ايامها وان اتحدت عدداً فعليها ان تتحيّض بعدد ايامها وهي المسمّاة اصطلاحاً بذات العادة العددية وان اختلف عددها واتحد وقتها فهي المسمّاة بذات العادة الوقتية فعليها ان تتحيّض في ذلك الوقت وهل هي من حيث العدد كالمضطربة ام لا بل يستقر عادتها من حيث العدد ايضاً في الجملة بمعنى انّه لا يجوز لها ان تتحيّض بانقص من اقلّ الاقراء ولا بازيد من اكثرها فلو رأت الدم مثلاً في اوّل شهر اربعة ايام وفي اوّل الشهر الثاني ستة وفي الثالث خمسة وفي الرابع مثلاً سبعة وهكذا بحيث لا تقف منها على حدّ فلو استمرّ بها الدم لم تقتصر في التحيض على الثلث وان لم يكن الدم في اليوم الرابع بصفة الحيض لان اليوم الرابع بمنزلة القدر المتيقن من ايام اقرائها وكذا لا تزيد على السبعة وان وجدت الدم باوصاف الحيض لما عرفت ولكن يشكل ذلك بما في ذيل الرواية حيث قال ع وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حدّ ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا فان مفادها ان السنة عند اختلاط الدم وزيادة الايام ونقصانها الرجوع الى الاوصاف وعند التعذّر العمل باقبال الدم وادباره مطلقاً لكن يمكن التفصّي عنه بان الرجوع الى التميز انما هو بالنسبة الى الايام التي لم تقف منها على حدّ وهي الايام الواقعة بين اقلّ حيضها واكثره وامّا بالنسبة الى الايام التي علمت من عادتها ان حيضها لا ينقص عنها او لا يزيد منها فلا بل هي من هذه الجهة بمنزلة ذات العادة العددية بل هي ان اتحدت وقت اقرائها السابقة فانها في اليوم الرابع من الشهر مثلاً كاليوم الاوّل كانت حائضاً في الجميع وفي اليوم العاشر لم تكن حائضاً في شيء منها فكما ان اختلاف عدة الاقراء لا يمنع من معرفة عادتها بحسب الوقت كذلك لا يمنع من معرفتها بالنسبة الى القدر المتيقن من العدد وبما اشرنا اليه من اباء سياق الاخبار عن التعبد وان تقييد الحيضتين بكونهما في شهرين جار مجرى الغالب وان المراد منها ليس الا بيان ان رؤية الدم مكرراً على نهج واحد طريق يستكشف به ما تقتضيه طبيعة المرأة من قذف الدم وقتاً وعدداً ظهر لك انه كما تستقرّ عادة المرأة برؤيتها الدم مرتين على نهج واحد كذلك يستقر عادتها برؤيتها مختلفة مكررة على نحو مضبوط كان رأت في اوّل كل شهر مثلاً ثلثة وفي وسطه اربعة فانه يثبت لها برؤية الدم بهذه الكيفية الخاصة مكررة عادتان فلو استمرّ بها الدم ترجع في اوّل الشهر الى ايام اقرائها في اوّل الشهور وفي وسطه ايضاً الى ما اعتادته في وسط الشهور فالاظهر ان المناط صيرورة المرأة ذات العادة باستكشاف ما تقتضيه طبيعتها من قذف الدم برؤيته مكرراً على طريقة واحدة من دون فرق بين ان يكون الاقراء المتماثلة متعاقبة او متخللة بما يخالفها لكن لا على وجه يكون ما في خلالها مخلاً بطريقية الاقراء المتماثلة وكيف كان فالاحتياط فيما عدا مورد النص غير خفي اذا اتفق شهران عدة ايام سواء مما لا ينبغي تركه ما لم يحصل لها وثوق من عادتها بوقت الحيض وعدده والله العالم ولا عبرة في استقرار العادة باختلاف لون الدم المنقطع على العشرة فان مجموعه حيض كما عرفت فيما سبق فاذا تكرر بمثل ذلك العدد عادتها توافقا في اللون ام تخالفا لاطلاق الادلة فلو حصل الفصل بالنقاء في خلال العشرة فهل يعتبر تكرره بمثل مجموع المدة التي حكم بكونها حيضاً وان كان بعض ايامها المتخللة نقاء او العبرة بتكرره بمثل ايام الدم او الاعتبار بتكرره بمثل الايام التي رأت الدم فيها مستمراً فلو رأت خمسة وانقطع ثم رأت في العاشر تستقر عادتها بما لو رأت في الشهر الثاني خمسة ولا عبرة بالعاشر وجوه اوسطها اوفق بالاعتبار واقرب بالنظر الى ما يستفاد من رواية يونس المتقدمة في مسئلة اعتبار التوالي من ان العبرة في اقل الحيض واكثره بايام الدم والله العالم وهل تثبت العادة بتكرر ما ثبت حيضيته من المستمر باعتبار الاوصاف فيه وجهان اوجههما العدم لخروج الفرض من مورد الروايتين وعدم الوثوق بكون واجد الصفات حيضاً لا على ما عرفت من ان الاوصاف امارات ظنية اعتبرها الشارع في الجملة كالعادة نسائها التي ترجع اليها في بعض الصور فلا تكون موجبة للوثوق بمعرفة ايام اقرائها حتى ترجع اليها

مسائل خمس الاولى ذات العادة تترك الصلوة والصوم برؤية الدم اجماعاً كما عن غير واحد نقله ومقتضى اطلاق المتن عدم الفرق بين ذات العادة الوقتية والعددية وهذا بالنسبة الى الوقتية مما لا شبهة فيه واستدل له مضافاً الى الاجماع بالاخبار الكثيرة التي ادعى تواترها الدالة على ان ما تراه المرأة في ايام حيضها فهو من الحيض وفيه نظر لان مفاد هذه الاخبار ليس الا ان ما تراه من الدم في ايام عادتها من صفرة او كدرة فهو من الحيض وقد ثبت بالنص والاجماع تقييدها بما اذا لم يكن اقل من ثلثة ايام فالحكم بتحيضها برؤية الدم مع عدم العلم بانه يستمر ثلثة ايام يحتاج الى دليل آخر من اجماع ونحوه نعم يتم الاستدلال له بقوله ع في مرسلة يونس فاذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وكيف كان فهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في ذات العادة العددية بل وكذا الوقتية لو رأت الدم قبل

وقتها

وقتها او بعده بما لا يتسامح عرفاً فانها بحسب الظاهر كالمبتدئة والمضطربة فكما ان في تحيض المبتدئة والمضطربة برؤية الدم تردّد فكذا في ذات العادة العددية والوقتية التي رأت الدم في غير وقتها والاظهر بالنظر الى ما مرّ في تحقيق قاعدة الامكان انها تترك الصلوة والصوم برؤية الدم في جميع هذه الاقسام واما لو لم نقل بعموم القاعدة لمثل هذه الموارد فيجب عليها في جميع الصور بمقتضى اصالة عدم الحيض ان تحتاط للعبادة بان تاتي بها اعتماداً على الاصل حتى تمضي ثلثة ايام فتترك العبادة بعدها ان استمرّ بها الدم لاستقرار حيضها ح والاولى بل الاحوط ان تحتاط بالجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة بل القول بوجوب مراعاة هذا الاحتياط بالنسبة الى الصلوة ونحوها من الواجبات لا يخلو عن وجه اذ لولاه لما حصل لها القطع بفراغ ذمتها من التكاليف الثابتة في حقها بمقتضى اصالة عدم الحيض واصالة عدم كونها مستحاضة غير مجدية في نفي التكليف المقدمي الناشي عن حكم العقل بقاعدة الشغل وهذا الكلام وان كان قابلاً للنقض والابرام لكن لقائل ان يقول اجمالاً متى وجب عليها الصلوة بمقتضى اصالة عدم الحيض كيف تتقرب بفعلها بلا غسل او وضوء على ما هو تكليف المستحاضة مع انها تعلم تفصيلاً ببطلان صلوتها وكونها محدثة لتردد امرها في الواقع بين كونها حائضاً او مستحاضة وسياتي تمام الكلام في محله انشاء الله هذا كله لو لم نعتمد على قاعدة الامكان في مثل هذه الموارد والا فعلى ما اخترناه من عموم القاعدة فالامر واضح كما انه لا شبهة بناء عليها في حكم المسئلة الثانية وهي ما لو رأت المرأة معتادة كانت ام غيرها الدم ثلثة ايام ولم يكن مسبوقاً بحيض او نفاس مانع من حيضيته ثم انقطع ورأت قبل العاشر او في العاشر كان الكل مع النقاء المتخلل حيضاً اما كون الدمين حيضاً فللقاعدة واما النقاء المتخلل فلما عرفت مفصّلاً عند التكلم في ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام ويدل عليه مضافاً الى ما عرفت الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة وعدم وجدان الخلاف الا ممن لا يعتدّ بخلافه بعد وضوح مستنده كصاحب الحدائق حيث زعم ان النقاء المتخلل طهر وقد عرفت ضعفه بما لا مزيد عليه وربما يستدل لاثبات المطلوب بالنسبة الى جزئه الاوّل اعني اطلاق كون ما تراه في الثلاثة حيضاً ولو من المعتادة في غير وقت عادتها باطلاق صحيحة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المرأة ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة الحديث وبالنسبة الى ما تراه قبل انقضاء العاشر بالاخبار المستفيضة الدالة على ان ما تراه من الدم قبل انقضاء العشرة فهو من الحيضة الاولى ولكون النقاء المتخلل حيضاً بما عرفت وكيف كان فقد اشرنا عند التكلم في قاعدة الامكان ان القدر المتيقن من معاقد اجماعاتهم المنقولة على القاعدة انما هو فيما تراه المرأة من الثلاثة الى العشرة تجانس لون الدم او اختلف وقضية اطلاق معاقد اجماعاتهم شمولها لما اذا رأت المعتادة الدم بعد عادتها بغير صفات الحيض قال شيخنا المرتضى ره ولولا الاجماع لاشكل الحكم في هذا الفرض من جهة ما دلّ من المستفيضة على ان الصفرة بعد ايام الحيض ليست حيضاً اقول لا يبعد ان يكون المراد من ايام الحيض في جملة من هذه الاخبار العشرة التي يمكن ان يكون الدم المرئي فيها حيضاً كما عن جملة من الاعلام تفسير ايام الحيض بذلك ولعل هذا هو المتعين ارادته من مرسلة يونس حيث قال ع وكل ما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض لانه ع صرّح في صدر هذه الرواية بان ما تراه المرأة الى عشرة ايام فهو من الحيض ومن تامل في مجموع فقرات الرواية يراها صريحة في عدم الفرق بين ذات العادة وغيرها بل موردها ذات العادة فالجمع بين مجموع الفقرات لا يمكن الا بارادة ايام امكان الحيض من ايام الحيض وكيف كان فهذه الاخبار لا بد من تقييدها او تأويلها بما لا ينافي اطلاق المستفيضة الدالة على ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى المعتضدة بالاجماع والله العالم هذا كله فيما لو انقطع الدم قبل انقضاء اليوم العاشر واما لو تجاوز الدم العشرة ايام رجعت الى التفصيل الذي نذكره انشاء الله ولو تاخر بمقدار عشرة ايام من يوم طهرت ثم رأت الدم كان الاوّل حيضاً منفرداً والثاني يمكن ان يكون حيضاً مستأنفاً فهو حيض بمقتضى القاعدة المقررة بل قد عرفت ان مقتضاها التحيض برؤية الدم الثاني وان احتملت انقطاعه قبل اكمال الثلاثة كما في المبتدئة والمضطربة على ما اخترنا ولو تاخر الدم الثاني عن عشرة الحيض ولكن لم يتحقق الفصل بينهما باقل الطهر فلا يمكن ان يكون الدم الثاني من الحيضة الاولى ولا من حيضة مستقلة فهو استحاضة وان كان بصفة الحيض وكان ما رأته اولاً بصفة الاستحاضة كما نسب الى ظاهر الاصحاب واستدل عليه مضافاً الى ظهور اطلاق الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المنقولة بقول ابي الحسن ع في خبر صفوان بن يحيى قال قلت اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهراً ثم رأت الدم بعد ذلك تمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة قال في الجواهر بعد الاستدلال للمطلوب بما عرفت ولولا ه لامكن التامل في مثل المبتدئة مع فرض كون الدم الثاني جامعاً والاول غير جامع اذ قاعدة الامكان معارضة بمثلها فلا ترجيح للاوّل على الثاني انتهى وفيه انه لا وجه للمعارضة لان حيضية الاول تحقق قبل وجود الدم الثاني فالثاني وجد في زمان لا يمكن ان يكون حيضاً لكونه زماناً للحيضية لا يجري بعد ان وجد مسبوقاً بحيض محقق والحاصل ان مقتضى عموم القاعدة للدم الاوّل امتناع كون الثاني حيضاً فلا يكون الثاني مشمولاً للقاعدة حتى تتحقق المعارضة وان شئت قلت ان الدم الاوّل وجد في زمان يمكن

ان يكون

ان يكون حيضاً ولا وجه لتخصيص القاعدة بالنسبة اليه واما الدم الثاني فخروجه من تحت القاعدة من باب التخصص لا التخصيص ليعلم توطئة للمسئلة
الثالثة ان النقاء مطلقاً ولو من المعتادة في ايام عادتها امارة الطهر كما ان رؤية الدم في ايام العادة بل مطلقاً على الاظهر امارة
الحيض ويستفاد ذلك استفادة قطعية من مراجعة اخبار الباب مثل رواية يونس وغيرها الواردة في حكم من ترى الدم ثلاثة ايام او
اربعة وترى الطهر ثلثة ايام او اربعة وما ورد فيمن ترى الدم ساعة والطهر ساعة وقد عرفت تقريب الاستشهاد بهذه الاخبار عند
بيان اقل الطهر من كونها مسوقة لبيان تكليفها في مقام العمل والا فالطهر لا يكون اقل من عشرة ايام ومثل ما دل على انه اذا انقطع الدم
تغتسل وتصلي وتنتظر الى عشرة ايام فان رأت الدم في تلك العشرة ايام فهو من الحيضة الاولى الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي لا مجال
للتشكيك في دلالتها على المطلوب نعم في استفادة عموم الحكم اعني كون النقاء امارة للطهر مطلقاً في حق المعتادة حتى مع ظن العود في
العادة خصوصاً مع اعتيادها العود للتأمل مجال وان كان الاظهر بالنسبة اليها ايضاً عدم الاعتناء باحتمال العود الا اذا اطمأنت
من عادتها بالعود والا فعليها الاغتسال عند حصول النقاء والاتيان بالصلوة ونحوها من العبادات الواجبة **هذا** اذا حصل
النقاء الحقيقي بان انقطع الدم من اصله من الداخل واما اذا انقطع الدم في الظاهر واحتملت بقائه في الداخل عند امكان كونه حيضاً
بان كان الانقطاع لدون عشرة ايام فمقتضى الاصل عدم وجوب الفحص عليها وجواز اعتمادها على استصحاب الحيض ما لم تستيقن بانقطاع
من اصله كما في غيره من الشبهات الموضوعية وربما يقال بوجوب الفحص في مثل هذه الموارد التي يستلزم الرجوع فيها الى الاصول الوقوع
في مخالفة الواقع كثيراً **وفيه** تأمل بل منع لكن لا تأمل في انها اذا ارادت ان تغتسل ما لم تقطع بنقاء الباطن فعليها الاستبراء بادخال
القطنة ونحوها حتى تطمئن بطهرها والا فهي حائض بحكم الاستصحاب لا يشرع في حقها الغسل فلا يتأتى منها قصد القربة بغسلها فيفسد
نعم لو نوت الاحتياط فصادف الواقع لا يبعد القول بصحته لو لم نقل باعتبار الجزم في النية ولو مع الامكان اذ الظاهر عدم كون الغسل
في حقها حراماً ذاتياً فيمكن التقرب بفعله احتياطاً على الاظهر **ومما** يدل على وجوب الاستبراء عند ارادة الغسل مضافاً الى ما عرفت صحيحة
محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئاً فلتغتسل
وان رأت بعد ذلك صفرة فلتوضأ ولتصل وهذه الصحيحة ترى بها ظاهرة في الوجوب الشرطي بمعنى ان من شرط الاغتسال الاستبراء واما انه
يجب عليها الفحص وطلب الوثوق ببرائة الرحم اذا انقطع الدم كما هو ظاهر المتن وصريح غيره فلا يكاد يفهم من هذه الصحيحة لكن في الحدائق
نفي الخلاف عنه ظاهراً وعن الذخيرة نسبته الى ظاهر الاصحاب وفي الجواهر بلا خلاف اجده سوى ما عساه يظهر من المنقول من الاقتصاد للتعبير بلفظ
ينبغي المشعر بالاستحباب وفي استدل له مضافاً الى الصحيحة التي عرفت حالها بمرسلة يونس عن الصادق عليه السلام قال سئل عن امرأة انقطع عنها الدم فلا
تدري طهرت ام لا قال عليه السلام تقوم قائمة وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء وترفع رجلها اليمنى فان خرج على رأس القطنة مثل رأس
الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلي ورواية شرحبيل الكندي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت كيف تعرف الطامث
طهرها قال تعمد برجلها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى فان كان ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف وموثقة
سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري طهرت ام لا قال فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق
بطنها الى حائط وترفع رجلها على الحائط كما رأيت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان ثمة من الدم مثل رأس
الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت **وعن** الفقه الرضوي واذا رأت الصفرة او شيئاً من الدم فعليها ان تلصق بطنها
بالحائط وترفع رجلها اليسرى كما ترى الكلب اذا بال وتدخل قطنة فان خرج فيها دم فهي حائض وان لم يخرج فليست بحائض **وفي** الاستدلال
بما عدا الموثقة لاثبات المطلوب نظر واما الموثقة فالانصاف عدم قصورها عن افادة الوجوب سنداً ودلالة كما انه لا قصور في الرضوي
ايضاً من حيث الدلالة لو اغمض عن سنده او قيل بانجباره بالشهرة وعدم نقل الخلاف في المسئلة لكن ظاهرهما وجوب الاختبار بالكيفية
الخاصة الا انه لابد من حمل الخصوصية على بيان افضل الافراد جمعاً بينهما وبين صحيحة محمد بن مسلم لان تقييد الصحيحة الواردة في مقام
البيان في مثل هذا الحكم العام البلوى في غاية الاشكال خصوصاً مع ما في الاخبار المقيدة الدالة على اعتبار كيفية خاصة من الاختلاف
وهذا هو السر في عدم اعتبار المشهور كما نسب اليهم كيفية خاصة في الاستبراء فالمتعين حمل هذه الاخبار المقيدة على بيان افضل الافراد
الموجب لشدة الوثوق ببرائة الرحم فالاظهر ما هو المشهور من وجوب الاستبراء وعدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص كما يؤيده الوجه
الذي اشرنا اليه للقول بوجوب الفحص في مثل هذه الموارد خصوصاً مع ما علم من اهتمام الشارع بالصلوة ونحوها وعدم رضائه بالمسامحة
في امرها كما يشهد به الاستقراء في نظائر المقام ولكن لا يخفى عليك ان هذا انما هو فيما اذا حصل لها تردد زائد على ما يقتضيه طبيعة الحيض
في غالب اوقاته اذ ليس دائماً ما دام الحيض بسيل على وجه تدركه بل في اكثر اوقاتها ليس لها الا الظن بعدم ارتفاع الحيض ولو وجب عليها

تحصيل العلم لتعسر بل تعذر اذ غاية ما يمكنها الاستبراء وهو لا ينفي احتمال كون ما اصاب القطنة آخر ما سال منها من الدم والحاصل انها
متى حصل لها ترديد زائد عن المتعارف بحيث رأت نفسها متحيرة وجب عليها الاختبار بادخال قطنة ونحوها فان خرجت نقية اغتسلت كما
كما صرح به في المدارك وان كانت متلطخة بالدم ولو بمثل رأس الذباب كما مثل به في الاخبار المتقدمة صبرت المبتدئة حتى تنقي او تمضي
عشرة ايام التي يمكن ان يكون الدم فيها حيضاً بلا خلاف فيه بل في المدارك دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مع موافقته للاصل وقاعدة
الامكان مضافاً الى الاجماع موثقة ابن بكير اذا رأت المرأة الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وفي موثقته
الاخرى قال في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض
فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة وفي حكم المبتدئة من لم يستقر لها عادة في العدد لما اشرنا اليه من موافقته
للاصل والقاعدة ويمكن الاستدلال عليه ايضاً بموثقة سماعة قال سئلته عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي
الشهر ثلثة يختلط عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة الحديث
واما ذات العادة عدداً وقتية كانت ام لا فمقتضى الاصل وان كان وجوب تحيضها كغيرها الى ان ينقطع الدم او يمضي عشرة ايام وكذا مقتضى
قاعدة الامكان ايضاً ذلك على تأمل فيه يظهر وجهه بالتأمل فيما اسلفناه وجهاً لقاعدة الامكان لكن يظهر من جملة من الاخبار الآتية
ان الشارع اهمل في حقها الاصل والقاعدة فانه وان كلفها في عدة من الاخبار المستفيضة بل المتواترة بترك العبادة في الجملة الا انه
يظهر من بعض تلك الاخبار ان منشأه الاحتياط لا الاستصحاب وقاعدة الامكان **وحيث** ان اخبار الباب في غاية الكثرة والاختلاف فلا
اولاً تأسيس ما يقتضيه الاصل بعد الاغماض عن الاستصحاب وقاعدة الامكان كما هو المفروض **فنقول** انها بعد تجاوز دمها عن العادة
كما تحتمل انقطاعه في اثناء العشرة كذلك تحتمل تجاوزها فهي متحيرة في امرها فان قلنا بعدم حرمة العبادة على الحائض الا تشريعاً فمقتضى
الاحتياط الجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة لكن لا يجب عليها شيء منها للاصل لان الشك بالنسبة اليهما راجع الى الشك
في اصل التكليف والمرجع فيه البرائة وان قلنا بحرمة العبادة عليها ذاتاً كما هو الاظهر على ما ستتضح لك انه يدور امرها بين المحذورين
حيث تعلم اجمالاً بكونها مكلفة اما بترك الصلوة او فعلها فهي مخيرة ما بالاخذ باحد الاحتمالين عقلاً لو لم نقل بتغليب جانب الحرمة كما
ذهب اليه بعض وهل التخيير في مثل المقام بدوي او استمراري فيه وجهان اوجههما الثاني كما تقرر في محله فهي مخيرة في الاخذ بكل من
الاحتمالين الى ان يتم لها عشرة ايام هذا اذا لم يكن احد الاحتمالين اقوى والا فالاخذ به متعين ولا شبهة انه كلما امتد تجاوزه عن
العادة يقوى احتمال كونه استحاضة ويضعف احتمال كونه حيضاً فالمتعين عليها عقلاً ان تتحيض عندما قوى احتمال كونها حائضاً ابتداءً
على ظاهر ما عند ضعف هذا الاحتمال وحيث انا اشرنا الى حكم العقل بكونها مخيرة في الاخذ باحد الاحتمالين في الجملة ظهر لك امكان ان
يكون تكليفها في مرحلة الظاهر شرعاً الاخذ باحد الاحتمالين مخيرة كما انه يجوز ان يكلفها الشارع بتغليب احد الاحتمالين معيناً لكونه اتم
بنظره ومتى جاز ذلك شرعاً لا يدور مدار تكافؤ الاحتمالين بنظر المكلف بل يدور مدار اطلاقات الادلة الشرعية اذ من الجائز ان لا
يكون اقوائية احد الاحتمالين بنظر المكلف سبباً لتعين الاخذ به عند الشارع وهذا بخلاف ما اذا كان الحاكم العقل فانه لا يحكم بالتخيير الا
بعد التكافؤ اذا عرفت ذلك فنقول قد استفاضت الاخبار بل تواترت على ان ذات العادة اذا تجاوز دمها العادة تستظهر وتحتاط بترك
العبادة في الجملة ففي بعضها امرها بالاستظهار مطلقاً من دون تعيين مدة له وفي بعضها كلفها بان تغتسل بعد يوم فيكون مدة الاستظهار
يوماً وفي بعضها بعد يومين وفي بعض بعد ثلاثة ايام وفي غير واحد منها بعد يوم او يومين وفي بعضها او ثلثة وفي جملة منها تستظهر الى
العشرة وكيف كان فمشروعية الاستظهار اعني جواز ترك العبادة احتياطاً لاحتمال كونها حائضاً اجمالاً مما لا اشكال بل لا خلاف فيه
ظاهراً بل عن جملة دعوى الاتفاق عليه والنصوص الدالة عليه لا يبعد دعوى تواترها وانما الاشكال والخلاف في مقامين احدهما في
تعيين مدة الاستظهار والآخر في كونه واجباً او غير واجب ومنشأ الخلاف اختلاف الاخبار ففي مرسلة ابن المغيرة عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اذا كانت ايام المرأة عشرة لم تستظهر فاذا كانت اقل استظهرت ورواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام تجلس النفساء ايام حيضها
التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي وفي بعض الاخبار قيده بيوم كرواية اسحق بن جرير قال سئلتني امرأة منا ان ادخلها على ابي عبد
الله عليه السلام فاستأذنت لها فاذن لها فدخلنا الى ان قال فقالت له ما تقول في المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها
دون عشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلوة قال
تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين الحديث ومرسلة داود مولى ابي المغراء عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن المرأة تحيض ثم
يمضي وقت طهرها وهي ترى الدم قال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت

وصلت ورواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك
بيوم وموثقة مالك بن اعين عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى له منذ يوم وضعت بقدر ايام
حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها ان احب ولا يخفى عليك انه لا معارضة بين هذه الاخبار والروايات المطلقة اذ
المطلق يحمل على المقيد فلا معارضة بينها وظاهر جميع الاخبار المتقدمة وجوب الاستظهار وبعد تقييد المطلقات بالاخبار المقيدة
يكون مفادها وجوب ترك العبادة بعد انقضاء العادة يوما احتياطا لاحتمال كونها حايضا ثم هي بعد اليوم اذا استمر بها الدم مستحاضة
ومن المعلوم ان المراد من كونها مستحاضة انها ترتب آثار المستحاضة بحسب الظاهر ولا نعني باحتمال ان ينقطع الدم قبل العشرة فيكون حيضا
لا انها مستحاضة واقعا سواء انقطع الدم قبل العشرة ام لا والا لعارضها مضافا الى الاجماع والنصوص الدالة على ان ما تراه قبل العشرة
فهو من الحيضة الاولى جميع الاخبار الآتية الدالة على مشروعية الاستظهار بازيد من يوم كما لا يخفى فيفهم من مجموع هذه الاخبار بالصراحة
مشروعية الاستظهار اي ترك العبادة في اليوم الاول بعد انقضاء عادتها ومشروعية فعلها بعده وظاهرها كون ترك العبادة في اليوم
الاول وفعلها فيما بعده على سبيل الوجوب ولكن يعارضها ظاهرا بالنسبة الى حكم ما بعد اليوم اخبار كثيرة مثل صحيحة زرارة قلت له النفساء
متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وموثقة
زرارة تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين فان هاتين الروايتين صريحتان في جواز ترك العبادة يومين
وظاهرتان في كونه على سبيل الوجوب وموثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع
الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت فان كان اكثر ايامها التي تحيض فيهن فلتربص ثلاثة ايام بعد ما تمضي ايامها فاذا تربصت ثلاثة
ايام ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة وموثقته الاخرى عن امرأة رأت الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض
فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلاثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية محمد بن عمرو بن سعيد عن ابي الحسن الرضا ع قال سألته
عن الطامث وحد جلوسها فقال تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلاثة ايام ثم هي مستحاضة وهذه الروايات كما ترى ظاهرها
وجوب الاستظهار بثلاثة ايام وصريحها مشروعيته فيمكن الجمع بينها وبين الاخبار السابقة الدالة على انها تستظهر بيوم ثم هي مستحاضة
وكذا الاخبار الآمرة بانها تستظهر بيومين برفع اليد عن ظاهر كل من هذه الاخبار بنص الآخر فيفهم من هذه الاخبار الاخيرة
مشروعية ترك العبادة استظهارا ثلاثة ايام ومن سائر الاخبار المتقدمة مما عدا مطلقاتها مشروعية فعل العبادة في اليوم الثالث
ومن الطائفة الاولى مشروعيتها في اليوم الثاني ايضا فيكون ملخص مجموع الاخبار انه يجب عليها الاستظهار يوما او يومين او ثلاثة فهي بالنسبة
الى اليوم الثاني والثالث مخيرة بين الاخذ باحتمال كونها حايضا فتترك العبادة او مستحاضة فتاتي بها والجمع بين الاخبار المتنافية
بارتكاب التاويل في الظاهر لاجل النص وان كان على وفق القواعد المقررة في الاصول ولكن ارتكابه في مثل هذه الاخبار التي يظهر منها
التنافي في بادي الرأي من دون شاهد خارجي في غاية الاشكال والا لجاز الجمع بين الخبرين الذين احدهما يامر بالشيء والآخر ينها عنه
بالتقريب المتقدم مع ان هذا الفرض هو القدر المتيقن من مورد الاخبار الواردة في علاج الخبرين المتعارضين الآمرة بالرجوع الى
المرجحات لكن الذي يهون الخطب في المقام ورود التصريح بهذا المضمون الذي ادعينا انه هو الذي يقتضيه الجمع بين الاخبار في غير
واحد من الروايات المعتبرة مثل صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع قال سألته عن الحائض كم تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين
او ثلاثة ورواية سعيد بن يسار قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة تحيض ثم تطهر وربما رأت بعد ذلك الدم الرقيق بعد اغتسالها من
طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلاثة ورواية حمران بن اعين المروية عن المنتقى عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش
الجوهري وفيها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام اقرائها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلاثة
ورواية اسماعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او بيومين فان هي رأت طهرا اغتسلت وان لم تر
طهرا اغتسلت وصحيحة زرارة المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلاث مرات
الى ان قال فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وصحيحة ابن مسلم المروية عن المشيخة لابن محبوب الحائض اذا رأت دما بعد
ايامها التي ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين وموثقة زرارة المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وموثقته الاخرى عن
الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين وهذه الاخبار كما ترى بعضها كالصحيحة الاولى صريحة في ان لها
الخيار في اليوم الثاني والثالث في الاخذ باحتمال كونها حايضا او مستحاضة وجملة منها تدل على ان لها الخيار بالنسبة الى اليوم الثاني
وبعضها تدل على كونها مخيرة في اليوم الثالث فيفهم من مجموع هذه الاخبار ان قوله ع في بعض الاخبار المتقدمة تستظهر بيوم فان استمر

الدم فهي مستحاضة ليس كونها مستحاضة على سبيل الحتم والالزام بل لها البناء على كونها مستحاضة وعدم الاعتناء باحتمال كونها حايضا كما
ان لها عكس ذلك بمقتضى سائر الاخبار التي كادت تكون متواترة بشهادة المستفيضة الدالة على انها مخيرة في اليوم الثاني والثالث
وهذه الاخبار كما تصلح شاهدة لتاويل الاخبار المتقدمة كذلك تصلح قرينة لتعيين المراد من الاخبار المستفيضة الآمرة بانتظارها
الى اليوم العاشر مثل موثقة يونس بن يعقوب عن امرأة رأت الدم في حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغي لها ان تصلي قال تنتظر عدتها
التي كانت تجلس فيها ثم تستظهر بعشرة ايام ومرسلة عبد الله بن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام في المرأة ترى الدم ان كان قرؤها
دون العشرة انتظرت العشرة وان كان ايامها عشرة لم تستظهر ورواية اخرى ليونس في امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما كانت ترى قال
تقعد ايامها التي كانت تجلس فيها ثم تستظهر بعشرة ايام وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت
مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك ثم تستظهر بمثل ثلثي ايامها الحديث فيفهم من الاخبار الدالة على كونها مخيرة في اليوم الثاني
والثالث ان الامر بانتظارها الى العشرة مطلقا وكذا باستظهارها بمثل ثلثي ايامها كما في رواية ابي بصير ليس على سبيل الحتم والتعيين
كما يفهم من هذه الاخبار ان ما في بعض الاخبار السابقة من انها بعد ثلثة ايام او يومين تصنع كما تصنع المستحاضة انما هو رخصة
لا عزيمة نعم لا بد من تقييد اطلاق رواية ابي بصير وكذا الاخبار المطلقة الدالة على انها تستظهر يومين او ثلاثة ايام بما اذا لم يتجاوز
مدة الاستظهار العشرة بل يفهم هذا التقييد من مادة الاستظهار كما هو ظاهر فتلخص لك انه يفهم من مجموع الاخبار بعد تاويل بعضها
ببعض انه يجب عليها الاستظهار ولكنها مخيرة بين اليوم واليومين والثلثة الى ان يتم لها عشرة ايام من يوم رأت الدم وبما ذكرنا في مقام
تأسيس الاصل من حكم العقل بالتخيير في دوران الامر بين المحذورين وتكافؤ الاحتمالين بالاخذ باحد الاحتمالين وامكان ان يجعل الشارع
التخيير او الاخذ باحدهما معينا حكما ظاهريا في مقام العمل ظهر لك اندفاع ما ربما يتوهم من ان مرجع التخيير الى جواز فعل الصلوة وتركها
فكيف يعقل اتصافها بالوجوب مع انه يجوز تركها لا الى بدل **توضيح** الاندفاع ان التخيير بين الاخذ بكل من الاحتمالين غير
التخيير في فعل الصلوة من حيث هي وتركها فهو نظير التخيير بين الخبرين المتعارضين وتقليد المجتهدين المخالفين في الحرمة والوجوب
وستعرف كونها مخيرة في البناء على كونها حايضا في كل شهر ستة ايام او سبعة ايام في بعض الفروع الآتية فهو نظير ما نحن فيه فكلما
يقال في توجيه اصل التخيير بالنسبة الى اليوم السابع وفي تصوير كون المأمور به هو التحيض مرددا بين الاقل والاكثر نقول به ههنا
وقد اشرنا اجمالا في مقام تأسيس الاصل الى ما ينحل به شبهة كون التخيير في المأمور به بين الاقل والاكثر كانحلال الشبهة في اصل
التخيير حيث اومأنا الى كون كل زمان لذاته موضوعا مستقلا للحكم بالتخيير شرعا او عقلا بيد وامر الشارع او الزام العقل
بالتخيير او ترجيح احد الاحتمالين مدا ومكافئة الاحتمالين او اهمية احدهما في نظر الآمر اما بالنظر الى نفس المحتمل او بملاحظة قوة
الاحتمال فلا مانع من ان يكون مراعاة احتمال كونها حايضا في اليوم الاول بنظر الشارع اهم من سائر الايام كما يساعد عليه الاعتبار
فاوجب فيه الاستظهار دون ما عداه فخيرها فيما عداه بين الاخذ بكل من الاحتمالين ان قلت هل الامر المتعلق بالاستظهار ثلاثة
ايام مثلا للوجوب والندب او انه مستعمل في مطلق الطلب **قلت** لا مانع من حمله على ظاهره من الوجوب غاية الامر انه ثبت من الخارج ان
خصوصية الفرد غير مقصودة بالالزام وليس هذا مما ينافي ارادة الوجوب بالنسبة الى مطلق الطبيعة كاوامر المولى عبده بالمشي الى
مكان خاص وعلم من الخارج ان خصوصية المكان ومقدار المسافة مما لم يتعلق به ارادته الحتمية وانما اختاره عند الامر بالطبيعة لما فيه
من الخصوصية المقتضية لذلك بنظر المولى من دون ان تكون موجبة لارادته بالخصوص على سبيل الوجوب وكيف كان فربما يقال باستحباب
الاستظهار بل في المدارك نسبه الى عامة المتأخرين جمعا بين الاخبار المتقدمة الظاهرة في الوجوب وبين جملة من الاخبار التي يدعى
ظهورها في المنع من الاستظهار مثل رواية يونس الطويلة التي سيأتي نقلها بطولها في مبحث الاستحاضة الصريحة في ان المستحاضة المعتادة
لا وقت لها الا ايامها وان السنة في وقتها ان تحيض ايام اقرائها وقوله ع في المضطربة المأمورة بالتحيض سبعا الا ترى ان ايامها لو
كانت اقل من سبع لما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة ولو كان حيضها اكثر لم يامرها بالصلوة
وهي حائض الحديث فان المستفاد منها ان الشارع لم يكن ليامر بترك الصلوة بعد العادة وفي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع
قال المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها وان جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت وصلت وموثقة
ابن سنان عن ابي عبد الله ع في المرأة المستحاضة التي لا تطهر قال تغتسل عند صلوة الظهر تصلي الى ان قال لا بأس ان يأتيها بعلها متى
شاء الا ايام قرئها وموثقة سماعة المستحاضة تصوم شهر رمضان الا الايام التي كانت تحيض فيها ورواية ابن ابي يعفور المستحاضة
اذا مضت ايام قرئها اغتسلت واحتشت ورواية مالك بن اعين عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنتظر الايام التي كانت تحيض

فيها وحيضها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام وصحيحة زرارة عن احدهما قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة وفيه ان الرواية الاخيرة لابد من تقييد اطلاقها بالاخبار المتقدمة واما ما عداها فموردها صراحة او ظهورا انما هو ما استمر بها الدم واختلط حيضها بالاستحاضة فالسنة في حق هذه المرأة جعل مصادفة الدم لايام الحيض مميزا لحيضها ان كانت لها عادة والا فالرجوع الى اوصاف الدم ولا يشرع في حقها الاستظهار جزما الا ترى الى رواية اسحق بن جرير المتقدمة حيث امرها بان تستظهر بعد عادتها بيوم قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال ع تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين واما الاخبار الامرة بالاستظهار فموردها غير هذا الفرض جزما وان كان قد يتراءى من بعضها الاطلاق مثل قوله ع المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين ولكن المتعين صرف مثل هذه الاخبار لو لم نقل بانصرافها بنفسها الى ارادة الحكم في الدورة الاولى جمعا بينها وبين غيرها من النصوص والفتاوى الدالة على ان السنة فيمن استمر بها الدم ليس الا الرجوع الى عادتها ان كانت لها عادة والا فالى اوصاف الدم والا فالى الروايات بالتفصيل الاتي فلا يجوز لها الاستظهار في الفرض فضلا عن ان يستحب كما هو مقتضى هذا الجمع بل لا معنى له حيث لم يثبت سنة في حقها غير ما ورد التنصيص عليها من ترك الصلوة ايام اقرائها وان علمت بانقطاع الدم قبل انقضاء العشرة فان ما دل على ان ما تراه المرأة قبل انقضاء العشرة فهو من الحيضة الاولى فالمراد بها ليس الا بيان الحكم فيما لو رأت الدم قبل انقضاء العشرة من يوم رأت الدم وكذا فتوى الاصحاب بان الدم المنقطع على العشرة بمجموعه حيض تنصرف عن مثل الفرض الذي التزمنا بكون ما رأته في عادتها حيضا من باب التعبد فيشكل ح دفع اليد عن ظواهر الاخبار المتقدمة الدالة بظاهرها على انها بعد ايام اقرائها مستحاضة مط وكذلك الحصر المستفاد من قوله ع ليس لها سنة غير ان تدع الصلوة ايام اقرائها نعم لو قلنا بانه عند انقطاعه على العشرة من عادتها حيض لامكن ان يشرع في حقها الاستظهار لكن ادلته منصرفة عنه والله العالم واضعف منه الجمع بين الاخبار بحمل وجوب الاستظهار على ما اذا كان الدم بصفة الحيض والاخبار الظاهرة في العدم على ما لم يكن بصفة الحيض بشهادة الاخبار المستفيضة الدالة على ان الصفرة بعد ايام الحيض ليست بحيض وفيه مضافا الى ما عرفت من عدم المعارضة بين الاخبار لتغاير موضوعاتها ان الاخبار السابقة لا يمكن تقييدها بما اذا كان الدم بصفة الحيض لما في بعضها من التنصيص على انها رأته ما رقيقا بعد العادة وكذا لا يمكن تنزيل هذه الاخبار المستفيضة الواردة في حكم المستحاضة على ما لو رأت بعد عادتها صفرة فانه مخالف لصريح جل هذه الاخبار واما الاخبار الدالة على ان الصفرة بعد ايام الحيض ليست بحيض فقد عرفت في الفرع السابق انه لابد من تاويلها او تقييدها بما لا ينافي الاخبار الدالة على ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى فالاظهر في مقام الجمع بين الاخبار هو ما ذكرنا من وجوب الاستظهار في الجملة وكونها مخيرة الى العشرة ولكن الاحوط والاولى فيما عدا اليوم الاول مراعاة اقوى الاحتمالين والاخذ بالطرف المظنون بل ح بما يرى الاختلاف الاخبار على ذلك فيقال ان الامر بالاستظهار يوما والبناء على كونها مستحاضة بعده انما هو فيمن ظهر امرها ولو ظنا بمضي يوم اما بانقطاع الدم او بحصول الظن من غلبة الدم واستمراره بانه لا ينقطع قبل العشرة وكذا الامر بالاستظهار يومين كما في بعض الاخبار او ثلثة كما في بعض آخر انما هو لمن لم يظهر امرها الا بيومين او ثلثة وهكذا الى العشرة فيجب الاستظهار ما لم يحصل الظن او الوثوق بكونها مستحاضة الى ان ينقضي العشرة فيرتفع ح احتمال كونه حيضا والذي يمكن ان يقال في تقريب هذا الجمع هو ان الروايات المختلفة الصادرة عن اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم بمنزلة كلام واحد في كون بعضها قرينة لبعض فيكون مجموع هذه الروايات بمنزلة ما لو قال استظهرت يوما او يومين او ثلثة او الى العشرة والمتبادر من الترديد في مثل المقام ارادة التحديدات المختلفة باختلاف الانواع لا التخيير بين الاقل والاكثر وفيه بعد تسليم اظهرية هذا المعنى من التخيير ان هذا انما هو فيما اذا وقع الترديد في رواية واحدة وكون كلماتهم بمنزلة كلام واحد انما هو باعتبار صلاحية كون بعضها قرينة لبعض وعدم احتمال الخطاء والغفلة في حقهم والا فربما يكون لنفس الاتصال ووحدة الكلام مدخلية في الظهور وقد يكون تعدد المخاطب مانعا من تنزيل الروايات على بعض المحامل كما فيما نحن فيه فان من المستبعد جدا بل الممتنع عقلا ان يكون الاستظهار ما دام الشك واجبا ومع ذلك يطلق القول في جواب من سئل عن حكمها على الاطلاق بانها تستظهر بيوم ثم هي مستحاضة ضرورة انه لا يحسن هذا الجواب الا على تقدير مشروعية عمل المستحاضة بعد اليوم حتى لا تقع في محذور مخالفة الشارع واما ظهوره في كون عمل المستحاضة بعد اليوم واجبا عليها مع كونها في الواقع مخيرة حيث لا يستلزم الوقوع في مخالفة الشارع فغير ضائر نظير الاوامر المتعلقة بمستحبات الصلوة ونحوها مع كونها ظاهرة في الوجوب فظهر بما ذكرنا ان هذا الجمع في غاية البعد وان كان مراعاته احوط وابعد منه تنزيل اطلاق اخبار اليوم على من كانت عادتها تسعة ايام واخبار اليومين على من كانت عادتها ثمانية واخبار الثلاثة على من كانت عادتها سبعة كما لا يخفى بل لا ينبغي الارتياب في عدم ارادته من الاخبار وكيف

كان فان استمر الدم الى العاشر وعملت ما تعمله المستحاضة من صلوتها وصومها بعد ان استظهرت بيوم او يومين وانقطع الدم في اليوم العاشر قضت ما فعلته من صوم حيث انكشف بانقطاع الدم كونها حائضا في مجموع المدة كما تقدم تحقيقه فيما سبق وقد عرفت فيما تقدم عدم التنافي بينه وبين الاخبار الدالة على انها بعد ان استظهرت بيوم او يومين فهي مستحاضة لكون هذه الاخبار مسوقة لبيان تكليفها في مقام العمل لا انها مستحاضة حقيقة على الاطلاق فراجع وان تجاوزها العاشر تبين انها كانت مستحاضة وكان ما اتت به بعد الاستظهار من الصلوة والصوم موافقا لتكليفها الواقعي فكان مجزيا وان لم تعلم به حال الاتيان اذ لا يعتبر الجزم بالنية في صحة العبادة عند التعذر جزما بل مط على الاقوى وما تركته من صلوتها كصومها في مدة الاستظهار تقضيه حيث علمت بانها لم تكن حائضا وانها مستحاضة ولا وقت لها الا ايامها واما ادعاه بعض تبعا لصاحب المدارك من ظهور الاخبار الامرة بالاستظهار في عدم وجوب قضاء ما فاتها في مدة الاستظهار وانها كالحيض ففيه ان هذه الاخبار ليست مسوقة الا لبيان تكليفها الفعلي عند مجاوزة الدم وجهلها بكونه حيضا او استحاضة واما انه بعد انكشاف امرها فهل يجب عليها قضاء ما فاتها من الواجبات المشروطة بالطهور ام لا يجب فليست هذه الاخبار ناظرة اليه قطعا وانما يستفاد ذلك من الادلة الخارجية الدالة على انه يجب عليها قضاء ما فاتها من الصوم مطلقا ومن الصلوة ما لم تكن حائضا وحيث انكشف انها لم تكن حائضا فيما عدا ايامها وجب عليها قضاء ما فاتها من الصلوة في تلك الايام اذ لم يخصص عموم ما دل على وجوب القضاء الا بالنسبة الى الحائض وقد انكشف انها لم تكن حائضا نعم لو استفيد من هذه الاخبار انها بعد العادة ايضا حائض حقيقة الى ان ينقضي مدة الاستظهار لتم ما ذكر لكن هذه الاخبار بنفسها فضلا عن غيرها من الاخبار الدالة على ان ذات العادة اذا استحيضت لا وقت لها الا ايامها كادت ان تكون صريحة في خلافه حيث ان مفادها ان ترك العبادة في ايام الاستظهار ليس لعنوان كونها حائضا وانما تتركها احتياطا واستظهارا فاذا انكشف الخلاف قضت ما فاتها من الصلوة كالصوم ودعوى انه يفهم من هذه الاخبار ان ايام الاستظهار ملحقة بالحيض حكما في جميع اثاره التي منها عدم قضاء الصلوة مما لا ينبغي الاصغاء اليها وربما يعلل عدم وجوب القضاء بانها كانت مامورة بالترك فلا يستتبعه القضاء وفيه مع ما فيه النقض بما اذا رأت الدم يوما او يومين في ابتداء عادتها فتركت ثم انقطع فانها تعيدها جزما كما في رواية يونس المعللة بعدم كونها حائضا فهذه الرواية بمقتضى عموم تعليلها شاهدة للمطلوب والله العالم

المسئلة الرابعة اذا طهرت الحائض جاز لزوجها وطؤها قبل الغسل على المشهور بل عن الخلاف والانتصار والغنية وظاهر السرائر والتبيان ومجمع البيان واحكام الراوندي دعوى الاجماع عليه وعن ظاهر الصدوق في اول كلامه المنع منه لكنه ذكر بعد ذلك فيما حكي عنه انه ان كان الزوج شبقا واراد وطؤها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها فيحتمل ان يكون مراده من المنع الكراهة وكيف كان فيدل عليه مضافا الى عدم الخلاف فيه ظاهرا الا عن اهل الخلاف على ما نسب اليهم بعد عموم الاباحة او اطلاقها المستفاد من الكتاب والسنة المقتصر في تقييدها او تخصيصها بما يفهم من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض الظاهر في ارادة مدة الحيض اخبار مستفيضة منها موثقة ابن بكير عن ابي عبد الله ع قال اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء وموثقة ابن يقطين عن الكاظم عليه السلام قال سئلته عن الحائض ترى الطهر ايقع عليها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الي ومرسلة عبد الله بن المغيرة عن العبد الصالح ع في المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس به وقال تمس الماء احب الي وهذه الروايات كما تريها صريحة في الجواز لكن على كراهية كما يدل عليها المرسلة بل وكذا سابقتها وعليها ينزل الاخبار الظاهرة في المنع الموافقة لاكثر العامة على ما قيل مثل موثقة سعيد بن يسار عن ابي عبد الله ع قال قلت له المرأة تحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتوضأ من غير ان تغتسل افلزوجها ان يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وموثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل قال وسئلته عن امرأة حاضت في السفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوما واثنين ايحل لزوجها ان يجامعها قبل ان تغتسل قال لا يصلح حتى تغتسل والتعبير بنفي الصلاح بعد ان سئله عن الحلية بنفسه يشعر بالكراهة بل يمكن دعوى ظهوره فيها واما صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في المرأة ينقطع عنها الدم دم الحيض في اخر ايامها قال اذا اصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل فلا تصلح شاهدة للجمع بين الاخبار بصرف الاخبار المجوزة على من اصابه شبق والمانعة على من لم يصبه شبق لبعد تنزيل الاخبار المجوزة على ذلك وقرينية حمل المنع المفهوم من الصحيحة على الكراهة خصوصا مع ما في تلك الاخبار مما يشهد بها مضافا الى ندرة القائل بالتفصيل حيث لم ينقل ذلك الا من ظاهر الصدوق هذا مع انه لا يبعد دعوى انه لا يفهم من هذه الصحيحة في حد ذاتها الا كراهة الفعل لان تعليق الرخصة باصابة الشبق الذي هو عبارة عن شدة الميل انما يناسب الكراهة كما لا يخفى وكيف كان فظاهر الامر بغسل الفرج الوجوب الشرطي فمقتضاه توقف حليته

على غسل الفرج كما عن صريح الغنية وظاهر الخلاف والمبسوط وغيرهما بل في كشف اللثام نسبته الى ظاهر الاكثر ويدل على الاشتراط ايضا رواية ابي عبيدة الآتية وحكى عن ظاهر التبيان والمجمع واحكام الراوندي توقفه على احد الامرين من غسل الفرج ومن الوضوء ولم يتضح مستندهم في الاخير قال شيخنا المرتضى ره لم نعثر على دليل لاعتبار الوضوء عينا او تخييرا وجوبا او استحبابا وعن صريح السرائر والمنتهى والمعتبر والذكرى والبيان والروض الندب ولعله لا يخلو عن قوة لان حمل الامر بالامر بغسل الفرج في صحيحة محمد بن مسلم على الاستحباب اهون من تقييد المطلقات الواردة في مقام البيان خصوصا مع تصريح السائل في رواية ابن المغيرة بعدم مسها للماء فان المتبادر منه وان كان ارادة الاغتسال الا ان غسل الفرج لو كان واجبا لكان التنبيه عليه في جوابه لازما ولم يكن يحسن اطلاق نفي البأس في جوابه والتعبير بكون مس الماء احب لمشعر بعدم وجوب مس الماء مطلقا ولو لغسل الفرج ولكن الانصاف ان دفع اليد عن ظاهر الصحيحة ايضا لا يخلو من اشكال فالاحتياط لا ينبغي تركه **واستدل** ايضا لجواز الوطي بعد النقاء مط بمفهوم قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف كما عن السبعة فان ظاهره ارادة النقاء من الحيض واعترض بقرائة التشديد الظاهرة في ارادة الاغتسال كما في آية الجنب وغسل الفرج على ابعد الاحتمالين واجيب بكثرة مجيء تفعّل بمعنى فعل ونوقش بان حمل الطهارة على ارادة الطهارة عن حدث الحيض اقرب من استعمال تفعّل بمعنى فعل خصوصا مع اعتضاده بالفقرة اللاحقة وهي قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله ولكنك خبير بان هذه الترجيحات انما تمشي على تقدير تسليم كون الآية المختلف في قرائتها بمنزلة آيتين متواترتين **وفيه** كلام سيأتي التعرض له في كتاب الصلوة انش ثم لو سلمنا ترجيح ظهور قرائة التشديد على الاخرى وجوزنا الاخذ بالارجح يجب علينا تأويله بنص اهل البيت الذين هم ادرى بما فيه وقد صرحوا في ضمن الاخبار المستفيضة المشهورة بين الاصحاب المخالفة للعامة بجوازه **ثم** انه لو قيل بحرمة الوطي قبل الاغتسال كما حكى عن ظاهر الصدوق في صدد كلامه او قيل بكراهته كما هو المشهور فهل يباح او تزول الكراهة بالتيمم ام لا وجهان من عموم البدلية ورواية ابي عبيدة عن الصادق عليه السلم في الحائض ترى الطهر في السفر وليس معها من الماء وقد حضرت الصلوة قال اذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم وتصلي قلت فيأتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس ورواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع اذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها قال نعم ومن ضعف الروايتين سندا وعدم الجدوى بعموم البدلية بعد تسليمه فان عموم البدلية انما يجدي فيما عدا الجماع الذي يمنع اجتماعه مع اثر التيمم فلا يعقل ان تكون الطهارة الحكمية الحاصلة منه مؤثرة في اباحة الوطي المشروطة بوقوعه حال الطهارة عن حدث الحيض **نعم** لو قيل بان المحرم او المكروه انما هو وطي من كان محدثا بحدث الحيض قبل الوطي لا حينه او قيل بان التيمم الذي هو بدل عن غسل الحيض لا ينتقض بسائر الاحداث لتم ما ذكر بناء على عموم البدلية لكن في المقدمتين تأمل وان لا تخلو الاخيرة منهما عن وجه كما ستعرفه في مبحث التيمم انش واما الروايتان فطرحهما مشكل لكن قد يعارضهما ما في الموثق عن ابي عبد الله ع عن امرأة حاضت ثم طهرت في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلثة هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل لان النهي عن المواقعة في اليومين او الثلثة ملزوم لان لا يجديها تيممها الصادر منها لصلوتها اللهم الا ان يقال بعدم كون الموثق ناظرا الا الى المنع من مواقعتها ما دامت محدثة بحدث الحيض والروايتان حاكمتان على مثل هذا الاطلاق بل مطلق ما دل على بدلية التيمم من الغسل حاكم عليه لولا المناقشة المتقدمة **هذا** مع امكان الجمع بين الروايات على القول بكراهة الوطي بالالتزام بخفتها بغسل الفرج والتيمم وعدم ارتفاعها بالمرة الا بالغسل فليتأمل **المسئلة الخامسة** اذا دخل وقت الصلوة فحاضت وقد مضى من الوقت مقدار اداء الصلوة بحسب حالها من القصر والاتمام والسرعة في الافعال والبطؤ والصحة والمرض ونحو ذلك ومقدار فعل الطهارة كذلك من الوضوء والغسل والتيمم بحسب ما هي مكلفة في ذلك الوقت ولم تفعل وجب عليها القضاء اذا طهرت بلا خلاف فيه في الجملة **ويدل** عليه مضافا الى الاجماع موثقة يونس بن يعقوب في امرأة دخل عليها وقت الصلوة وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال ع تقضي اذا طهرت **وخبر** عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن المرأة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم ويدل عليه في الجملة ما رواه فضل بن يونس عن ابي الحسن ع الاول في حديث قال اذا رأت المرأة الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلتمسك عن الصلوة فاذا طهرت من الدم فلتقض صلوة الظهر لان وقت الظهر دخل عليها وهي طاهر وخرج عنها وقت الظهر وهي طاهر فضيعت صلوة الظهر فوجب عليها قضاؤها وقضية مفهوم الشرط وان كانت عدم وجوب القضاء ما لم يمض من الزوال اربعة اقدام الا انه لا بد من اهمال الشرطية من المفهوم بقرينة الاجماع وغيره من الادلة هذا مع امكان ان يقال ان قوله ع فضيعت الخ بمنزلة التعليل لوجوب القضاء ومقتضى عموم العلة المنصوصة ثبوت الحكم بالنسبة الى جميع افراد المطلوب لصدق التضييع والتفويت في جميع الموارد فيكون عموم التعليل قرينة على عدم ارادة المفهوم من الشرطية

فتأمل ثم ان المتبادر من السؤال في الرواية الاولى بل وكذا الثانية ارادة حكم ما اذا ادركت الوقت طاهرة متمكنة من فعل الصلوة على الوجه المتعارف بشرائطها المتعارفة من الطهارة وستر البدن ونحوهما فاخرتها حتى حاضت والحكم في مثل هذا الفرض مما لا خلاف فيه بل لا شبهة تعتريه حيث يدل عليه مضافا الى ما عرفت عمومات الادلة القاضية بقضاء الفرائض مطلقا المخصصة بالنسبة الى الفرائض التي تركتها الحائض وقت حيضها بالادلة القطعية المنصرفة عن مثل الفرض ثم ان وان صدق في المقام حقيقة ان هذه الصلوة مما تركته الحائض ما دام حيضها لاجل الحيض اذ لم ينحصر وقتها باول الوقت فكان آخر الوقت ايضا وقتا لها فتركها في وقتها لاجل الحيض الا انه لا ينسبق الى الذهن من الادلة المخصصة الا حكم ما اذا كان الحيض بنفسه سببا لترك الصلوة بان لم تكن متمكنة من فعلها من دون حدث الحيض **واما** لو تمكنت من ذلك فينصرف عنه اطلاقات الادلة ولا يفهم حكمها منها جزما كما يشهد بذلك مراجعة العرف واسئلة السائلين فالمرجع في مثل الفرض ليس الا عموم الامر بالقضاء **وقد** ظهر بما ذكر انه ان كان حيضها قبل ذلك بان لم يتأخر عن وقت الصلوة بمقدار ادائها مع مقدماتها التي يتعارف ايجادها في الوقت كالطهارة والستر لم يجب قضاؤها كما عن المشهور لعموم ما دل على ان الحائض لا تقضي صلوتها الشامل للفرض بلا تأمل ويؤيده موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع عن امرأة صلت الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة قال تقوم من مقامها ولا تقضي تلك الركعتين فتأمل **وعن** العلامة في المنتهى الاستدلال عليه بان وجوب الاداء ساقط لاستحالة التكليف بما لا يطاق ووجوب القضاء تابع لوجوب الاداء **وقد** صرح بالتبعية المذكورة غير واحد فجعلها دليلا على وجوب القضاء في الصورة السابقة وعدمه في هذه الصورة بزعم دوران صدق الفوت المعلق عليه وجوب القضاء في جملة من ادلته مدار وجوبها اداء وهو فرع التمكن فمتى تمكنت من الصلوة في الوقت بان مضى منه مقدار الطهارة والصلوة فقد وجبت فان لم تأت بها في وقتها والحال هذه فقد فاتتها مصلحة الصلوة الواجبة فعليها قضاؤها بخلاف ما لو لم تتمكن من ذلك فلم يفتها واجب كي يجب قضاؤه **وفيه** ان المستفاد من ادلة القضاء انما هو اناطته بعدم اتيان الصلوة في وقتها وان هذا هو المراد من الفوت لا توقفه على ثبوت امر منجز والا لما وجب على النائم والغافل ولا على عدم كون الفعل محرما عليه اداء والا لما وجب على من اكره على ترك الصلوة على وجه حرم عليه فعلها في وقتها بل المدار ليس الا على ترك الصلوة في الوقت بل لا يبعد ان يقال انه يستفاد من الامر بالقضاء ان الاوامر المتعلقة بالصلوة من قبيل تعدد المطلوب فكونها في الوقت مطلوب لكن بفوات الوقت لا يفوت المطلوبية ولا ينافي هذا ما هو التحقيق من ان القضاء بامر جديد كما لا يخفى **هذا** مع انه يكفي في صدق الفوت مجرد شأنية الثبوت ولو بملاحظة نوع المكلفين وتوهم توقفه على ثبوت مصلحة فعلية ممكنة الحصول في الوقت الموظف بالنظر الى خصوص المكلف كما في النائم والغافل **مدفوع** بان اطلاق العرف الفوات على الصلوة ليس الا بملاحظة نفسها لا مصلحتها بل انهم لا يلتفتون الى مصلحتها بل ربما ينكرون المصلحة كالاشاعرة فلا فرق فيما يتفاهم عرفا بين قول المجتهد لمقلده يجب عليك قضاء ما فاتتك من الصلوة او قضاء ما لم تأت بها في وقتها **هذا** مع ان في جملة من الاخبار المعللة لنفي القضاء على الحائض شهادة بانه من قبيل دفع التكليف بحيث لولاه لوجب عليها قضاء الصلوة ايضا كالصوم مع انه لو تم هذا الدليل بان كان وجوب القضاء دائرا مدار صدق الفوت وتوقف حصول عنوانه على ثبوت كون الفعل مأمورا به في الوقت لكان المتجه ما حكى عن العلامة في النهاية من عدم اعتبار وقت يسع الطهارة وكفاية كونه بمقدار مجرد فعل الصلوة بل الاوجه كفاية مضي مقدار صلوة اضطرارية فضلا عن الاختيارية لانها مكلفة بذلك في الواقع وان لم تطلع عليه في مقام تكليفها ولذا لا ينبغي التأمل في انها لو فرض علمها قبل الوقت بمفاجاة الحيض بعد الوقت بمقدار يسع صلوة اضطرارية يجب عليها المبادرة الى تحصيل مقدماتها قبل الوقت والاشتغال بنفس الفعل في اول الوقت كما عرفت تحقيقه في صدر الكتاب في مسئلة وجوب الغسل للصوم اليوم مع انه لا يظن باحد ان يلتزم بوجوب القضاء عليها في مثل الفرض كما انه لا يظن باحد ان يلتزم بعدم وجوب الاداء عليها في الصورة المفروضة على تقدير سبق العلم وان استشكل من استشكل في تصور وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها فان كان مناط صدق الفوت بزعم المستدل فوات مصلحة الواجب بشرط امكان ان يحصلها المكلف ففي الفرض محقق وان كان مناطه فوات امتثال الامر الواقعي الموقوف حصوله على ثبوت الامر في الواقع وان لم يعلم به المكلف فهو ايضا كذلك وان كان المناط بزعمه تنجز الامر الواقعي لا مجرد تحققه فهذا مما لا يعتبره احد في وجوب القضاء بل يخالف للضرورة فالتحقيق ان الحكم بعدم القضاء يدور مدار انصراف الادلة الخاصة المخصصة للعمومات والمتبادر منها ليس الا عدم وجوب قضاء صلوة كان الحيض موجبا لامتناع تحققها صحيحة بحسب حالها في العرف دون ما اذا تمكنت عرفا من فعلها صحيحة قبل ان تحيض وحكى عن المرتضى وابي علي قدس سرهما القول بكفاية ما يسع اكثر الصلوة **واستدل** لهما بخبر ابي الورد عن ابي جعفر عليه السلم عن المرأة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال ع تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان كانت رأت الدم وهي في صلوة المغرب وقد

صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا تطهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب وفيه مضافا الى ما في الرواية من ضعف السند واعراض الاصحاب عنها واشتمالها على ما لا يمكن الالتزام به من قضاء الركعة وحدها ان تطبيقها على مدعاهما لا يخلو عن اشكال لان تقييد مورد السؤال بما لو اشتغلت المرئة في اول الوقت حقيقة مع اطلاق السؤال تنزيل على الفرد النادر الذي لا يبعد دعوى القطع بعدم ارادته بالخصوص من اطلاق السؤال والجواب فالاولى رد علم مثل هذه الروايات الى اهله هذا مع انه على تقدير العمل بالرواية يجب الاقتصار على موردها لان التخطي عنه قياس لا نقول به وان طهرت قبل آخر الوقت بمقدار تمكنت من الاغتسال واداء الصلوة جامعة لشرائطها المعتبرة وجب عليها ذلك لثبوت المقتضي وهو عمومات الادلة وارتفاع المانع اعني الحيض ويدل عليه ايضا مضافا الى ذلك منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر فان طهرت في آخر وقت العصر صلت العصر وقوله في خبر ابي الصباح الكناني اذا طهرت المرئة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر وقوله ع في خبر عبد الله بن سنان اذا طهرت المرئة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان تطهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء وقول الباقر عليه السلام في خبر داود الدجاجي اذا كانت المرئة حائضا فطهرت قبل غروب الشمس صلت الظهر والعصر وان طهرت في آخر الليل صلت المغرب والعشاء الى غير ذلك من الاخبار التي سيأتي بعضها انشاء الله وان اخلت بها قضت كما يدل عليه مضافا الى عموم ما دل على قضاء الفوائت خصوص ما رواه عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع ايما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت الصلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وان رأت الطهر في وقت صلوة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت الصلوة ودخل وقت صلوة اخرى فليس عليها قضاء وتصلي الصلوة التي دخل وقتها وما رواه محمد بن مسلم عن احدهما ع قال قلت المرئة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل في شأنها حتى يدخل وقت العصر قال تصلي العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلوتان وما رواه ابو عبيدة عن ابي عبد الله ع قال اذا رأت المرئة الطهر وقد دخل عليها وقت الصلوة ثم اخرت الغسل حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وما رواه عبد الله الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في المرئة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضي طهرها حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت اتقضي الصلوة التي فاتتها قال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة في غسلها فلا تقضي الى غير ذلك من الاخبار فلا اشكال في الحكم اجمالا كما انه لا خلاف فيه عدا انه يظهر من بعض الاخبار ان وقت الظهر الذي يفوت بفواته الصلوة انما هو بعد ان يمضي من الزوال اربعة اقدام كما انه ربما يستشعر ذلك على سبيل الاجمال بل يستظهر من اغلب الاخبار المتقدمة المشعرة او الظاهرة في مباينة اوقات الصلوة وعدم اشتراك بعضها مع بعض لكنك ستعرف في مبحث المواقيت انه لا بد من توجيه هذه الاخبار ورد علمها الى اهله وكذا ان ادركت من آخر الوقت بمقدار الطهارة التي لا صلوة الا بها دون غيرها من الشرائط الاختيارية على الاظهر واداء اقل ما يجزي اختيارا من ركعة فضلا عن الاكثر وجب عليها الاداء ومع الاخلال القضاء لما ستعرف في باب المواقيت ان من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة فهو بمنزلة ادراك الكل في لزوم الاداء الذي يستلزم وجوب القضاء على تقدير الاخلال والعبرة بسعة الوقت للطهارة المائية فان اخبار الباب كفتاوى الاصحاب على ما صرح به بعضهم ناطقة بذلك بل في الجواهر انه مجمع عليه هنا بحسب الظاهر نعم لو اقتضى تكليفها التيمم لا لضيق الوقت بل لمرض ونحوه اعتبر قدرتها عليه اذ المدار على ما يتبادر من الاخبار ليس الا على ادراكها من الوقت بمقدار تتمكن من الخروج من عهدة تكليفها الذي هو الصلوة مع الغسل لولا مرض ونحوه فلا يكون الضيق مؤثرا في انقلاب تكليفها اذ لا تكليف مع الضيق لكن لو لم يكن فرضها الا التيمم ولو مع عدم الضيق فلا يعتبر الا وفاء الوقت به لذلك لما اشرنا من ان مناط الحكم كفاية الوقت للقيام بشأنها بحسب ما يقتضيه تكليفها واما ما يتعلق بها اي الحيض فاشياء الاول يحرم عليها حال الحيض كل ما يشترط فيه الطهارة من الحدث كالصلوة والطواف من غير فرق بين التطوع والفريضة والتحمل والاصالة وان لم نقل بكونهما شرطا في التطوع من حيث هو بل من حيث اللبث في المسجد وكذا يحرم بعد الانقطاع قبل الطهارة المائية او ما يقوم مقامها وان كان بين الحرمتين فرق فان الثانية ليست الا تشريعية واما الاولى فالاظهر كونها ذاتية كما يدل عليه جملة من الاخبار المتقدمة في مطاوي المباحث السابقة منها كثير من الاخبار الواردة في باب الاستظهار الدالة على وجوب ترك العبادة او جوازه عند احتمال كونه حيضا وقد سماه في بعض تلك الاخبار بالاحتياط فلو لم يكن فعلها حراما ذاتيا لما كان الترك احتياطا ابدا بل كان الاحتياط فعلها برجاء مطلوبيتها في الواقع وقد اشرنا في محله ان وجوب التحيض بعد انقضاء العادة وان كان موافقا للاصل لكن اخبار الاستظهار ناطقة بعدم كون الامر بترك العبادة من هذه الجهة بل من جهة كونه احتياطا وكون مراعاة احتمال الحيض ارجح نظرا الى من احتمال النقاء وكون الدم استحاضة ولولا الحرمة الذاتية بحيث يدور الامر بين المحذورين لكان الواجب في مقام الاحتياط الاعتناء باحتمال كونه استحاضة كما لا يخفى ومنها صحيحة خلف بن حماد المتقدمة الواردة فيمن اشتبه حيضها بدم العذرة فان قول الامام ع بعد ان

سئلها السائل عن حكمها فلتتق الله تعالى فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وان كان من العذرة فلتتق الله تعالى ولتتوضأ ولتصل كالصريح في كون الامر دائرا بين المحذورين وان المورد مما لا يمكن فيه الاحتياط ولذا اشكل الامر على السائل وقال كيف لهم ان يعلموا انما هو حتى يفعلوا ذلك الحديث ويتضح من تعبير الامام ع كونه تعريضا على فقهاء العامة مثل ابي حنيفة ونظرائه حيث امروها بعد ان سئلهم بالاحتياط وقالوا هذا شيء قد اشكل والصلوة فريضة واجبة فلتتوضأ وليمسك عنها زوجها حتى ترى البياض فان كان دم الحيض لم تضرها الصلوة وان كان دم العذرة كانت قد ادت الفريضة ومن الواضح انه لو لم تكن الصلوة محرمة عليها ذاتا لكان الاحتياط في محله ولم يتوجه عليهم التعريض ويؤيدها ظاهر كلمات الاصحاب وصريح بعضهم وعليه يبتني ما يذكر في بعض المقامات من الاحتياط لها بفعل العبادة بانه معارض بمثله وما يقال من ان حرمتها ذاتا غير متصورة لرجوعها الى التشريع مع النية ولا حرمة مع عدمها مدفوع بانه لا امتناع في ان يكون اتيانها بقصد الصلوة مثلا مشتملا على مفسدة ذاتية وقبح من حيث التشريع فلو نوت بفعلها الاحتياط ينتفي موضوع التشريع لكن يبقى مفسدتها الذاتية وحرمتها الواقعية فلا يصح ان يكون عملها احتياطا و هذا بخلاف ما اذا لم يكن الا الحرمة التشريعية كما هو ظاهر ومثلها مس كتابة القرآن واسم الله جل اسمه لما تقدم في باب الوضوء والجنابة وقد عرفت فيما تقدم ان الحاق الاوصاف الخاصة وكذا اسماء الانبياء والائمة عليهم السلام بهما لا يخلو عن وجه كما انك عرفت ان المحرم انما هو مس موضع الكتابة واما مس ما عداه فلا ولكنه يكره لها حمل المصحف ولمس هامشه وما بين سطوره وما عن علم الهدى من حرمة مس المصحف ولمس هامشه تقدم ضعفه في الجنابة مستوفى فراجع كي يتضح لك تحقيق المقام مع جملة من الفروع المتعلقة به ولو تطهرت الحائض عن الحدث الاصغر وعن حدث الحيض ولو في الفترة المحكوم عليها به لم يرتفع حدثها قطعا ولا ينافيه مشروعية الوضوء او التيمم لها احيانا كما هو ظاهر ويدل عليه مضافا الى عدم الخلاف فيه حسنة محمد بن مسلم سئل الصادق عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله فقال اما الطهر فلا ولكنها توضأ وقت الصلوة وتستقبل القبلة وتذكر الله واما لو تطهرت عن الحدث الاكبر غير الحيض كالجنابة والمس فهل يرتفع الحدث الذي يطهر منه ام لا وجهان احوطهما الثاني بل عن بعض دعوى الاجماع عليه لكن الاول هو الاظهر كما عرفت الكلام فيه مفصلا في مبحث تداخل الاغسال في باب الوضوء والله العالم الثاني لا يصح منها حال الحيض الصوم اجماعا وسنة من غير فرق بين الواجب والمندوب واما بعد الانقطاع وقبل الطهارة ففيه خلاف فعن المشهور انه لا يصح وتفصيل المقام موكول الى محله الثالث لا يجوز لها الجلوس بل مطلق اللبث في المسجد ووضع شيء فيه ولكن يجوز اخذها منه ومرورها فيه كالجنب بلا خلاف معتد به في شيء منها ظاهرا كما يدل عليها جملة من الاخبار المتقدمة في الجنابة منها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين الى ان قال ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا الحديث ولكنه صرح جماعة من الاصحاب كالشيخ والمصنف والعلامة و الشهيد وغيرهم على ما حكي عنهم بانه يكره الجواز اي الاجتياز فيه بل عن الشيخ في الخلاف الاجماع عليها وكفى بذلك مستندا لمثلها مضافا الى ما في كشف اللثام مرسلا عن الباقر عليه السلام انا نأمر نساءنا الحيض ان يتوضأن عند وقت كل صلوة الى قوله ع ولا يقربن مسجدا ولا يقرأن قرآنا وكيف كان فهذا الحكم مخصوص بما عدا المسجد الحرام ومسجد النبي ص واما المسجدان فيحرم دخولها فيهما مطلقا كما يدل عليه ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في حديث الجنب والحائض ويدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان ولا يقربان المسجدين الحرمين ولو حاضت فيهما او دخلتهما عصيانا او نسيانا وما بحكمه لم تقطعهما الا بالتيمم كما يدل عليه ما رواه في الكافي بسند فيه رفع عن ابي حمزة قال قال ابو جعفر ع اذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام او مسجد النبي ص فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد الا متيمما حتى يخرج منه ثم يغتسل وكذلك الحائض اذا اصابها الحيض تفعل ذلك ولا بأس ان يمرا في سائر المساجد ولا يجلسان فيها سائر المساجد ويتضح لك بالتأمل فيما فصلناه في مبحث الجنابة جملة من الابحاث المتعلقة بالمقام فراجع ولو اضطرت الى المكث في سائر المساجد لا يجب عليها التيمم بل لا يشرع لعدم الدليل عليه وانما ثبت في خصوص المورد تعبدا فلا يجوز التخطي عنه والله العالم الرابع لا يجوز لها قراءة شيء حتى البسملة من العزائم الاربع كالجنب كما يدل عليه المعتبرة المستفيضة المتقدمة في احكام الجنب ويكره لها قراءة ما عدا ذلك من القرآن ولا يحرم عليها كما يدل عليه الاخبار المستفيضة واما الكراهة فيدل عليها المرسلة المتقدمة التي اوردها في كشف اللثام وفيه ايضا انه روي عنه ع لا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئا من القرآن وفي خبر السكوني عن الصادق ع عن آبائه عن علي عليه السلام قال سبعة لا يقرؤن القرآن الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحمام والجنب والنفساء والحائض ويشتد الكراهة فيما زاد على السبع كما يدل عليه ما تقدم في الجنب ولو قيل بصيرورتها اغلظ فيما زاد على السبعين فلا يخلو عن وجه كما تقدمت الاشارة اليه في حكم الجنب والله العالم ثم ان المتبادر من الاخبار وكلمات الاصحاب لاجل المناسبة المغروسة في

الاذهان انما هو كون حدث الحيض كالجنابة مانعاً من دخول المساجد وقراءة العزائم من دون فرق بين حال الدم وبين انقطاعه قبل الغسل فما عن بعض المتأخرين من الفرق بينهما فجوّز لها الامرين بعد الانقطاع معللاً ذلك بتعليق الحكم فيهما على الحائض وهو غير صادق في هذا الحال ضعيف والله العالم ولا يحرم السجدة حال الحيض لعدم اشتراطها بالطهور كما سيأتي في محله بل يجب عليها ان تسجد لو تلت السجدة عصياناً او سهواً او ما بحكمه وكذا لو استمعت قراءتها اي اصغت على الاظهر الاشهر بل المشهور لاطلاق ما دل على وجوبها عند القراءة والاستماع عموماً وخصوص صحيحة ابي عبيدة الحذاء سئلت اباجعفر ع عن الطامث تسمع السجدة قال ان كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها وموثقة ابي بصير في حديث والحائض تسجد اذا سمعت السجدة وموثقة ابي بصير ايضاً قال قال اذا قرئ شئ من العزائم الاربع وسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنباً وان كانت المرأة لا تصلي وسائر القرآن انت بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد ولا يعارضهما ما رواه في محكي السرائر عن كتاب علي بن محبوب عن غياث عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال لا تقضي الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة وصحيحة البصري عن الحائض تقرأ القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد لامكان الجمع بين الروايات بتقييد الاخبار الآمرة على ما اذا اصغت والناهية على ما اذا سمعت من دون اصغاء كما حكي القول بالتفصيل عن جماعة من الاعلام ويشهد لهذا الجمع موثقة ابن سنان عن رجل سمع السجدة قال لا تسجد الا ان تكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها او تصلي بصلاته الحديث واما النهي عن السجدة فلا يدل على الحرمة لوروده في مقام دفع توهم الوجوب ثم على تقدير تسليم المعارضة بين الاخبار فلابد من طرح الروايتين لشذوذهما وموافقتهما للعامة وعن بعض تقييد الروايتين بما اذا سمعت سجدة من غير العزائم وعن بعض حمل النهي عن السجدة في الصحيحة على النهي عن ايجاد سببها وهو بعيد بعد ان سئله عن حكم السماع والاول ايضاً لا يخلو عن بعد وان كان يشهد له بعض الروايات المتقدمة ولكنه لا بأس بهما في مقام التوجيه ونقل عن الشيخ في التهذيب والاستبصار القول بالحرمة واشتراطها بالطهارة قال في التهذيب لا يجوز السجود الا لطاهر من النجاسات بلا خلاف وسيأتي ضعفه في باب الصلوة انتهى وتمام الكلام موكول الى محله **الخامس** يحرم على زوجها او سيدها وطؤها في القبل ويحرم عليها تمكينه من ذلك حتى تطهر بالادلة الثلثة قال في المدارك اجمع علماء الاسلام على تحريم وطي الحائض قبلاً بل صرح جمع من الاصحاب بكفر مستحله ما لم يدع شبهة محتملة لانكاره ما علم من الدين ضرورة ولا ريب في فسق الواطي بذلك ووجوب تعزيره بما يراه الحاكم مع علمه بالحيض وحكمه ويحكى عن ابي علي وولد الشيخ ره تقديره بثمن حد الزاني ولم نقف على مأخذه انتهى وللتكلم فيما يستحقه من التعزير مقام آخر وفقنا الله للوصول اليه ولا فرق في ذلك بين ما اذا ثبت الحيضية بالعلم او بقاعدة الامكان ونحوها من الطرق المعتبرة ويلحق به مدة الاستظهار ان اوجبناه وحيث جعلنا وجوبه في اليوم الاول وكونها مخيرة فيما عدا اليوم الاول الى العشرة فلها الخيار في التحيض ومنع الزوج من الوطي او البناء على الطهارة وتمكينه ومتى اختارت التحيض وامتنعت من التمكين هل يحرم على الزوج وطؤها وجهان من استصحاب المنع وكون اختيارها التحيض كاختيار المضطربة عدد ايامها من كل شهر ومن ان تخييرها ليس طريقاً عقلياً او شرعياً لاثبات حيضيتها لما عرفت فيما سبق من ان امر الشارع بالتخيير ليس الا ترخيصاً للاعتناء بكل من الاحتمالين الذين دار امرها بينهما كحكم العقل بالتخيير عند تكافؤ الاحتمالين فيفهم من كونها مخيرة في عملها ومن جواز ان يطأها زوجها بعد اليوم الذي يجب عليها الاستظهار على ما يفهم من اخبار ان الشارع اهمل بالنسبة اليها استصحاب الحيض او استصحاب حرمة الوطي ونحوه فمقتضى الاصل اباحة وطئها وان جاز للزوجة منعه كما يجوز لها ترك الصلوة الواجبة ولا يقاس المفروض بايامها التي تختارها من كل شهر لان مرجع الشك في تلك المسئلة الى الشك في المكلف به فكان مقتضى الاصل فيها وجوب الاجتناب في مجموع اطراف الشبهة ولكن الشارع جعل لها في تعيين موضوع المكلف به فيكون اختيارها بمنزلة طريق تعبدي شرعي واما فيما نحن فيه فالشك فيه شك في اصل التكليف وبعد ان علم من اخبار الاستظهار عدم كون الاستصحاب وقاعدة الامكان مرجعاً وانه يجوز له وطؤها في الجملة ولم يثبت ان لاختيارها مدخلية في الجواز فالمرجع فيه البرائة وهذا وان لا يخلو عن قوة ولكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه والله العالم ولو شكت في حيضها لا يجب عليها الفحص وكذا لو شك الزوج كغيره من الشبهات الموضوعية لكن لو اخبرته بذلك يجب تصديقها بلا اشكال ولا خلاف فيه ظاهراً كما في الحدائق وغيره ما لم تكن متهمة ويدل عليه مضافاً الى الاجماع ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن الباقر عليه السلام العدة والحيض الى النساء وما رواه الكليني في الحسن عن زرارة عن الباقر ع قال العدة والحيض الى النساء اذا ادعت صدقت وربما يستدل له بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن اذ لولا وجوب القبول للغي الاظهار ولم يحرم الكتمان ويمكن الخدشة فيه بامكان ان يكون الوجه فيه حصول الوثوق من قولها غالباً فلا يجب ان يكون قولها حجة تعبدية هذا مع انه يكفي وجهاً لحرمة الكتمان نفوذ قولها في حقها بالنسبة الى ما يترتب

على الكتمان من مصلحتها التي تكتمه لاجلها وان لم يجب على الزوج تصديقها ومما اشرنا اليه من حصول الوثوق غالباً من قولها ظهر لك مكان الخدشة فيما يقال من ان الحيض مما لا يعرف الا من قبلها وقد علق الشارع عليه احكاماً كثيرة فوجب ان يكون قولها حجة فيه فتأمل هذا اذا لم تكن متهمة واما اذا كانت متهمة ففي وجوب تصديقها وعدمه وجهان بل قولان من اطلاق الادلة المتقدمة ومن ان عمدتها الاجماع والروايات اما الاجماع فلا يعم مورد الخلاف واما الروايات فمنصرفة عن مثل الفرض لان كون المرأة متهمة في دعويها الحيض فرض نادر ويؤيده بل يدل عليه رواية اسماعيل بن ابي زياد عن جعفر ع عن ابيه ع ان امير المؤمنين عليه السلام قال في امرأة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلث حيض فقال كلفوا نسوة من بطانتها ان حيضها كان فيما مضى على ما ادعت فان شهدن صدقت والا فهي كاذبة ورواه الصدوق مرسلاً الا انه قال يسئل نسوة من بطانتها ونوقش في دلالتها على المطلوب باخصيتها من المدعى لاختصاص موردها بما اذا ادعت امراً بعيداً خلاف عادات النساء **اقول** الظاهر ان المراد بالمتهمة في المقام هي المرأة التي يبعد دعويها العادات والامارات الخارجية بحيث يكون الزوج منها بمقتضى العادات والامارات في شك وارتياب فيظن انها كاذبة كما في مورد الرواية ويشعر بارادتهم هذا التفسير لا قيل انها هي المرأة المعروفة بتضييع حق الزوج استدلالهم لعدم قبول قولها بالرواية وتصريح بعضهم باشتراط قبول قولها بما اذا لم يظن الزوج كذبها قال في الحدائق واما لو ظن الزوج كذبها قيل لا يجب القبول واليه مال الشهيد الثاني وقيل يجب فهو اختيار العلامة في النهاية والشهيد في الذكرى انتهى والظاهر ان مراد المشترطين بعدم الظن بكذبها ليس مطلق الظن الحاصل للزوج ولو من دون مستند بان كان سيئ الظن بل الظن الحاصل من الامارات الموجبة للارتياب وعلى هذا فالانصاف امكان الاستشهاد له بالرواية كما انه لا ينبغي الاستشكال في قصور الادلة المتقدمة عن اثبات وجوب تصديقها في مثل الفرض والاحتياط مما لا ينبغي تركه والله العالم ويجوز له اي لزوجها الاستمتاع بما عدا القبل اما الاستمتاع بما فوق السرة وتحت الركبة فمما لا خلاف فيه بل في الجواهر اجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً غاية الاستفاضة كالسنة فما في خبر عبد الرحمن عن الصادق ع عن الرجل ما يحل له من الطامث قال لا شئ له حتى تطهر يجب تأويله او طرحه واما الاستمتاع فيما بينهما حتى الوطي في الدبر فيجوز ايضاً على الاظهر الاشهر بل في الجواهر دعوى الشهرة عليه شهرة كادت تكون اجماعاً بل عن ظاهر بعض دعوى نص الاجماع عليه ويدل عليه جملة من الاخبار المعتبرة المستفيضة ففي رواية عبد الملك بن عمرو قال سئلت اباعبدالله عليه السلام ما لصاحب المرأة الحائض منها قال كل شئ ما عدا القبل منها بعينه ورواية اخرى لعبد الملك بن عمرو قال سئلت اباعبدالله ع ما يحل للرجل من المرأة وهي حائض قال كل شئ غير الفرج قال ثم قال انما المرأة لعبة الرجل والمراد من الفرج خصوص القبل بقرينة الروايات المتقدمة وغيرها مما سيأتي مضافاً الى انه هو المتبادر من اطلاقه وموثقة عبدالله بن بكير عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال اذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم وصحيحة عمر بن يزيد قال قلت للصادق ع ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقب ورواية معوية بن عمار عن الصادق ع قال قلت له ما يحل لزوجها من الحائض منها قال ما دون الفرج ورواية عبدالله بن سنان قال قلت للصادق ع ما يحل للرجل من امرأته وهي حائض قال ما دون الفرج وموثقة هشام بن سالم عن الصادق في الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حائض قال لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع الى غير ذلك من الروايات التي كادت تكون صريحة في المدعى لكن لا يخفى عليك ان استفادة جواز الوطي في الدبر حال الحيض من هذه الروايات مبنية على القول بجوازه حال النقاء كما هو الاشهر بل المشهور عند الخاصة نصاً وفتوى عكس العامة واما لو لم يثبت ذلك بالنسبة الى حال النقاء فربما يتأمل في نهوض هذه الاخبار لاثباته لورودها في مقام بيان حكم آخر اعني عدم ممانعة الحيض الا من الوطي في القبل دون سائر الاستمتاعات فيكون اطلاقها منزلاً على بيان ان له حال الحيض جميع ما كان له حال الطهر ما عدا الوطي في القبل لكن المتأمل في الروايات يراها كالصريحة في ارادة الوطي في الدبر وان لم يكن اطلاقها مسوقاً لبيان اصل الاستمتاعات الجايزة فان هذا الفرد اظهر افراد الاستمتاع بحيث لا يرتاب السامع في ارادته من قوله في جواب من سئله عما لصاحب المرأة الحائض كل شئ منها ما عدا القبل منها بعينه وكذا من قوله فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم بل لا شبهة في ظهور تخصيص القبل وموضع الدم بالذكر في اختصاص الحكم به دون الدبر الذي هو عدل القبل في هذه الفائدة هذا كله بعد الاغماض عما يدل على جوازه في حد ذاته والا فيأتي انشاء الله في محله انه لا مجال للتشكيك فيه فعلى هذا لا ينبغي الاشكال في ان له الاستمتاع حال الحيض بما عدا القبل مطلقاً خلافاً لما نقل عن المرتضى في شرح الرسالة من تحريم الوطي في الدبر بل مطلق الاستمتاع بما بين السرة والركبة واستدل له بالنهي عن القرب في الكتاب العزيز والامر باعتزالهن في المحيض بناء على ان المراد منه وقت الحيض لا موضع الدم فيقتصر في تخصيص الآيتين بما انعقد عليه الاجماع واستفيد من النصوص الآتية التي استدل بها ايضاً لمذهبه فيهما موثقة ابي بصير قال سئل ابو عبدالله ع عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج ساقها وله ما فوق الازار وصحيحة الحلبي انه سئل اباعبدالله ع عن الحائض وما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين تخرج سرتها ثم له

ما فوق الازار ورواية حجاج بن الخشاب عن ابي عبد الله ع عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها منها قال تلبس درعاً ثم تضطجع معه
وفيه ان المراد من القرب المنهي عنه ليس معناه الحقيقي والا يستلزم التخصيص المستهجن وانما المراد المقاربة المعهودة المتعارفة وهي الجماع
في الفرج ويدل عليه مضافاً الى انه هو المتبادر منه بعد العلم بعدم ارادة معناه الحقيقي ما عن تفسير العياشي عن عيسى بن عبد الله قال
قال ابو عبد الله ع المرأة تحيض يحرم على زوجها ان يأتيها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فيستقيم للرجل ان يأتي امرأته وهي حائض
فيما دون الفرج واما الاخبار المزبورة فهي محمولة على الكراهة ونفي الحلية بمعناها الاخص بقرينة الاخبار المستفيضة المتقدمة
المصرحة بالجواز هذا مع مخالفتها للمشهور وموافقتها لكثير من العامة كما عن الشيخ التصريح بذلك وربما نوقش في دلالتها على
المنع بانه لا يفهم منها الا حل الاستمتاع بما فوق الازار واما المنع مما دونه فلا اذ لا اعتداد بمفهوم اللقب وفيه ان ظاهر السؤال
هو الاستفهام عن جميع ما يحل له والجواب مسوق لبيان التحديد فلا ينبغي التأمل في ظهوره في المنع لكن يتعين حمل المنع المفهوم
منه على الكراهة بقرينة سائر الاخبار والله العالم فان وطئ الزوج زوجته الحائض في القبل عامداً بان كان عالماً بالحكم والموضوع
وجب عليه خاصة دونها وان كانت مطاوعة الكفارة على قول مشهور بين القدماء على ما نسب اليهم بل عن الانتصار والخلاف و
الغنية دعوى الاجماع عليه واستدل له باخبار كثيرة منها رواية داود بن فرقد عن الصادق ع في كفارة الطمث يتصدق اذا كان في اوله
بدينار وفي وسطه بنصف دينار وفي آخره بربع دينار قلت وان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا
يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة ونحوها الرضوي وعن المقنع انه قال وروي من جامعها في اول الحيض
فعليه ان يتصدق بدينار وان كان في نصفه فنصف دينار وان كان في آخره فربع دينار وعن محمد بن مسلم قال سألنا الباقر ع عن الرجل
اتى المرأة وهي حائض قال يجب عليه في استقبال الحيض دينار وفي وسطه نصف دينار وعن محمد بن مسلم ايضاً في الصحيح قال سألته عمن اتى
امرأته وهي طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله تعالى وعن ابي بصير في الموثق عن ابي عبد الله ع قال من اتى حائضاً فعليه نصف دينار
ومنها حسنة الحلبي عن الصادق ع في الرجل يقع على امرأته وهي حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه فقد حمل الاصحاب اطلاق ما بعد
الرواية الاولى على ما تضمنته الرواية الاولى من التفصيل في افراد الكفارة والخدشة فيها بقصور السند مما لا ينبغي الالتفات اليها بعد
استفاضتها واشتهار العمل بمضمونها واعتضادها بالاجماعات المنقولة فلا يعارضها بعض الاخبار المنافية لها مثل رواية عبد الملك بن عمرو
قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اتى جاريته وهي طامث قال يستغفر الله ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار
فقال ابو عبد الله ع فليتصدق على عشرة مساكين ورواية الاخرى عن رجل واقع امرأته وهي حائض فقال ان كان واقعها في استقبال الدم
فيستغفر الله ويتصدق على سبعة نفر من المؤمنين بقدر قوت كل رجل منهم ليومه ولا يعد وان كان واقعها في ادبار الدم آخر ايامها قبل
الغسل فلا شيء عليه وعن علي بن ابرهيم في تفسيره قال قال الصادق ع من اتى امرأته في الفرج في اول حيضها فعليه ان يتصدق بدينار وعليه
ربع حد الزاني خمسة وعشرون جلدة وان اتاها في آخر ايام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار ويضرب اثنتي عشرة جلدة ونصفاً هذا ولكن الانصاف
عدم امكان حمل الاخبار المطلقة الواردة في مقام البيان على ما تضمنته الرواية الاولى لامكان دعوى القطع بعدم ارادة وجوب التصدق
على مسكين واحد من الحسنة لخصوص من لم يكن عنده ما يكفر ولا من الموثقة التصدق بنصف دينار لخصوص من وطئها في وسط الحيض
ولا من الصحيحة خصوص من وطئها في اول الحيض اذ كيف يعقل ان يكون الواجب على الواطئ مراعاة هذا التفصيل ومع ذلك يأمره الامام
عند الاستفهام عن حكمه بان يتصدق على مسكين بقدر شبعه وقد تقدم غير مرة ان ارتكاب هذا النحو من التقييد في الروايات من ابعد
التصرفات فيتعين اما الاخذ بالرواية الاولى وما هو بمضمونها وطرح ما عداها بدعوى قصورها عن المكافئة بعد عمل الاصحاب بالرواية
واعراضهم عما عداها او القول باستحباب التصدق وتنزيل اختلاف الاخبار على اختلاف مراتب الاستحباب ولا ريب ان حملها على الاستحباب
اهون من طرح هذه الاخبار الكثيرة التي يمكن دعوى العلم الاجمالي بصدور اغلبها خصوصاً مع معارضتها للمستفيضة المصرحة بعدم
الوجوب منها صحيحة عيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله ان يقربها
قلت فان فعل اعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئاً يستغفر الله وموثقة زرارة عن احدهما قال سألته عن الحائض يأتيها زوجها قال ليس
عليه شيء يستغفر الله ولا يعود وخبر ليث المرادي قال سألت الصادق ع عن وقوع الرجل على امرأته وهي طامث خطاء قال ليس عليه شيء وقد
عصى ربه قال شيخنا المرتضى ره والظاهر من الخطاء بقرينة المعصية الخطاء في الفعل ومنه الخطيئة او الخطاء في الحكم مع التقصير في السؤال
دون الخطاء في الموضوع انتهى وحيث انك عرفت تعذر الاخذ بظاهر الرواية الاولى وطرح جميع ما عداها فالمتعين اما حمل الامر بالتصدق
في الاخبار على الاستحباب كما يؤيده بل يدل عليه اختلاف الاخبار اختلافاً لا يمكن الجمع بينها الا بذلك كما تقدم نظيره في اخبار البئر

ويشهد

ويشهد له الخبر المروي عن الدعائم من اتى حائضاً فقد اتى ما لا يحل له وليستغفر الله ويتوب من خطيئته وان تصدق مع ذلك فقد احسن
فانه وان ضعف سنده الا انه يصلح مؤيداً لذلك او الالتزام بصدورها تقية كما يشهد به رواية عبد الملك الدالة على ان القول بالتصدق
بدينار ونصف دينار كان معروفاً بين العامة كما انه يشهد بذلك ايضاً تعبير الامام ع في صحيحة عيص بقوله لا اعلم فيه شيئاً فان هذا
التعبير يشير بان القول بان عليه شيئاً كان معروفاً بين فقهائهم ولم يستطع الامام ع انكاره بطريق الجزم فقال لا اعلم اه وبهذا ظهر لك قوة
ما قيل قديماً وحديثاً بل في الحدائق انه هو المشهور بين المتأخرين من انه لا يجب عليه الكفارة ولكنها مستحبة للامر بها في المستفيضة المتقدمة
واحتمال حملها على التقية مما لا ينبغي الاعتناء به الا عند تعذر الجمع عرفاً وليس لاخبار الوجوب قوة ظهور في ذلك حتى يمتنع عرفاً تأويلها
وحملها على الاستحباب جمعاً بينها وبين الاخبار المصرحة بعدم الوجوب خصوصاً مع ما عرفت من وجود الشاهد للجمع هذا كله مع ان
احتمال صدور هذه الاخبار الكثيرة تقية مما يبعده كون المسئلة على ما نقل منهم خلافية بينهم فيبعد في مثلها الحكم بالوجوب او
بعدم الوجوب تقية نعم لا يبعد التعبير بلا اعلم ونحوه مما يكون ظاهره الافتاء عن رأي واجتهاد والله العالم وهل يختص الحكم بوطي امرأته
ام يعم الاجنبية وجهان من اطلاق بعض الاخبار ومن امكان دعوى انصراف المطلقات الى الوطي المباح ذاتاً الذي عرضه الحرمة لاجل
الحيض هذا مع ما ربما يخدش في المطلقات بقصور السند وعدم الجابر وكيف كان فلا تأمل في شمولها بل صراحة بعضها كرواية عبد الملك
لوطي امته بل قد يدعى عدم دلالة الروايات الا عليه وفيه نظر لكن المعروف بين الاصحاب على ما في الجواهر انه يتصدق في وطي جاريته بثلثة
امداد قال المشهور هنا ايضاً وجوبه بل في الانتصار الاجماع عليه وفي السرائر نفي الخلاف فيه وهو مع التأييد بالمنقول عن الفقه الرضوي
الحجة على ذلك انتهى وانت خبير بان مثل هذه الحجج لا تصلح حجة الا لاثبات الاستحباب مسامحة فيشكل الالتفات اليها بناء على وجوب
الكفارة في رفع اليد عما يقتضيه اطلاق الادلة واما على المختار من استحبابها فلا مانع من الالتزام بمفاد الجميع والله العالم ثم
ان الظاهر عدم الفرق بين الزوجة الدائمة والمنقطعة والحرة والامة كما صرح به غير واحد لعموم الادلة وصدق المرأة في الجميع وهل
يختص الحكم بالعامد العالم بالحكم والموضوع ام يعم مطلقاً او بالنسبة الى جاهل الحكم دون موضوعه لا ينبغي الاشكال في عدم الشمول لجاهل
الموضوع بشهادة تسمية التصدق كفارة في بعض الاخبار والامر بالاستغفار في اغلبها بارادة من عدا جاهل الموضوع الذي لا
يكون عمله معصية واما جاهل الحكم فربما يدعى انصراف الاخبار عنه وفيه تأمل ولا يخفى عليك انا وان رجحنا القول بعدم الوجوب بالنظر
الى ما يقتضيه الجمع بين الاخبار ولكن التخطي عن القول الاول المشهور بين قدماء اصحابنا المطلعين على غث الاخبار وسمينها مع كون الالتزام
بمؤداه من دون تدين وتشريع احوط في غاية الجرأة فلا ينبغي ترك الاحتياط بما يعتهم وقد عرفت فيما سبق ان المعتمد لديهم هو التفصيل المستفاد
من رواية داود بن فرقد وهو ان الكفارة في اوله دينار وفي وسطه نصف دينار وفي آخره ربع دينار لكن نص في الجواهر على اختصاص هذا
التفصيل بغير وطي الرجل جاريته واما فيه فكفارته ثلثة امداد كما تقدم الاشارة اليه والمراد بالدينار على ما في المدارك وغيره المثقال من الذهب
الخالص المضروب وذكروا ان قيمته عشرة دراهم جياد والمراد من المثقال هو المثقال الشرعي على ما نصوا عليه وهل يتعين التصدق بعين الدينار
كما حكي عن جملة من الاصحاب ام يجزي قيمته كما صرح به بعض وجهان اوجههما الثاني فان المتبادر من الامر باعطاء الاثمان عرفاً ليس الا
ارادة مقداره من حيث المالية كما يؤيد ذلك الامر باعطاء نصف دينار او ربعه فان توهم ارادة تسليط المسكين على نصفه او ربعه المشاع بمعزل
عما يفهم عرفاً كما لا يخفى ومصرف هذه الكفارة مصرف غيرها من الكفارات وهو مستحق الزكوة كما عن صريح جملة من الاصحاب وظاهر غيرهم
ولا يعتبر التعدد كما صرح به جماعة تبعاً للروض فيما حكي عنهم لاطلاق النص ويحتمل ان يكون المراد من قوله ع في رواية عبد الملك فليتصدق
على عشرة مساكين التصدق بالدينار او نصف الدينار الذي كان الناس يزعمون انه يجب عليه وعلى هذا يرتفع التنافي بين هذه الرواية
وبين الاخبار الآمرة بالتصدق بدينار او نصفه ولكن الرواية لا تصلح مستندة للحكم خصوصاً على تقدير القول بالوجوب لعدم تعين
ارادة هذا المعنى منها مع انه لم يقل احد بمضمونها ثم ان المتبادر من النصوص والفتاوى كما عن تصريح جل الاصحاب ان لكل حيض
اول ووسط وآخر بالنسبة الى ايامها فالاول لذات الثلثة يوم واحد ولذات الاربعة يوم وثلث وهكذا وعن المراسم ان الوسط ما بين
الخمسة الى السبعة وعن الراوندي انه اعتبر الاطراف الثلاثة بالنسبة الى العشرة التي هي اكثر ايام الحيض ولا يبعد ان يكون مرجع الاول ايضاً
الى ملاحظتها بالنسبة الى العشرة بنحو من المسامحة وعلى التقديرين فقد يخلو بعض العادات من الوسط والآخر ولا يخفى ما فيهما من الضعف
ولو تكرر منه الوطي بحيث يعد في العرف وطئان او ازيد ففيه اقوال قيل ان كان العدد المتكرر في وقت لا يختلف الكفارة بان وقع مجموعها وطئين
في اول الحيض او وسطه او آخره لم تتكرر الكفارة بشرط عدم تخلل التكفير كما في المدارك وغيره وقيل بل تتكرر مطلقاً كما عن جملة من الاصحاب
وعن السرائر انه لا تتكرر مطلقاً وربما استظهر من اطلاقه عدم الفرق بين ما اذا تخلل التكفير او لم يتخلل لكن التزامه بذلك في صورة التخلل في

غاية

غاية البعد اذ لا ينبغى التامل فى كون الوطى المسبوق بالتكفير كالمبتدأ فى استفادة سببيته للكفارة من عمومات الادلة وعن نكاح المبسوط القول بعدم التكرر مطلقا مع تنصيصه على اختصاص الحكم بما اذا لم يتخلل التكفير حجة القائلين بالتكرر مط ظهور الادلة فى كون وطى الحائض مط سببا للكفارة ومقتضى اطلاق سببيته تكرر المسبب بتكرره فانه اذا وجد ثانيا فاما ان يكون مؤثرا لا او الثانى خلاف ظاهر الدليل وعلى الاول فاما ان يكون اثره عين ما وجب بالسبب الاول وهو محال او ايجاب جزاء مستقل وهو المطلوب وقد تقدم تحقيقه وتوضيحه فى مبحث تداخل الاغسال فى باب الوضوء بما لا مزيد عليه واتضح لك فيما تقدم انه بعد تسليم ظهور الدليل فى اطلاق سببيته الشرط للجزاء بجميع وجوداته لا محيص عن الالتزام بتعدد الاثر وتكرره اذا وجدت الطبيعة فى ضمن افراد متعاقبة فللقائلين بعدم التكرر ليس لا منع الظهور اما بدعوى انه ليس للادلة اطلاق من هذه الجهة وانما المستفاد منها عموم سببيته اتيان الحائض من كل احد للكفارة فى الجملة واما سببيته الاتيان مطلقا للكفارة فلا فانه لا يفهم من قوله من اتى حائضا فعليه نصف دينار الا عموم الحكم بالنسبة الى افراد الموصول وهى اشخاص المكلفين لا احوال الصلة اعنى افراد الاتيان فمن الجائز ان يكون سببيته مشروطة بعدم مسبوقيته باتيان آخر فعند الشك فى ذلك يرجع الى اصالة البراءة وهذه الدعوى تصلح مستندة للقول بعدم التكرر مط وان تخلل التكفير كما عن ظاهر السرائر لكنها بينة الضعف فانه كما ان للموصول عموما كذا للصلة اطلاق اذا كانت القضية واردة فى مقام البيان الا ترى انه لو اتى حائضا اخرى او اتى هذه المرءة فى حيض آخر يفهم حكمه من هذا الدليل بلا شبهة بل لا ينبغى التشكيك فى فهم العرف من هذا الخطاب وكذا من غيره من الادلة المتقدمة حكم ما لو اتيها مكررا مع تخلل التكفير وليس المنشأ لهذه الاستفادة الا فهم الاطلاق من الدليل مع انه هو الذى يقتضيه دليل الحكمة كسائر المطلقات واما بدعوى ان تعليق الجزاء على طبيعة الشرط لا يقتضى الا سببيته ماهية الشرط من حيث هى بلحاظ تحققها فى الخارج مط للجزاء من دون ان يكون لافرادها من حيث خصوصياتها التشخصية مدخلية فى الحكم ومن المعلوم ان الطبيعة من حيث هى لا تقبل التكرر وانما المتكرر افرادها التى لا مدخلية لخصوصياتها فى ثبوت الجزاء فيكون تحقق الطبيعة فى ضمن الفرد الثانى من الافراد المتعاقبة بمنزلة تحققها فى ضمن الفرد الاول بعد حصول المسبب فكما انه لا اثر لتحقق الطبيعة فى ضمن الفرد الاول بعد حصول المسبب عند استدامته الى الزمان الثانى كذا لا اثر لتحققها فى ضمن الفرد الثانى بعد كونه مسبوقا بتحققها فى ضمن الفرد الاول نظير سببيته الحدث للوضوء حيث يجب الوضوء عند تحقق مسماه ولا اثر لاستمراره بعد حصول المسبب ولا لتجدده ثانيا وليس هذا تقييدا لاطلاق ما دل على سببيته صرف الطبيعة بلحاظ تحققها الخارجى للوضوء حتى ينفيه اصالة الاطلاق وقد اشرنا الى انه اذا لم يكن للخصوصيات التشخصية مدخلية فى ثبوت الجزاء ليس تحقق الطبيعة فى ضمن الفرد الثانى الا كتحققها فى ضمن الفرد الاول بعد حصول المسبب وصدق وطيه اوازيد عند تخلل الفصل المعتد به عرفا دون ما اذا لم يفصل تما يصلح فارقا اذا كان الحكم معلقا على وجودات الطبيعة وتشخصاتها اى افرادها دون ما اذا كان الحكم معلقا على الطبيعة بلحاظ تحققها الخارجى وبينهما فرق بين فعلى الاول لا يتنجز الامر بالجزاء الا بعد ان يتفرد الفرد بالفردية عرفا بان فرغ منه او طال مدته فيكون مجموع اجزائه مؤثرة فى ايجاب الجزاء وعلى الثانى يتنجز التكليف بعد حصول المسمى ولا مدخلية لما زاد عنه فى التاثير لكن لا يصح منه الجزاء ما دام الاشتغال بالفعل لا لعدم الامر كما فى الاول بل لبقاء علة الوجوب وان لم يكن الاثر مستندا اليه بالفعل مثلا لو قلنا بان مباشرة ماء البئر لبدن الجنب سبب لوجوب نزح اربعين فلو وقع الجنب فى البئر يتحقق الوجوب لكن النزح لا يجدى ما دام الجنب فى البئر فما دام وان لم يكن علة فعلية للنزح لكنه مانع من تاثير النزح فى سقوط التكليف كما هو ظاهر نعم يتم النقض على الدليل المذكور فان اتصال ماء البئر ببدن الجنب فى الآن الثانى ليس الا كحدوثه ثانيا فى سببيته للنزح فلو كان عدم تاثيره ثانيا فى الفرض الثانى فى ايجاب جزاء مستقل منافيا لظاهر الدليل الدال على سببيته طبيعة الشرط للجزاء لكان فى الفرض الاول من حيث تحقق الطبيعة فى الآن الثانى ايضا كذلك وحله ما عرفته من ان الطبيعة من حيث هى تصدق على القليل والكثير والواحد والمتعدد ومقتضى كونها مؤثرة من حيث هى اسناد الاثر اليها باعتبار اول انات تحققها وكون ما عداه من وجوداتها اسبابا شأنية من دون فرق بين كون سائر الوجودات متصلة بوجودها الاول بحيث يعد مجموع وجوداتها فردا واحدا مستمرا بنظر العرف او مفصولة عنه بحيث يتعدد بسببها الافراد نعم لو كان الجزاء مرتبا على وجودات الطبيعة اى افرادها لكان مقتضى القاعدة تكرر الجزاء بتعدد الفرد من دون فرق بين ما لو وجدت الافراد دفعة او تدريجا والانصاف ان هذا الكلام قوى جدا واليه يؤول كلام الحلى ونظرائه ممن انكر التكرر متمسكا بتعليق الجزاء على طبيعة الشرط وهى امر لا تتكرر وان تكررت اشخاصها لكن يتوجه على الحلى ان مقتضاه الالتزام بما قواه فى المدارك من التفصيل بين ما لو وقع التكرار فى وقت لا يختلف فيه الكفارة بشرط عدم تخلل التكفير وبين غيره ضرورة انه على تقدير اختلاف الوقت يختلف الشرط فلا يتمشى هذا الدليل كما انه عند تخلل التكفير يجب الكفارة ثانيا عند حصول سببه الذى هو عبارة عن حصول المسمى نظيرا سباب الوضوء ولا يبعد ان يكون مراد الحلى ايضا انكار التكرر

فى خصوص الفرض لا مطلقا وان اطلق قوله لان تخصيص المدعى بما يقتضيه دليله اولى من نسبة الغفلة البينة اليه خصوصا بالنظر الى ما تقدمت حكايته عنه فى مبحث التداخل من اختياره التفصيل بين ما لو اتحدت الاسباب المتعددة او اختلفت فالتزم بالتداخل فى الاول دون الثانى وقد ظهر مما حققناه ان القول الاول اى القول بعدم تكررها بتكرر الوطى فى وقت لا يختلف فيه الكفارة كما قواه المصنف بشرط عدم تخلل التكفير لا يخلو من وجه وان كان للنظر فى دعوى ظهور الشرطية عرفا فى المقام فى تعلق الحكم على الطبيعة المطلقة بلحاظ تحققها الخارجى لا بلحاظ ما يتحقق منها فى الخارج لغى وجوداتها مجال وعلى تقدير الشك فالمرجع البراءة عن التكليف الزائد المشكوك واما مع تخلل التكفير فالتكرار اقوى وان اختلف تكررت مطلقا على الاظهر كما يظهر وجهه مما مر ثم ان فى المقام فروعا كثيرة لا يهمنا الاهتمام فى تنقيحها بعد البناء على استحباب الكفارة والله العالم بحقايق احكامه **السادس** لا يصح طلاقها اذا كانت مدخولا بها وزوجها حاضر معها بلا خلاف فيه عندنا كما فى الجواهر وغيره قال فى المدارك هذا مذهب علمائنا اجمع قال فى المعتبر وقد اجمع فقهاء الاسلام على تحريمه وانما اختلفوا فى وقوعه فعندنا لا يقع وقال الشافعى وابو حنيفة واحمد ومالك يقع واخبارنا ناطقة بتحريمه وبطلانه والحكم مختص بالحاضر وفى حكمه الغائب الذى يمكنه استعلام حالها او لم تبلغ غيبته الحد المسوغ للجواز انتهى وتفصيل الكلام موكول الى محله **السابع** اذا طهرت وجب عليها الغسل للغايات الواجبة المشروطة بالطهور اذ لا يحصل الطهارة التى هى شرط للصلوة الا به اجماعا ونصا فيجب مقدمة لها ولا يجب لنفسه للاصل بل عن الروض وغيره دعوى الاجماع عليه لكن فى المدارك قوى وجوبه لذاته قال بعد ان حكى عن بعض المحققين انه قال ظاهر ان وجوب الغسل عليها مشروط بوجوب الغاية فانه لا خلاف فى ان غير غسل الجنابة لا يجب لنفسه واطلاق المصنف الوجوب اعتمادا على ظهور المراد والقول ان مقتضى عبارة الشهيد ره فى الذكرى تحقق الخلاف فى ذلك كما بيناه فيما سبق ويظهر من العلامة ره فى المنتهى التوقف فى ذلك حيث قال فى هذه المسئلة بعد ان ذكر ان وجوب الغسل عليها مشروط بوجوب الغاية وان كان للنظر فيه مجال اذ الامر فيه مطلق بالوجوب وقوته ظاهرة انتهى والاظهر خلافه فى غسل الجنابة مع وقوع الخلاف فيه فضلا عن المقام الذى لم يتحقق وجود قائل به لان المتبادر من الامر بالغسل من الاحداث المانعة من الصلوة وغيرها من العبادات المشروطة بالطهور كالامر بغسل الثوب والبدن الملاقى للنجس واراقة الانائين المشتبهين ونحوها من الاوامر المتعلقة بشرائط العبادات واجزائها ليس الا الوجوب الغيرى لان معهودية وجوبها الشرطى قرينة مرشدة اليه هذا مع ان وجوب الغسل مقدمة للصلوة ونحوها من الواجبات المشروطة بالطهور معلوم وارادة تكليف آخر من الاوامر المطلقة غير هذا التكليف المقدمى غير معلوم فالاصل ينفيه وحيث ان وجوبه الغيرى معلوم لا مسرح للتشبث باصالة الاطلاق التى مرجعها الى قبح ارادة التكليف الغيرى والسكوت عن ذكر الغير وانما ينصرف الامر المطلق الى الطلب النفسى فيما اذا كان ترك التقييد والتعرض لكونه غيريا منافيا للغرض الباعث على الامر وبعد مساعدة دليل منفصل على وجوبه الغيرى لا قبح فى ترك التقييد والاعتماد على القرينة المنفصلة كجميع الاوامر المطلقة المتعلقة بغسل الثوب والبدن وتطهير الاناء ونحوها مما لا يحصى وكيفيته اى غسل الحيض من حيث الشرائط والاجزاء وجواز كونه ترتيبا وارتماسا مثل غسل الجنابة بلا خلاف فيه ظاهرا كما يدل عليه ما رواه عبد الله بن على الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلم قال غسل الجنابة والحيض واحد وخبر ابى بصير عنه ع قال سئلته عن الحائض اعليها غسل مثل غسل الجنب قال نعم وروايته محمد بن على الحلبى عن ابى عبد الله ع قال غسل الجنابة والحيض واحد قال وسئلته عن الحائض عليها غسل مثل غسل الجنب قال نعم هذا كله مضافا الى انصراف الامر بغسل الحيض كغيره من الاغسال الواجبة والمسنونة الى ارادة الكيفية المعهودة التى بينها الشارع فى غسل الجنابة التى تعم بها البلوى فلو كان مراده من غسل الحيض وكذا سائر الاغسال كيفية اخرى لوجب عليه بيانها الا ترى انه لو امر بصلوة ركعتين تطوعا لا يفهم الا ارادة ايجادها على النحو المعهود فى الفريضة الا ان يصرح فيها بكيفية خاصة لكن اثره ليس مثل اثر غسل الجنابة فانه لا يستباح به بمجرده الصلوة ونحوها بل لا بد معه من الوضوء على الاشهر بل المشهور بل عن الصدوق فى الامالى الاقرار بان فى كل غسل وضوء من دين الامامية وحكى عن ابن الجنيد والسيد وجماعة من متاخرى المتاخرين كالاردبيلى واصحاب المدارك والذخيرة والمفاتيح والحدائق كفاية كل غسل عن الوضوء واستدل للمشهور مضافا الى العمومات الدالة على سببيته البول والغائط والنوم وغيرها من النواقض التى يمنع تخلفها عن الحائض عادة لوجوب الوضوء بمرسلة ابن ابى عمير التى هى كالصحيحة عن رجل عن الصادق ع قال كل غسل قبله الوضوء الا غسل الجنابة ورواه الشيخ بطريق صحيح اليه ايضا عن حماد بن عثمان او غيره عن الصادق ع قال فى كل غسل وضوء الا الجنابة وعن ظاهر المختلف انهما روايتان واستدل لهم ايضا بخبر على بن يقطين عن ابى الحسن الاول ع قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل مع تتميمه بعدم القول بالفصل ويؤيده المروى عن عوالى اللئالى عن النبى ص كل غسل لا بد فيه من الوضوء الا الجنابة وما عن الفقه الرضوى والوضوء فى كل غسل ما خلا غسل الجنابة لان غسل الجنابة فريضة يجزيه عن الفرض الثانى ولا يجزيه سائر الاغسال عن الوضوء لان الغسل سنة

الوضوء فريضتان يجزئ ... عن فرض وغسل الجنابة والوضوء فريضتان فاذا جمعا فاكبرهما يجزى عن اصغرهما فاذا اغتسلت
غير الجنابة بدئ بالوضوء ثم اغتسل ولا يجزيك الغسل عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة وفي الحدائق
بعد نقل الرضوي قال وبهذه العبارة بعينها عبر الصدوق في الهداية من غير استناد الى الرواية وهو قرينة ظاهرة في الاعتماد على الكتاب
المذكور والافتاء بعبارته كما جرى عليه ابوه قبله في رسالته اليه اقول وهذا التعليل بنفسه مما يورث قوة الظن بكونه من مضامين
الاخبار اذ من المستبعد وقوع هذا النحو من التعليل والتعبير من غير المعصوم والمناقشة في سند المرسلتين وكذا اخبار ابن يقطين بعد كونها مرسلتين
... معتمد عند الاصحاب مما لا ينبغي الاعتناء بها لكن قد يتامل في دلالتها على المدعى لما قيل من عدم دلالة المرسلة
... الا على مشروعية الوضوء مع سائر الاغسال وهي اعم من الوجوب فان المقرر في محله كون الجملة الخبرية
كالامر ظاهرها الوجوب بل قد يدعى اظهريتها من الامر لكونها اخبارا عن الواقع وظاهرها عدم الانفكاك واقرب مجازاته عدم جواز
التفكيك بل لان مقتضى هذا الظاهر بعد حمل مطلق الاخبار على مقيدها انما هو وجوب كون كل غسل مسبوقا بالوضوء وظاهره الوجوب المتعلق
... مع ... بمشهورية لا يمكن الالتزام به اذ لا يمكن ارتكاب التقييد في جميع الاوامر المطلقة الواردة في مقام البيان
بالاغسال الواجبة والمسنونة وكذا الاخبار الخاصة الدالة على ان غسل الميت او غسل الحائض مثل غسل الجنب مع خلو الاخبار المسوقة
... عن التعرض بل هذا ... مع ... للمشهود ومعارضته بالموثقة الآتية التي وقع فيها التصريح بانه ليس على الرجل
ولا على المرأة في شيء من الاغسال لا قبله ولا بعده وضوء التي هي نص في نفي وجوبه الشرطي حيث انه هو القدر المتيقن من مفادها فيجب اما
حمل الامر بالوضوء قبل الغسل على الاستحباب او الالتزام بكون الوضوء السابق كالمضمضة والاستنشاق من سنن الغسل او حمله على
الوجوب او الاستحباب النفسي من دون ان يكون للتقديم مدخلية في صحة الغسل ولا في صحة الوضوء وهذا مع بعده في حد ذاته مما لا يظن باحد ان
يلتزم به او الالتزام بكون التقديم شرطا في صحة الوضوء ورافعيته للحدث الاصغر وهذا اوضح بطلانا من سابقه او الالتزام بكون الاخبار
مسوقة لبيان ان ما عدا غسل الجنابة غير مجز عن الوضوء وانما امر بايجاده قبل الغسل لكونه افضل فردي الواجب المخير وهذا المعنى وان كان هو
ما عليه المشهور الا ان حمل الرواية عليه ليس باولى من حملها على المعنى الاول بل العكس اولى بالنظر الى ظاهر الرواية حيث ان مقتضاه كون الوضوء
السابق شرطا لصحة الغسل وعند تعذر هذا المعنى حمله على ارادة كونه شرطا لكماله اولى من سائر المحامل مع انه اوفق بما يقتضيه الجمع بينها وبين
اخبار الآتية هذا ولكن لمانع ان يمنع تقييد بعض الروايات ببعض ويدعى ان المنساق الى الذهن من قوله ع في المرسلة الثانية في كل غسل
لا الجنابة وكذا من رواية العوالي هو عدم الاجزاء بالغسل عن الوضوء المعهود للصلوة ولا مقتضي لتقييدها بالمرسلة الاولى لعدم التنافي لامكان
ثبوت كلا الحكمين في الواقع بان لم يكن ما عدا غسل الجنابة مجزيا عن الوضوء وكون الوضوء في حد ذاته مستحبا قبل الغسل او كونه افضل من تاخيره
وعلى هذا يتجه الاستدلال بالروايتين كما انه لو جوزنا الاعتماد على الرضوي ولو بملاحظة انجباره بعبارة الصدوق وفتوى غيره لكان بنفسه
حجة كافية لدلالته صراحة على عدم ارتفاع الحدث الاصغر بالغسل ووجوب اعادة الصلوة بدونه ولكن الاشكال في جواز الاعتماد عليه بل وكذا
في الاعتماد على النبوي المروي عن العوالي اذ لم يثبت اعتماد المشهور عليه حتى يكون جابرا لضعفه واما مرسلة ابن ابي عمير فيغلب على الظن اتحادها
مع مرسلته الاولى فالانصاف ان الاستدلال بهذه الاخبار لمذهب المشهور في غاية الاشكال فالعمدة لاثبات مذهبهم هي العمومات الدالة
على وجوب الوضوء عند عروض اسبابه وتتميمه فيما اذا لم يحدث منه شيء من هذه الاسباب بعدم القول بالفصل ان ثبت وفيه تامل كما سيأتي
تكلم فيه في غسل المس ثم ان الاستدلال بالعمومات كاستصحاب الحدث وقاعدة الشغل انما يتم على تقدير الخدشة في ادلة السيد
واتباعه وهي اخبار مستفيضة **منها** صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال الغسل يجزى عن الوضوء واى وضوء اطهر من الغسل وفي الصحيح
عن حكم بن حكيم قال سألت الصادق ع عن غسل الجنابة فقال افض على كفك اليمنى الى ان قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة
قبل الغسل فضحك فقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ فان المتبادر من الغسل في مثل المقام مهيته دون خصوص غسل الجنابة الذي وقع
السؤال عنه وعن سليمان بن خالد في الصحيح عن الباقر ع قال الوضوء بعد الغسل بدعة وعن عبد الله بن سليمان قال سمعت الصادق ع
يقول الوضوء بعد الغسل بدعة وعن محمد بن احمد بن يحيى مرسلا ان الوضوء بعد الغسل بدعة وبهذا الاسناد قال الوضوء قبل الغسل وبعده
بدعة ومكاتبة عبد الرحمن الهمداني الى ابي الحسن الثالث سألته عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة في غسل الجمعة وغيره
وموثقة الساباطي عن الصادق ع في الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه
قبل ولا بعد فقد اجزءه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزءها الغسل
ومرسل حماد بن عثمان عن الصادق ع في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه عن الوضوء فقال ع واى وضوء اطهر من الغسل وبعضها

الطلاق الاخبار الآمرة بالغسل الواردة في باب الاستحاضة والحيض والنفاس مع ورودها في مقام الحاجة والامر بالصلوة عقيب الغسل في
جملة منها فلو كان الوضوء واجبا لوجب الامر به في مثل هذه الموارد ويعضدها ايضا اخبار التداخل المشعرة باتحاد مهية الاغسال وما دل
على مماثلة غسل الحيض لغسل الجنابة واتحاده معه واجيب عنها الا ان الاخبار كلما كثرت وصحت وصرحت وكانت من الاصحاب بمرئى ومسمع
ومع ذلك قد اعرضوا عنها وافتوا بخلافها فهو اقوى للظن بعدم الاعتماد عليها والركون اليها وكيف مع نسبة الصدوق بين الامامية الى خلافها
انتهى وملخص الجواب ان اعراض الاصحاب عنها مع كثرتها وتظافرها يوهنها ويكشف عن خلل فيها اما من حيث الصدور او جهة الصدور
او من حيث الدلالة فيسقطها عن درجة الاعتبار هذا مع ان بعض هذه الروايات مما يدل صراحة على عدم شرعية الوضوء قبل الغسل
وبعده كمرفوعة احمد الآتية او ظهورا كصحيحة حكم بن حكيم المتضمنة لضحك الامام ع على قول الناس بتعين صدوره لو لم نقل بانصرافه في
حد ذاته الى غسل الجنابة بقرينة الاخبار المتقدمة المصرحة باختصاص هذا الحكم بغسل الجنابة وعدم كونه ... مع ... هذا مع ان ما
ذكر في تقريب الاستدلال بالصحيحتين من ارادة المهية من الغسل في قوله ع اى وضوء اطهر من الغسل في حد ذاته غير مستقيم لان مقتضى
كون مهية الغسل من حيث هي اطهر من الوضوء كون هذه المهية في حد ذاتها ولو لم تكن لشيء من غاياتها افضل فردي الواجب المخير مقدمة
للصلوة ونحوها وهذا مما لم يقل به احد فوجب ان يكون المراد اما مطلق الاغسال المعهودة الثابتة في الشريعة كما يزعمه المستدل او
خصوص غسل الجنابة ولا اولوية للاول بل الثاني مع كونه هو القدر المتيقن الذي يجب الاقتصار عليه في مثل الفرض هو الاولى لكون غسل
الجنابة اشيع الافراد واظهرها مع كونه بالخصوص موردا للصحيحة الثانية وتوهم ان المراد من الغسل مهيته لكن لا يكون الغسل غسلا
الا اذا كان صحيحا لان الالفاظ على ما هو التحقيق اسام للصحيحة ولا يكون الغسل صحيحا الا اذا كان مأمورا به لشيء من غاياته مدفوع
بان للمهية الصحيحة التي وضعت الالفاظ لها على القول به هي المهية التامة الاجزاء والشرائط المعتبرة في قوام المهية التي تعلق بها الامر وكونها
مأمورا بها من العوارض اللاحقة للمسمى فلا يعقل ان يتحقق به التسمية وبعد فرض ان هذه المهية تعلق بها الطلب في الجملة من حيث هي اشد
تأثيرا في حصول الطهارة وجب ان يكون ايجادها لتحصيل شرط الصلوة ونحوها اكمل من الوضوء وكفى بذلك دليلا على صحتها ومشروعيتها
وكونها مأمورا بها بالامر المقدمي لاجل الصلوة ونحوها لكنك عرفت انه مما لا يمكن الالتزام به فيكشف ذلك عن بطلان الفرض وعدم
ارادة الجنس من قوله ع اى وضوء اطهر من الغسل فليتأمل واما موثقة الساباطي فيحتمل قويا ارادة عدم توقف صحة الاغسال من حيث هي على
ان يتوضأ قبلها او بعدها فمعنى قوله ع قد اجزءها الغسل اغناءها عما نوته من رفع حدث الحيض وحصول الغرض المطلوب من سائر الاغسال لا
انه اغناها عن الوضوء من حيث ارتفاع الحدث الاصغر وهذا المعنى وان كان خلاف الظاهر لكن لا بد من حمل الرواية عليه بعد اعراض المشهور عن
ظاهرها ومخالفتها للاصول والقواعد الشرعية المعتضدة بالروايات المتقدمة التي وقع في بعضها التصريح بان كل غسل لا بد فيه من الوضوء الا
الجنابة وان ابيت عن هذا التوجيه فالمتعين طرح هذه الرواية ورد علمها الى اهله كغيرها من الروايات المتقدمة التي يتعذر ارتكاب التاويل
فيها بعد ان اعرض الاصحاب عنها هذا ولكن الانصاف ان طرح هذه الاخبار الكثيرة او تاويلها مع ما لها من المعاضدات ومعروفية الفتوى
بمضمونها قديما وحديثا حتى من مثل السيد الذي لا يعمل الا بالقطعيات من دون معارض معتد به في غاية الاشكال وسيأتي بعض التعرض له في
مبحث الاستحاضة انشاء الله لكن مع ذلك رفع اليد عن استصحاب الحدث وقاعدة الشغل فضلا عن عمومات الكتاب والسنة الموجبة للوضوء عند اسبابه
هذه الروايات التي اعرض عنها المشهور اشكل فما عليه المشهور من عدم كفاية سائر الاغسال عن الوضوء لو لم يكن اقوى فلا شبهة في انه احوط واحوط من
ذلك كما انه هو الافضل تقديم الوضوء على الغسل لكن الاقوى عدم وجوبه كما عرفت تحقيقه فيما سبق فللمكلف الخيار في ايجاده قبله او بعده كما عن المشهور
بل عن السرائر نفي الخلاف فيه لكن لا يخفى عليك انه لو اتى به بعد الغسل ينبغي رعاية الاحتياط فيه بان لا ينوي بوضوئه الا الاحتياط رعاية للمستفيضة
الدالة على كون الغسل مجزيا عن الوضوء وان الوضوء بعده بدعة فيقصد بفعله الاحتياط حتى لا يكون على تقدير عدم مشروعيته مشرعا والله العالم بحقائق
احكامه ويجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلوة كما ورد التنصيص عليه في كثير من الاخبار المشتمل جملة منها على الزام ابي حنيفة وفي بعضها الزام
ابي يوسف وفي بعضها التعليل بان الصوم في كل سنة شهر والصلوة في كل يوم وليلة فاوجب الله عليها قضاء الصوم ولم يوجب قضاء الصلوة لذلك
وفي رواية فضل بن شاذان عن الرضا ع انما صارت الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة لعلل شتى الحديث وفي خبر حسن بن راشد قال قلت لابي
عبد الله ع الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال اول من قاس ابليس والظاهر عدم اختصاص الحكم
بالفرائض اليومية بل يعم نوافلها وغيرها من الفرائض الموقتة التي تصادف اوقاتها ايام الحيض ودعوى ان المتبادر من النصوص والفتاوى
خصوص الفرائض اليومية غير مسموعة والتبادر البدوي لو كان فمنشاؤه ندرة الوجود وهو ليس بضائر واما في بعض الاخبار من تعليل عدم وجوب
قضاء الصلوة بعموم الابتلاء بها في كل يوم وليلة لا يدل على ان الحكم مخصوص باليومية لان التعليل انما هو بلحاظ الجنس ... بحيث ...

والوضوء فريضة ولا يجزي سنة عن فرض وغسل الجنابة والوضوء فريضتان فاذا اجتمعا فاكبرهما يجزي عن اصغرهما فاذا اغتسلت لغير الجنابة فابدء بالوضوء ثم اغتسل ولا يجزيك الغسل عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة وفي الحدائق بعد نقل الرضوي قال وبهذه العبارة بعينها عبر الصدوق في الهداية من غير اسناد الى الرواية وهو قرينة ظاهرة في الاعتماد على الكتاب المذكور والافتاء بعبارته كما جرى عليه ابوه قبله في رسالته اليه اقول وهذا التعليل بنفسه مما يورث قوة الظن بكونه من مضامين الاخبار اذ من المستبعد وقوع هذا النحو من التعليل والتعبير من غير المعصوم والمناقشة في سند المرسلتين وكذا خبر ابن يقطين بقصور السند بعد كونها مقبولة عند الاصحاب مما لا ينبغي الاعتناء بها لكن قد يتامل في دلالتها على المدعى لا لما قيل من عدم دلالة المرسلتين اللتين هما العمدة في الاستدلال الا على مشروعية الوضوء مع سائر الاغسال وهي اعم من الوجوب فان المقرر في محله كون الجملة الخبرية كالامر ظاهرها الوجوب بل قد يدعى ظهورها من الامر لكونها اخبارا عن الواقع وظاهرها عدم الانفكاك واقرب مجازاته عدم جواز التفكيك بل لان مقتضى هذا الظاهر بعد حمل مطلق الاخبار على مقيدها انما هو وجوب كون كل غسل مسبوقا بالوضوء وظاهره الوجوب الشرطي وهذا مع مخالفته للمشهور مما لا يمكن الالتزام به اذ لا يمكن ارتكاب التقييد في جميع الاوامر المطلقة الواردة في مقام البيان المتعلقة بالاغسال الواجبة والمسنونة وكذا الاخبار الخاصة الدالة على ان غسل الميت وغسل الحائض مثل غسل الجنب مع خلو الاخبار المسوقة لبيان كيفية الغسل عن التعرض له بمثل هذا الظاهر مع مخالفته للمشهور ومعارضته بالموثقة الاتية التي وقع فيها التصريح بانه ليس على الرجل ولا على المرأة في شيء من الاغسال لا قبله ولا بعده وضوء التي هي نص في نفي وجوبه الشرطي حيث انه هو القدر المتيقن من مفادها فيجب اما حمل الامر بالوضوء قبل الغسل على الاستحباب او الالتزام بكون الوضوء السابق كالمضمضة والاستنشاق من سنن الغسل او حمله على الوجوب او الاستحباب النفسي من دون ان يكون للتقديم مدخلية في صحة الغسل ولا في صحة الوضوء وهذا مع بعده في حد ذاته مما لا يظن باحد ان يلتزم به او الالتزام بكون التقديم شرطا في صحة الوضوء ورافعيته للحدث الاصغر وهذا اوضح بطلانا من سابقه او الالتزام بكون الاخبار مسوقة لبيان ان ما عدا غسل الجنابة غير مجزء عن الوضوء وانما امر بايجاده قبل الغسل لكونه افضل فردي الواجب المخير وهذا المعنى وان كان هو الموافق لما عليه المشهور الا ان حمل الروايات عليه ليس باولى من حملها على المعنى الاول بل العكس اولى بالنظر الى ظاهر الرواية حيث ان مقتضاه كون الوضوء السابق شرطا لصحة الغسل وعند تعذر هذا المعنى حمله على ارادة كونه شرطا لكماله اولى من سائر المحامل مع انه اوفق بما يقتضيه الجمع بينها وبين الاخبار الاتية هذا ولكن للمانع ان يمنع تقييد بعض الروايات ببعض ويدعي ان المنساق الى الذهن من قوله ع في المرسلة الثانية في كل غسل وضوء الا الجنابة وكذا من رواية العوالي هو عدم الاجزاء بالغسل عن الوضوء المعهود للصلوة ولا مقتضي لتقييدها بالمرسلة الاولى لعدم التنافي لامكان ثبوت كلا الحكمين في الواقع بان لم يكن ما عدا غسل الجنابة مجزيا عن الوضوء وكون الوضوء في حد ذاته مستحبا قبل الغسل او كونه افضل من تاخيره وعلى هذا يتجه الاستدلال بالروايتين كما انه لو جوزنا الاعتماد على الرضوي ولو بملاحظة انجباره بعبارة الصدوق وفتوى غيره لكان بنفسه حجة كافية لدلالته صراحة على عدم ارتفاع الحدث الاصغر بالغسل ووجوب اعادة الصلوة بدونه ولكن الاشكال في جواز الاعتماد عليه بل وكذا في الاعتماد على النبوي المروي عن العوالي اذ لم يثبت اعتماد المشهور عليه حتى يكون جابرا لضعفه واما مرسلة ابن ابي عمير فيغلب على الظن اتحادها مع مرسلته الاولى فالانصاف ان الاستدلال بهذه الاخبار لمذهب المشهور في غاية الاشكال فالعمدة لاثبات مذهبهم هي العمومات الدالة على وجوب الوضوء عند عروض اسبابه وتتميمه فيما اذا لم يحدث منه شيء من هذه الاسباب بعدم القول بالفصل ان ثبت وفيه تامل كما سياتي التكلم فيه في غسل المس انشاء الله **ثم** ان الاستدلال بالعمومات كاستصحاب الحدث وقاعدة الشغل انما يتم على تقدير الخدشة في ادلة السيد واتباعه وهي اخبار مستفيضة **منها** صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلم قال الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل **و**في الصحيح عن حكم بن حكيم قال سئلت الصادق ع عن غسل الجنابة فقال افض على كفك اليمنى الى ان قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك فقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ فان المتبادر من الغسل في مثل المقام ماهيته دون خصوص غسل الجنابة الذي وقع السؤال عنه **و**عن سليمان بن خالد في الصحيح عن الباقر ع قال الوضوء بعد الغسل بدعة **و**عن عبد الله بن سليمان قال سمعت الصادق ع يقول الوضوء بعد الغسل بدعة **و**عن محمد بن احمد بن يحيى مرسلا ان الوضوء بعد الغسل بدعة وبهذا الاسناد قال الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة **و**مكاتبة عبد الرحمن الهمداني الى ابي الحسن الثالث سئلته عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة في غسل الجمعة ولا غيره **و**موثقة الساباطي عن الصادق ع في الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد فقد اجزءه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزءها الغسل **و**مرسلة حماد بن عثمان عن الصادق ع في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه عن الوضوء فقال ع واي وضوء اطهر من الغسل وبعضها

اطلاق الاخبار الامرة بالغسل الواردة في باب الاستحاضة والحيض والنفاس مع ورودها في مقام الحاجة والامر بالصلوة عقيب الغسل في جملة منها فلو كان الوضوء واجبا لوجب الامر به في مثل هذه الموارد **و**يعضدها ايضا اخبار التداخل المشعرة باتحاد ماهية الاغسال وما دل على مماثلة غسل الحيض لغسل الجنابة واتحاده معه **و**اجيب عنها اجمالا بان الاخبار كلما كثرت وصحت وصرحت وكانت من الاصحاب بمرئى ومسمع ومع ذلك قد اعرضوا عنها وافتوا بخلافها قوي الظن بعدم الاعتماد عليها والركون اليها وكيف مع نسبة الصدوق دين الامامية الى خلافها انتهى وملخص الجواب ان اعراض الاصحاب عنها مع كثرتها وتظافرها يوهنها ويكشف عن خلل فيها اما من حيث الصدور او جهة الصدور او من حيث الدلالة فيسقطها عن درجة الاعتبار هذا مع ان بعض هذه الروايات مما يدل صراحة على عدم شرعية الوضوء قبل الغسل وبعده كمرفوعة احمد الاجري او ظهورا كصحيحة حكم بن حكيم المتضمنة لضحك الامام ع على قول الناس بتعين صرفه لو لم نقل بصراحته في حد ذاته الى غسل الجنابة بقرينة الاخبار المتقدمة المصرحة باختصاص هذا الحكم بغسل الجنابة وعدم كونه بدعة مع غيره هذا مع ان ما ذكر في تقريب الاستدلال بالصحيحين من ارادة الماهية من الغسل في قوله ع اي وضوء اطهر من الغسل في حد ذاته غير مستقيم لان مقتضى كون ماهية الغسل من حيث هي اطهر من الوضوء كون هذه الماهية في حد ذاتها ولو لم تكن لشيء من غاياتها افضل فردي الواجب المخير مقدمة للصلوة ونحوها وهذا مما لم يقل به احد فوجب ان يكون المراد اما مطلق الاغسال المعهودة الثابتة في الشريعة كما يزعمه المستدل او خصوص غسل الجنابة ولا اولوية للاول بل الثاني مع كونه هو القدر المتيقن الذي يجب الاقتصار عليه في مثل الفرض هو الاولى لكون غسل الجنابة اشيع الافراد واظهرها مع كونه بالخصوص موردا للصحيحة الثانية وتوهم ان المراد من الغسل ماهيته لكن لا يكون الغسل غسلا الا اذا كان صحيحا لان الالفاظ على ما هو التحقيق اسام للصحيحة ولا يكون الغسل صحيحا الا اذا كان مأمورا به لشيء من غاياته مدفوع بان للماهية الصحيحة التي وضعت الالفاظ لها على القول به هي الماهية التامة الاجزاء والشرائط المعتبرة في قوام الماهية التي تعلق بها الامر وكونها مأمورا بها من العوارض اللاحقة للمسمى فلا يعقل ان يتحقق به التسمية وبعد فرض ان هذه الماهية تعلق بها الطلب في الجملة من حيث هي اشد تأثيرا في حصول الطهارة وجب ان يكون ايجادها لتحصيل شرط الصلوة ونحوها اكمل من الوضوء وكفى بذلك دليلا على صحتها ومشروعيتها وكونها مأمورا بها بالامر المقدمي لاجل الصلوة ونحوها لكنك عرفت انه مما لا يمكن الالتزام به فيكشف ذلك عن بطلان الفرض وعدم ارادة الجنس من قوله ع اي وضوء اطهر من الغسل فليتامل **و**اما موثقة الساباطي فيحتمل قويا ارادة عدم توقف صحة الاغسال من حيث هي على ان يتوضأ قبلها او بعدها فمعنى قوله ع قد اجزءها الغسل اغناؤها عما نوته من رفع حدث الحيض وحصول الغرض المطلوب من سائر الاغسال لا انه اغناها عن الوضوء من حيث ارتفاع الحدث الاصغر وهذا المعنى وان كان خلاف الظاهر لكن لا بد من حمل الرواية عليه بعد اعراض المشهور عن ظاهرها ومخالفتها للاصول والقواعد الشرعية المعتضدة بالروايات المتقدمة التي وقع في بعضها التصريح بان كل غسل لا بد فيه من الوضوء الا الجنابة وان ابيت عن هذا التوجيه فالمتعين طرح هذه الرواية ورد علمها الى اهله كغيرها من الروايات المتقدمة التي يتعذر ارتكاب التأويل فيها بعد ان اعرض الاصحاب عنها هذا ولكن الانصاف ان طرح هذه الاخبار الكثيرة او تأويلها مع ما لها من المعاضدات ومعروفية الفتوى بمضمونها قديما وحديثا حتى من مثل السيد الذي لا يعمل الا بالقطعيات من دون معارض معتد به في غاية الاشكال وسياتي بعض التعرض له في مبحث الاستحاضة انشاء الله لكن مع ذلك رفع اليد عن استصحاب الحدث وقاعدة الشغل فضلا عن عمومات الكتاب والسنة الموجبة للوضوء عند اسبابه بمثل هذه الروايات التي اعرض عنها المشهور اشكل فما عليه المشهور من عدم كفاية سائر الاغسال عن الوضوء لو لم يكن اقوى فلا شبهة في انه احوط واحوط من ذلك كما انه هو الافضل تقديم الوضوء على الغسل لكن الاقوى عدم وجوبه كما عرفت تحقيقه فيما سبق فللمكلف الخيار في ايجاده قبله او بعده كما عن المشهور بل عن السرائر نفي الخلاف فيه لكن لا يخفى عليك انه لو اتى به بعد الغسل ينبغي رعاية الاحتياط فيه بان لا ينوي بوضوئه الا الاحتياط رعاية للمستفيضة الدالة على كون الغسل مجزيا عن الوضوء وان الوضوء بعده بدعة فيقصد بفعله الاحتياط حتى لا يكون على تقدير عدم مشروعيته مشرعا والله العالم بحقايق احكامه **و**يجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلوة كما ورد التنصيص عليه في كثير من الاخبار المشتمل جملة منها على الزام ابي حنيفة **و**في بعضها افحام ابي يوسف **و**في بعضها التعليل بان الصوم في كل سنة شهر والصلوة في كل يوم وليلة فاوجب الله عليها قضاء الصوم ولم يوجب قضاء الصلوة لذلك **و**في رواية فضل بن شاذان عن الرضا ع انما صارت الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة لعلل شتى الحديث **و**في خبر حسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله ع الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال اول من قاس ابليس والظاهر عدم اختصاص الحكم بالفرائض اليومية بل يعم نوافلها وغيرها من الفرائض الموقتة التي تصادف وقتها ايام الحيض **و**دعوى ان المتبادر من النصوص والفتاوى خصوص الفرائض اليومية غير مسموعة والتبادر البدوي لو كان فمنشاؤه ندرة الوجود وهو ليس بضائر **و**اما في بعض الاخبار من التعليل لعدم وجوب قضاء الصلوة بعموم الابتلاء بها في كل يوم وليلة لا يدل على ان الحكم مخصوص باليومية لان التعليل انما هو بلحاظ الجنس فلا يجب لا بتلاء

بكلّ فرد في كلّ يوم هذا مع انّ مثل هذه العلل بيان للحكم والمقتضيات وليستا سببا حقيقيّة يدور مدارها الحكم نفيا واثباتا حتى يوجد بعموم
العلّة ويتقيد به موضوع الحكم وعلى تقدير كون هذه العلّة علّة حقيقيّة لا تدلّ على انتفاء الحكم عن غير موردها اذ لا تنحصر العلّة فيها لا
للحكم علل اشتّى كما يدلّ عليه رواية ابن شاذان وقضيّة عموم بعض العلل المنصوصة في هذه الرواية اطراد الحكم بالنسبة الى كلّ صلوة
وان كانت العلل المنصوصة فيها ايضا مقتضيات وحكما كما لا يخفى على المتأمّل فالاظهر انّما هو عموم الحكم بل عن جامع المقاصد ان
عدم وجوب قضاء الصلوة المؤقتة موضع وفاق وفي عدوله عن اليوميّة الى المؤقتة اشارة الى دخول غيرها في معقد الوفاق **و**يؤيده عكس
نقل من يصرّح بخلافه **ولو** وجب عليها بنذر او شبهه صوم او صلوة في زمان معيّن فصادف الحيض لم يجب عليها قضاؤهما الّا ان يكون
من قصدها ذلك حين النذر لانّ النذر يتبع قصدها فان قصدت ايجاده في يوم بالخصوص يكون ايجاده في غير ذلك اليوم غير ما
اوجبته على نفسها فلا يعمّه دليل وجوب الوفاء بالنذر **و**ما دلّ على وجوب قضاء الفوائت من الصلوة والصوم لا يشمل ما كان وجوبه
بنذر او حلف واجارة او غير ذلك من العناوين الطارية لا لمجرّد انصرافه الى الواجبات الاصليّة او كون الامر بالقضاء كاشفا عن ان
مجعولات الشارع من قبيل تعدّد المطلوب بمعنى انّ الوقت ليس من مقوّمات مطلوبيّته فلا يتمشى فيما كان وجوبه بجعل المكلّف وامضاء
الشارع على حسب ما الزمه على نفسه بل لانّ الالزام الشرعي المتعلّق بالمنذور ليس الّا بعنوان كونه وفاء بالنذر وهو بهذا العنوان
كعنوان اطاعة الوالد او الوفاء بالاجارة ونظائرها من الامور الغير القابلة للتدارك بعد فوت متعلّقها وكون ذات الصلوة او الصوم
من حيث هي قابلة لان يكلّف بقضائها غير مجد في ان يعمّها عموم ما دلّ على قضاء الفوائت بعد ان لم تكن هي بذاتها واجبة فالواجب
الفائت وهو الوفاء بالنذر غير قابل لان يقضى والقابل للقضاء وهو ذات الفعل لم يكن بواجب فلا يجب قضاؤه اللّهمّ الّا ان يدلّ
دليل تعبّدي على انّه متى وجب شيء بنذر او اجارة او نحوهما فلم يف المكلّف بذلك عصيانا او لمانع وجب عليه قضاء ذلك الشيء بان يأتي به
في وقت آخر وان لم يحصل به تدارك ما فاته من الوفاء بالنذر او الاجارة فح يجب لا الزام بمفاده تعبّدا كما قد يقال بوجوب قضاء الصوم
المنذور المصادف بعض ايّامه يوم العيد استنادا الى بعض الروايات وتمام الكلام فيه مقام آخر وتنظير ما نحن فيه عليه مع انّه لا نصّ فيه ولا
اجماع قياس لا نقول به نعم لو جعلت متعلّق نذرها الصوم او الصلوة على حسب ما تعلّق بهما الامر الشرعي وجب عليها قضاء ما شرع له القضاء
كالنوافل المرتّبة لو لم نقل بشمول ما دلّ على انّ الحائض لا تقضي صلواتها للنوافل دون غيرها ممّا لم يشرع له القضاء كصوم ايّام البيض ونحو
كما انّه لو جعلت متعلّق نذرها من قبيل تعدّد المطلوب وجب عليها الاتيان بذلك بعد ان طهرت وتسميته على هذا التقدير قضاء مسامحة هذا
كلّه مع انّ مصادفة النذر المعيّن لايّام الحيض يكشف عن عدم انعقاد نذرها من اصله وما يقال من انّ هذا فيما اذا كان متعلّق النذر خصوص
هذا اليوم وامّا لو نذرت صوم كلّ خميس فصادف بعضه الحيض فلا ففيه ان هذا يكشف عن عدم انعقاد النذر بالنسبة الى ايّام المصادفة لا
ثمّ انّها لو شكّت بعد طهرها في كيفيّة نذرها فالاصل برائة ذمّتها عن التكليف والله العالم **الثامن** يستحبّ للحائض ان تتوضّأ في وقت كلّ صلوة
وتجلس في مصلّاها او غيره وان كان الاول اولى لو كان لها مصلّى معهود لوقوع التعبير به في كلام الاصحاب وكفى بروجها للاولويّة وان كانت
النصوص الآتية خالية عن التنصيص عليه ولا يبعد عدم ارادتهم بالخصوص في عبائر الاصحاب ايضا بل غرضهم بيان انّه ينبغي لها عند حضور وقت
الصلوة ان تجلس بعد الوضوء كهيئة المصلّية كما كانت قبل ايّام حيضها من دون ان يكون لخصوص مكانها مدخليّة في الحكم كما يؤيّد ذلك عموم
الحكم وندرة اختصاصها بمصلّى مخصوص يضاف اليها عرفا مع عدم تعرّضهم للتعميم على تقدير العدم وكيف كان فليكن جلوسها بمقدار زمان
صلوتها ذاكرة لله تعالى للاخبار المستفيضة منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال وكنّ نساء النبيّ لا يقضين الصلوة اذا حضن ولكن يتحشّين
حين يدخل وقت الصلوة ويتوضّين ثمّ يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن الله عزّ وجلّ **و**عن زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا كانت المرأة طامثا
فلا تحلّ لها الصلوة وعليها ان تتوضّأ وضوء الصلوة عند وقت كلّ صلوة ثمّ تقعد في موضع طاهر فتذكر الله عزّ وجلّ وتسبّحه وتهلّله وتحمده
كمقدار صلوتها ثمّ تفرغ لحاجتها **و**عن محمّد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله قال امّا الطهر فلا ولكنّها
تتوضّأ وقت الصلوة ثمّ تستقبل القبلة وتذكر الله تعم **و**عن معوية بن عمّار عن ابي عبد الله ع قال تتوضّأ المرأة الحائض اذا ارادت ان تأكل و
اذا كان وقت الصلوة توضّأت واستقبلت القبلة وهلّلت وكبّرت وتلت القرآن وذكرت الله عزّ وجلّ **و**عن زيد الشحّام قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول ينبغي للحائض ان تتوضّأ عند وقت كلّ صلوة ثمّ تستقبل القبلة وتذكر الله مقدار ما كانت تصلّي ولا يبعد ان يكون المراد من الذكر ما
يعمّ الدعاء وطلب الحاجة من الله تعم بل لعلّ هذا هو المتبادر من الذكر خصوصا في مثل المقام الذي يقتضيه المناسبة فما عن بعض من تخصيص التسبيح و
التهليل والتحميد بالذكر من باب المثال ولا يبعد ان تكون مرادة بالخصوص لكونها افضل افراد الذكر فيكون اختيارها اشدّ استحبابا بل قضيّة
خبر عمّار استحباب قرائة القرآن ايضا فتكون هذه الرواية مخصّصة لما دلّ على كراهتها عليها مطلقا كما هو ظاهر ثمّ انّ المتبادر من صلوتها التي تقدّر

الذكر بقدرها هي صلوتها التي كان عليها الاتيان بها على تقدير كونها طاهرة فيلاحظ حالها في ذلك الوقت من حيث كونها مسافرة ام حاضرة
لا حالها قبل الحيض كما قد يتوهّم لانّ المنسبق الى الذهن ليس الّا كون هذا العمل بدلا من الصلوة ولذا يتبادر الى الذهن من الاخبار المطلقة
كالمقيّدة ارادة ايجاد الذكر مستقبل القبلة بمقدار الصلوة كما انّ هذا هو المتبادر من مطلقات عبائر العلماء كما في المتن فانّه لا يشكّ
في انّ المراد جلوسها مستقبلة القبلة مع انّه لم ينصّ عليه بل لا يبعد بمقتضى المناسبة ان يدّعى انّ المنسبق الى الذهن ليس الّا جلوسها
بمقتضى عادتها في مصلّاها لو كان لها مصلّى معهود ولعلّ هذا هو الوجه في تعبير الاصحاب بجلوسها في مصلّاها وكيف كان فالامر فيه سهل
وعن ابن بابويه القول بوجوب الوضوء والذكر استنادا الى ظاهر الامر في الاخبار المتقدّمة وفيه مع انّه بحسب الظاهر مخالف للاجماع
على ما نقل انّ هذه الاوامر لورودها في مقام توهّم الحظر لا ظهور لها في الوجوب مع انّه يمتنع عادة ان يكون مثل هذا الحكم العام
البلوى واجبا من صدر الاسلام وكان معروفا بين نساء النبيّ ص ولم يبلغ الى حدّ الضرورة فضلا عن صيرورته مخالفا للمشهور او المجمع
عليه مع انّه لو كان واجبا لم يكن الائمّة عليهم السلام بحسب العادة يتركون التعرّض لبيانه عند بيان انّ الحائض لا تصلّي ولا يجب عليها قضاؤها
في تلك الاخبار الكثيرة هذا كلّه مع انّ التعبير بلفظ ينبغي في رواية زيد الشحّام المتقدّمة ظاهرة الاستحباب ولا يبعد كون هذا الظهور
اقوى من ظهور ساير الروايات في الوجوب ثمّ انّ مقتضى الجمود على ظواهر النصوص والفتاوى استحباب الوضوء لكلّ صلوة وعدم
كفاية وضوء واحد للجلوس مقدار صلوتين وان لم يتخلّل بينهما حدث بل وان جمعت بينهما في مجلس واحد وهذا لا يخلو من تأمّل فانّ المتبادر
من الوضوء ليس الّا الماهيّة المعهودة المؤثّرة في رفع الحدث على تقدير صلاحية المحلّ فيفهم من امر الحائض بايجاد هذه الطبيعة انّها تؤثّر
في حقّها اثرا لا ينافيه حدث الحيض كخفّة الحدث او ارتفاع الاصغر او التمرين او غير ذلك فيكون الامر بالوضوء لاجل كونه سببا لحصول
ذلك الاثر لا التعبّد المحض ولذا لا اشكّ في عدم الاعتداد بوضوئها لو بالت عقيبه قبل ان جلست في مصلّاها فمتى حصل ذلك
الاثر يجوز الاتيان بغايته وهي الجلوس في مصلّاها ذاكرة لله تعالى وكون حدث الحيض بنفسه رافعا لذلك الاثر غير معلوم بل المنساق
الى الذهن من امر الحائض بالوضوء والذكر في وقت كلّ صلوة جريها على ما كانت عليه في حال طهارتها عدا تبديل صلوتها بالذكر والله
العالم ويستحبّ لها الوضوء ايضا عند ارادة الاكل لرواية معوية بن عمّار المتقدّمة ويكره لها الخضاب في هو مذهب علمائنا اجمع كما عن المعتبر
والمنتهى للنهي عنه في جملة من الاخبار منها ما رواه عامر بن خذاعة عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول لا تختضب الحائض ولا الجنب
الحديث ورواية ابي جميلة عن ابي الحسن موسى ع قال لا تختضب الحائض وموثّقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع هل تختضب الحائض قال لا يخاف
عليها الشيطان عند ذلك وعن ابي بكر الحضرمي مثلها الا انّه قال لانّه يخاف عليها الشيطان وهذه النواهي محمولة على الكراهة لنفي البأس
عنه في جملة من الاخبار منها رواية سهل بن اليسع عن ابيه قال سألت ابا الحسن ع عن المرأة تختضب وهي حائض قال لا بأس به وعن علي بن
ابي حمزة قال قلت لابي ابرهيم ع تختضب المرأة وهي طامث قال نعم ورواية ابي المغراء عن العبد الصالح ع في حديث قال قلت المرأة تختضب وهي
حائض قال ليس به بأس وموثّقة سماعة قال سألت العبد الصالح ع عن الجنب والحائض يختضبان قال لا بأس فما عن ظاهر الصدوق
في الفقيه من عدم الجواز ضعيف ولعلّه لا يريد به ايضا الّا الكراهة والله العالم

الفصل الثالث في الاستحاضة

وهي في الاصل استفعال من الحيض يقال استحيضت المرأة بالبناء للمفعول فهي مستحاضة كما لا تستحيض اذا استمرّ بها الدم بعد ايّامها
فهي مستحاضة ذكره الجوهري على ما في الحدائق وغيره وهو يعطي انّ بنائه للمعلوم غير مسموع ولكنّك ستسمع في مرسلة يونس الطويلة استعمال
ماضيه بالبناء للفاعل ثمّ انّ شيخنا المرتضى ره قال في طهارته وظاهر غير واحد من اهل اللغة منهم الزمخشري والفيروزآبادي انّ الاستحاضة
تخرج من عرق يقال له العاذل قال في الفائق كان تسميته ذلك العرق بالعاذل لانّه سبب لعذل المرأة اي ملامتها عند زوجها انتهى واطلاقها
على نفس الدم على الظاهر تجوّز ولا يبعد صيرورته حقيقة اصطلاحيّة في عرف الفقهاء وهو اي الفصل الثالث يشتمل على بيان اقسامها واحكامها
امّا الاوّل فدم الاستحاضة في الاغلب على ما يستفاد من مجموع الاخبار المتقدّمة في الفصل السابق الواردة في تشخيص دم الحيض عن الاستحاضة
عند الاشتباه اصفر بارد رقيق يخرج بفتور وبعض هذه الاوصاف كخروجه بفتور وان لم ينصّ عليه بالخصوص في الاخبار لكن يستفاد ذلك
منها باعتبار اخذ ضدّه وهو الخروج بقوّة ودفع معرفا للحيض في مقام التميز وقد عرفت في مبحث الحيض انّ هذه الاوصاف وكذا اوصاف
الحيض ليستا اوصافا لازمة بل هي امارات غالبيّة اعتبرها الشارع في الجملة في مقام التميز وقد يتّفق بمثل هذا الوصف حيضا وقد يتّفق
عكسه اذ الصفرة والكدرة في ايّام الحيض حيض وفي ايّام الطهر طهر نصّا واجماعا وقد اتّضح لك فيما سبق انّ ايّام الحيض هي الايّام التي يمكن ان
يكون الدم فيها حيضا وايّام الطهر ما لم يمكن فيه ذلك وتخصيص الصفرة والكدرة بالذكر من بين الاوصاف انّما هو لتبعيّة النصّ المعبّر فيه
بمثل هذه العبارة ثمّ لا يخفى على المتتبّع في اخبار الباب انّه ليس للاستحاضة حقيقة شرعيّة بل لم يستعمل في شيء من الاخبار وظاهرها الّا في معناها

اللغوي ولكن الفقهاء رضوان الله عليهم اصطلحوا فسمّوا كل دم تراه المرئة بمقتضى طبعها اى من حيث كونها في مقابلة الرجل غير دمي الحيض
والنفاس بالاستحاضة وقيد الحيثية للتحرز عما لو كان من قرح او جرح ومنه العذرة فان هذا الدم ليس مخصوصاً بها من حيث هي وكيف كان
فقد عمّموا موضوع الاستحاضة لعموم حكمها وعدم اختصاصه بما يسمّى في العرف استحاضة قال في محكي النهاية الاستحاضة قد يعبّر بها عن
كل دم تراه المرئة غير دمي الحيض والنفاس خارج من الفرج مما ليس بعذرة ولا قرح سواء اتصل بالحيض كالمجاوز لاكثر الحيض او لم يكن كا
الذي تراه المرئة قبل التسع فانه وان لم يوجب الاحكام عليها في الحال لكن فيما بعد يجب الغسل او الوضوء على التفصيل او يوجب الاحكام
على الغير فيجب التزح وغسل الثوب من قليله وقد يعبّر بها عن الدم المتصل بدم الحيض وحده وبهذا المعنى ينقسم المستحاضة الى معتادة ومبتدئة
وايضاً الى مميزة وغيرها ويسمّى ما عدا ذلك دم فساد لكن الاحكام المذكورة في جميع ذلك لا تختلف انتهى والظاهر عدم الخلاف في عموم
الاحكام الا ممن لا يعتد بخلافه بعد وضوح مستنده مع ما فيه من الضعف كما سيتضح لك تفصيله وعن الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح دعوى
الوفاق عليه ويؤيده ظهور كلمات اساطين الاصحاب مثل المصنف والعلامة وغيرهما في ذلك من دون اشعار في كلماتهم بالتردد والاختلا
بل المنقول الخلاف من احد الا من صاحب المدارك وبعض من تاخر عنه قال في المدارك في شرح قول المصنف قده وكل دم تراه المرأة اقل من
ثلثة ولم يكن دم قرح ولا جرح فهو استحاضة هذه الكلية انما تتم اذا استثنى دم النفاس ومع ذلك فلا بدّ من تقييدها بما اذا كان الدم
بصفة دم الاستحاضة الا فيما دل الدليل على خلافه كما تقدم انتهى وقد تبعه في ذلك جملة ممن تاخر عنه واشار بقوله كما تقدم الى القاعدة
الكلية التي استظهرها من الاخبار الواردة فيمن اختلط حيضها بالاستحاضة الامرة بالرجوع الى اوصاف الدم زاعماً ان هذه الاخبار
تدل على ان كل ما كان باوصاف الحيض فهو حيض وكلما كان باوصاف الاستحاضة فهو استحاضة فلا يرفع اليد عن هذه الكلية الا بدليل
وفيه بعد الاغماض عن مخالفته للاجماع على ما ادعاه في شرح المفاتيح مضافاً الى ما عرفت من كون الاوصاف امارات تعبدية اعتبرها
الشارع في موارد مخصوصة لا يجوز التخطي عنها الا بالدليل ان الاخبار الواردة في بيان اوصاف كل من دمي الحيض والاستحاضة كلها واردة
فيمن استمر بها الدم واختلط حيضها بالاستحاضة وقد عرفت من تنصيص اللغويين كما يشهد به لفظ الاستحاضة ويعضده نفس هذه الاخبار
سوالاً وجواباً ان الاستحاضة عبارة عن استمرار دم الحيض وتجاوزه عن ايامه وقد اشرنا الى انها لم تستعمل في الاخبار ايضاً الا في هذا المعنى
غاية الامر ان الشارع بيّن ان الدم الذي يستعقب الحيض ويسمّى استحاضة في العرف ليس دم الحيض بل هو دم آخر له اوصاف مخصوصة واحكام
خاصة وقد صرّح بالمغايرة غير واحد من اللغويين ايضاً كما عرفت فغاية ما يمكن دعوى استفادته من الاخبار ان هذه الاوصاف من
الخواص اللازمة لدم الاستحاضة وهذا لا يقتضي الحكم بكون كل دم بهذه الاوصاف استحاضة فان ما تراه المرئة ساعة او ساعتين غير مسبوق
بحيض بحيث لا يسمّى في العرف واللغة استحاضة ليس الا كالدم الخارج من غير فرجها فكما ان تصادق اوصاف دم الاستحاضة على هذا الدم
لا يوجب الحكم بكونه استحاضة فكذا في مثل الفرض نعم مقتضى كون الاوصاف من الخواص اللازمة تخطئة العرف واللغة في اطلاقهم الاستحاضة
على ما تراه المرأة بعد ايامها مطلقاً وعدم تخصيصهم اسم الاستحاضة بواجدة الاوصاف لكن الشارع قد اقرّهم على ذلك وحكم بان ما تراه
بعد ايامها في الجملة استحاضة وانها ان عرفت ايامها لا تعتني باوصاف الدم فيعلم من ذلك ان الشارع بيّن بعض الاوصاف الغالبية للرجوع
اليها عند الاشتباه واختلاط الحيض بالاستحاضة لا مطلقاً والحاصل انه ليس في شيء من هذه الاخبار اشعار اصلاً بان كل دم موصوف
بهذه الاوصاف استحاضة بل غاية ما يمكن ادعائه انما هو دلالتها على ان الاستحاضة لا تكون الا بهذه الاوصاف وهذا لا يجدي في الحكم
بكون ما تراه من ليس بسن من تحيض كالصغيرة واليائسة وما تراه المرئة اقل من ثلاثة ايام وكذا ما تراه بعد النفاس استحاضة اذا كان
باوصافها كما هو ظاهر وانما الفقهاء يحكمون بذلك لما ثبت عندهم من ان المرأة في جميع هذه الحالات بمنزلة المستحاضة فعمموا موضوعها
بحيث صارت الاستحاضة لديهم حقيقة في المعنى الاعم ومن المعلوم ان اطلاقات الشارع لا تنزل على هذا المعنى الاعم الحادث في عرف
الفقهاء فتعميم حكم المستحاضة بحيث يعم هذه الموارد يحتاج الى دليل تعبدي غير الادلة المسوقة لبيان حكم الاستحاضة او موضوعها فالمتبع
انما هو مقدار دلالة ذلك الدليل ففي جملة من الاخبار انه اذا استمر دم النفاس فهي بمنزلة المستحاضة مطلقاً من دون تفصيل بين ما لو كان
الدم اسود او اصفر فلو كان لنا بالنسبة الى سائر الموارد ايضاً مثل هذا الدليل نقول به والا فلا من دون ان يكون لاوصاف الدم مدخلية
في ذلك وكان منشأ الاستدلال بهذه الروايات لنفي كون ما ليس باوصاف الاستحاضة استحاضة هو الخلط بين المعنى الاصطلاحي واللغوي
الذي عليه تنزل الاخبار ثم لو سلم ارادة هذا المعنى من الاستحاضة في تلك الاخبار وقيل ان الاستحاضة وان استعملت فيها في مفهومها اللغوي
لكن يفهم من سياقها ان موضوع الاحكام نفس دم الاستحاضة من حيث هو فالاوصاف انما هي اوصاف لذلك الدم سواء سمّي بالاستحاضة ام لا
فهو غير مجد فيما ادعاه المستدل بل ربما يشهد على ما يقوله المشهور لما فيها من التصريح بانه انما تعول على الاوصاف من لا تعرف ايامها واما

من عرف ايامها فسنتها الرجوع الى ايامها من غير اعتناء باوصاف الدم ومعلوم ان مصادفة الدم لايامها انما هي امارة لتمييز الحيض
عما ليس بحيض الذي هو استحاضة فيما هو المفروض موضوعاً في تلك الاخبار فالعبرة اولاً وبالذات على هذا وانما تعول على الاوصاف من لا يمكنها
تمييز حيضها عما ليس بحيض بامارة اقوى ككونه في ايام العادة او بالقطع ككونها في سن من لا تحيض او كون الدم مسبوقاً بحيض او نفاس محقق
او غير ذلك وكيف كان فالذي يظهر بالتصفح في كلمات الاصحاب بحيث لا يشوبه شائبة الارتياب ان الدم الذي تختص برؤيته المرئة من حيث
كونها مرأة لا من حيث كونها مقروحة او مجروحة اذا كان اقل من ثلثة ايام ولم يكن من دم النفاس او رأته بعد اليأس بل وكذا في حال الصغر كونه
بحكم دم الاستحاضة في الجملة من المسلمات بل من ضروريات الفقه بحيث لم يخالف فيه على اجماله احد بان يقول دم اليائسة مثلاً ليس بحكم الاستحا
اصلاً وكفى بذلك دليلاً على استكشاف رأي المعصوم خصوصاً في مثل هذا الفرع العام البلوى الذي يمكن دعوى الجزم بان كونه مسلماً لديهم
يكشف عن استقرار السيرة عليه ومعهودية من صدر الاسلام ووصوله اليهم يداً بيد وحيث انا علمنا بطلان قول المفصل وانه انما صار اليه
لشبهة حصلت له تعين المصير الى ما صار اليه غيره من الحكم بكون كل ما ليس بحيض ولا نفاس استحاضة من دون تفصيل ويدل عليه مضافاً الى ذلك
استقراء الموارد التي وقع فيها السؤال عن حكم ما تراه المرئة من الدم كرواية ابي المغرا قال سئلنا ابا عبد الله ع عن الحبلى قد استبان ذلك منها
ترى كما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة ان كان دماً كثيراً فلا تصلين وان كان قليلاً فلتغتسل عند كل صلوتين والمراد من الدم
القليل هو الدم الذي ليس بحيض كما ان المراد من الدم الكثير هو الدم المستمر الذي يمكن ان يكون حيضاً وتوصيفهما بالقلة والكثرة على الظاهر
للجري مجرى العادة وصحيحة الحسين بن نعيم الصحاف قال قلت لابي عبد الله ع ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال
لي اذا رأت الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوماً من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم
ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي الحديث وظاهرها ارادة الوضوء بسبب الدم فيدل على ان الدم الذي ليس من الطمث
حدث فيتم سائر احكامه بعدم القول بالفصل ومنها مرسلة يونس القصيرة المتقدمة وفيها فان انقطع الدم بعد ما رأته يوماً او يومين
اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة ايام الى ان قال وان مر بها من يوم رأت الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم
واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي
تركتها لانها لم تكن حائضاً الخ وقد تقدم في مبحث الحيض التنبيه على ان الغسل المأمور به بعد يوم او يومين لا يمكن ان يكون غسل الحيض
فوجب ان يكون غسل الاستحاضة ومنها رواية اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان
كان دماً عبيطاً فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين وهذه الرواية لا بد من تأويل صدرها لئلا يخالف النص و
الاجماع والمراد بقوله ع وان كان صفرة على ما يشهد به سوق الكلام انه ان لم يكن ذلك الدم العبيط الذي تترك لاجله الصلوة فلتغتسل لان
المتبادر من مثل هذه العبارة كون الموضوع في القضية الثانية نقيض ما هو انما هو لنكتة الغلبة الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها المتتبع
الواردة في دم المرأة التي رتب فيها الشارع عليه آثار الاستحاضة عند انتفاء احتمال كونه حيضاً فانه لا يبعد ان يدعى انه يستفاد من تتبع الموارد
ولو باعتضاده بالفتاوى ان الدم الذي تراه المرأة ما لم يكن من قرح او جرح او نحوهما مطلقاً حدث فهو اما حيض او نفاس او استحاضة
فمتى انتفى الاولان يتعين الثالث فهذا اجمالاً مما لا ينبغي الاستشكال فيه وانما الاشكال بل الخلاف في انه كما يعتبر في الحكم بكون الدم استحاضة
احراز عدم كونه حيضاً او نفاساً كذلك يعتبر العلم بعدم كونه من قرح او جرح او دم عارضي آخر بمنزلتهما فلا يحكم بكونه استحاضة الا عند انتفاء
سائر الاحتمالات ويدل عليه بالدليل التعبدي بالخصوص من نص واجماع كما في الدم المتجاوز عن العادة او بعد النفاس والا فيرجع الى الاصول ام
يكفي عدم العلم بكونه من سائر الدماء مطلقاً او يفصل بين احتمال الجرح او القرح وبين سائر الاحتمالات فلا يعتنى في الثاني دون الاول
لاعتناء الشارع كما عرفته في باب الحيض دون سائر الاحتمالات او يفصل في ذلك ايضاً بين ما لو كان الاحتمال ناشئاً من العلم بوجود قرح
او جرح وبين غيره فلا يعتنى بالاحتمال مطلقاً الا عند العلم بوجود القرح او الجرح كما هو مورد اعتناء الشارع باحتمالهما وجوه بل اقوال
اقويها عدم الاعتناء مطلقاً بشرط ان لا يكون منشأ سائر الاحتمالات وجود علة محققة مقتضية لقذف الدم واليه يرجع التفصيل الاخير
فان تخصيص القرح والجرح المعلومين بالذكر على الظاهر ليس الا لانحصار الاحتمال الناشئ من سبب محقق عادة بكونه منهما وينبغي تقييده
ايضاً بما اذا لم يكن احتمال كونه استحاضة مما يبعده العادات والامارات كما لو رأت الصغيرة الدم وهي في سن الرضاع وكيف كان فيدل على
عدم الاعتناء بسائر الاحتمالات فيما اخترناه بناء العقلاء فانك اذا راجعت العرف لا تكاد تجد امرأة تعتني عند خروج الدم من فرجها ما لم تكن
مجروحة او مقروحة باحتمال كونه غير الدم الطبيعي الذي يختص برؤيته النساء بل لا ينصرف ذهنها عند رؤيتها للدم الا الى الدم المعهود كما
لا ينسبق الى الذهن عند اطلاق قولك المرئة ترى الدم الا الى الدم المعهود وكان سره اصالة السلامة النافية لسائر الاحتمالات القاضية

بكون الدم هو الدم الاصلي الذي تقتضيه الطبيعة فذفرو قد اشرنا في مبحث الحيض الى ان الالتزام بان الاستحاضة ايضا لا تكون الا من علة
لا ينافي امكان احرازها باصالة السلامة عند انتفاء احتمال الحيضية حيث انها من العلل العامة التي لا تعد علة بنظر العرف بحيث يحتاج
الى سبب حادث زايد عن اصل طبيعتها كالقرح والجرح فيكون كونه استحاضة بمنزلة اقرب المجازات في باب الالفاظ وقد اشرنا في محله الى ان
عمل العقلاء في مباحث الالفاظ بمثل هذه الامور ليس لامر مخصوص بها وكيف كان فما يؤيد ذلك بل يدل عليه التتبع في اخبار الحيض والاستحاضة
سؤالا وجوابا فانك لا تكاد تجد في شيء منها الاعتناء لساير الاحتمالات الا عند تحقق منشاءها كالقرح والجرح ودم العذرة واما مدونه
فلا نعم في مرسلة يونس القصيرة ذكر الامام عليه السلام في مقام ابداء الاحتمال في ان الدم الذي رأته يوما او يومين ليس بحيض انه من علة اما
قرحة في جوفها او من الجوف ولكنك عرفت انه ع في مقام ترتيب الاثر لم يعتن بهذا الاحتمال وامرها بالاغتسال فهذه الرواية بنفسها من
اقوى الشواهد على ما ادعيناه وقد تقدم في مبحث الحيض عند التكلم في قاعدة الامكان ما يزيدك ايضاحا للمقام **فراجع** وحيث انك عرفت
ان كل دم تراه المرأة من حيث هي لو لم يكن حيضا او نفاسا فهو استحاضة علمت ان ما كان اقل من ثلثة ايام ولم يكن دم نفاس لا يكون الا
استحاضة وكذا ما يزيد عن العادة ويتجاوز العشرة من غير فرق بين ايام الاستظهار وغيرها على ما تقدم تحقيقه سابقا او يزيد عن ايام
النفاس كما ستعرفه ان شاء الله او يكون مع الحمل على القول بعدم اجتماع الحيض معه كما عن المفيد وابن الجنيد والحلي واختاره المصنف ره في الكتاب
ونسبه في النافع الى اشهر الروايات ولكن الاظهر الاشهر بل عن المشهور خلافه بل عن السيد في الناصريات دعوى الاجماع عليه كما يدل عليه جملة من
الاخبار التي لا يبعد دعوى تواترها مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الحبلى ترى الدم اتترك الصلوة قال
نعم ان الحبلى ربما قذفت بالدم **و** موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الحبلى ترى الدم قال نعم انه ربما قذفت المرأة الدم وهي
حبلى **و** صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى الدم قبل ذلك في كل شهر هل تترك
الصلوة قال تترك الصلوة اذا دام **و** صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما
في كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت صلت **و** حسنة سليمان بن خالد قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك
الحبلى ربما طمثت قال نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفقته فاذا دفقته حرمت عليها الصلوة
قال الكليني وفي رواية اخرى فاذا كان كذلك تأخرت الولادة **و** رواية زريق عن ابي عبد الله ع ان رجلا سأله عن امرأة حامل رأت الدم
قال تدع الصلوة قلت فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج رأس الولد فاذا خرج رأسه لم يجب عليها
الصلوة وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع ولما فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قال قلت جعلت فداك
ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس
فيجب ان تدع في النفاس والحيض فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم **و** صحيحة صفوان عن ابي الحسن الرضا ع
عن الحبلى ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام تصلي قال تمسك عن الصلوة **و** مرسلة حريز عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في الحبلى ترى
الدم قال تدع الصلوة فانه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج وتلك الهراقة **و** مضمرة سماعة قال سألته عن امرأة ترى الدم في الحبل قال تقعد ايامها
التي كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة وقد تقدم بعض ما يدل عليه ايضا في العرض
السابق **و** استدل للقول الاول برواية السكوني عن جعفر عن ابيه ع انه قال قال النبي ص ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني انها اذا رأت الدم
وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى على رأس الولد اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة **و** رواية مقرن المحكية عن علل الصدوق
عن ابي عبد الله ع قال سأل سلمان ره عليا ع عن رزق الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه في بطن امه
و صحيحة حميد بن المثنى عن ابي الحسن ع عن الحبلى ترى الدفقة والدفقتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين قال تلك الهراقة ليس تمسك
هذه عن الصلوة واجيب عن الرواية الاولى بضعف السند وعدم صلاحيتها لتخصيص العمومات فضلا عن مكافئتها للادلة الخاصة المتقدمة
المعتضدة بالشهرة والاجماع المحكي وشهادة النسوان **هذا** مع موافقة الرواية لما هو المشهور بين العامة كما نسب اليهم فلا يبعد صدورها
تقية واما الروايتان الاخيرتان فلا دلالة فيهما على مطلوبهم اما الاولى منهما فانما تدل على حبس الحيضة عن ان يدفع مجموعها فلا ينافي بقاء
مقدار الكفاية ودفع الزايد كما صرح به في حسنة سليمان بن خالد المتقدمة واما الاخيرة فانما تنفي حيضية الدفقة والدفقتين وهذا مما سلم
به كل احد حتى على القول بعدم اعتبار التوالي في الحيض الى الثلثة ينبغي تقييد الرواية بما اذا لم يكن مجموع الدفقات التي تراها في ضمن عشرة
ايام ما يتم به الثلاثة والامر فيه سهل بعد مساعدة الدليل بل امكان دعوى انصراف الرواية عن مثل الفرض والعجب من نسبة المصنف ره
القول بمنع الحمل عن الحيض الى اشهر الروايات وكيف كان فربما استدل لهم بالاخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة في استبراء السبايا

بحيضة وكذا الجواري المنتقلة ببيع او غيره والموطوءة بالزنا والامة المحللة للغير وفيه اولا انه يكفي حكمة لمشروعية الاستبراء غلبة عدم الاجتماع
فالحيض امارة عدم الحمل فاحتاط الشارع للانساب تارة بثلاث حيضات واخرى خفف الاحتياط لبعض الحكم مثل تسهيل الامر على الجمل
او المرية فاكتفى بحيضة واحدة ولو امتنع اجتماع الحيض والحمل لاكتفى في الكل بواحدة وثانيا انه لا اثر للقول بالاجتماع وعدمه في هذا
المقام لانها بعد ان رأت دما مستمرا صالحا لان يكون حيضا يجب عليها ترتيب آثار الحيضية ويتحقق به الاستبراء في مرحلة الظاهر غاية الامر
انه يظهر اثر القولين بعد استبانة الحمل بالنسبة الى بعض عباداتها التي تركتها عند رؤية الدم واما فيما نحن فيه فلا اذ بعد استبانة الحمل
واستكشاف عدم برائة الرحم لا فرق بين ان يحكم بان ما رأته كان حيضا او استحاضة كما لا يخفى لا يقال انه على القول بعدم الاجتماع
لا يحكم بالحيضية الا بعد احراز عدم الحمل الذي هو شرطه لانا نقول فعلى هذا ان يستكشف برائة الرحم بالحيض والا لدار والحاصل
ان الدم الذي تراه مستمرا الى ثلثة ايام محكوم بالحيضية جزما ويتحقق به الاستبراء في مرحلة الظاهر واستكشاف كونه استحاضة بعد
استبانة الحمل ليس الا كاستكشاف كون الوطي او العقد الواقع عليها بعد الاستبراء الظاهري مقارنا للحمل فليس المقصود باخبار الاستبراء
الا الاستكشاف الظني وهو حاصل على كلا القولين لكن على القول بالاجتماع يكون طريقه ظنيا وعلى القول بالعدم يكون طريق طريقه كذلك
ثم ان هنا قولين آخرين احدهما ما حكي عن الشيخ في النهاية وكتابي الاخبار من ان ما تجده المرأة الحامل في ايام عادتها يحكم بكونه حيضا
وما تراه بعد عادتها بعشرين يوما فليس بحيض والقول الآخر ما حكي عنه ايضا في الخلاف من انه حيض قبل ان يستبين الحمل لا بعده ونقل فيه
الاجماع عليه احتج على القول الاول بقوله ع في صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف المتقدمة اذا رأت الحامل الدم بعدما يمضي عشرون يوما من
الوقت الذي كانت ترى فيه الدم في الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي فاذا رأت
الحامل قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة قال في المدارك بعد نقل الاستدلال
بالصحيحة لهذا القول وهي مع صحتها صريحة في المدعى فيتعين العمل بها وان كان القول الاول اي المشهور لا يخلو من قرب انتهى وفيه
ان الحكم بكون ما رأته بعد العادة بعشرين ليس بحيض كالحكم بان ما رأته في العادة حيض ليس الا بيانا لتكليفها الظاهري في مقام العمل
جريا على ما يقتضيه العادات والامارات لا ان ما تراه في العادة يجب ان يكون حيضا في الواقع وما تراه بعدها يمتنع ان يكون كذلك
في الواقع ولا ريب ان تقييد اطلاق نفي الحيضية في مرحلة الظاهر بما اذا لم يستمر ما رأته بعد العادة ولم يكن دما كثيرا يصلح ان يكون حيضا
بقرينة تلك الاخبار اولى من تقييد قوله ع من رواية ابي المعزا ان كان دما كثيرا فلا تصلين وقوله ع في صحيحة ابن الحجاج تترك الصلوة
اذا دام بخصوص ما في العادة والمعارضة بينها وبين مثل هذه المطلقات انما هي من قبيل تعارض الظاهرين لا النص والظاهر ولا تأمل
في ان ارتكاب التأويل في الصحيحة اولى من ارتكاب التقييد في معارضاتها المعتضد بعضها ببعض وبموافقة العمومات والقواعد المتقنة
المعتضدة بالعمل ولا ينافيه ما في الصحيحة من التفصيل بين ما رأته في العادة وما رأته بعد العشرين من الحكم بالحيضية في الاول مطلقا و
بعدمه في الثاني كذلك مع اشتراكهما في الحيضية عند الكثرة والاستدامة والعدم عند العدم لجري الاطلاقين مجرى العادة حسب ما يقتضيه ظاهر
الحال وكيف كان فلا يمكن التأويل في جميع تلك الادلة بمثل هذه الصحيحة التي اعرض اكثر الاصحاب عن ظاهرها مع قبولها للتوجيه القريب
فالقول بالتفصيل ضعيف واضعف منه التفصيل الآخر اعني الفرق بين قبل استبانة الحمل وبعدها **و** استدل له ايضا بالصحيحة المتقدمة
وفيه ما لا يخفى والله العالم **تنبيه** الاظهر ان الحامل لا تتحيض برؤية الدم في غير ايامها الا بعد استقرار حيضها بمضي ثلاثة ايام وهل
تتحيض برؤيته في ايام عادتها وان احتملت انقطاعه قبل مضي الثلاثة وجهان من اطلاق معاقد الاجماعات وبعض النصوص الدالة على
انها تتحيض برؤية الدم في العادة من دون تفصيل كما يعضده التفصيل في صحيحة الحسين بن نعيم بناء على كونها مسوقة لبيان تكليفها الظاهري
في مقام العمل عند رؤية الدم قبل استبانة الحال بالاستمرار وعدمه **و** من انصراف النص ومعاقد الاجماعات عن مثل الفرض مع ظهور
جملة من الاخبار في انها لا تتحيض مطلقا الا بعد احراز كونه دم الحيض مثل قوله ع في صحيحة ابن الحجاج تترك الصلوة اذا دام وفي رواية
ابي المعزا ان كان دما كثيرا فلا تصلين وفي رواية ابن مسلم ان كان دما كثيرا احمر فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فلتتوضأ وفي رواية
اسحق بن عمار ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين والاقرب لتوجيهات في مقام
الجمع بين الاخبار ليس الا الالتزام بانها لا تتحيض بمجرد رؤية الدم في العادة الا اذا اعتضد حيضيته بالامارات مثل الكثرة والسواد
والامتداد ونحوها فلا يبعد الالتزام به الا ان يكون مخالفا للاجماع ولم يثبت واما مخالفته لقاعدة الامكان فلا ضير فيها بعد مساعدة
الدليل **هذا** مع ما عرفته في محله من قصور القاعدة عن جريانها في مثل الفرض اي الموارد المحفوفة بامارات ما نعة من الحيضية
والله العالم وحيث انك عرفت ان كل دم طبيعي امتنع ان يكون حيضا او نفاسا فهو استحاضة علمت انه لا فرق في ذلك بين ما لو رأته

وهی فی سن من تحیض کالفروض السابقة او دائماً وهی فی سن من لا تحیض کما اذا کان مع الیأس او قبل البلوغ والله العالم و اذا
تجاوز الدم اکثر الحیض الذی هو عشرة ایام وهی ممن تحیض فقد امتزج حیضها بطهرها فهی اما مبتدئة بالکسر ای بدئت بالدم او
بالفتح ای ابتدئ بها الدم وهی بظاهرها من لم تسبق بحیض کما عن المعتبر تفسیرها بذلک فتکون المضطربة اعم من الناسیة للعادة او
من لم تستقر لها عادة لکن الذی یظهر من المصنف هنا حیث خص المضطربة بالناسیة للعادة ان المراد بالمبتدئة من لم تستقر لها عادة سواء
کان ذلک لابتداء الدم او لعدم انضباط العادة کما نص علیه بعضهم بل فی الروضة انه اشهر وفی المسالک انه المشهور وکیف کان
فلا یترتب علی هذا الاختلاف ثمرة معتد بها لان الاحکام الآتیة لا یتوقف تشخیص موضوعها علی تحقیق مفهوم المبتدئة کما لا یخفی او ذات
عادة مستقرة وقتاً وعدداً او احدهما او مضطربة القلب لنسیانها العادة وقتاً او عدداً او معاً وقد اشرنا فیما سبق انه ربما تطلق المضطربة
علی الاعم منها وممن لم تستقر لها عادة وکیف کان فالمبتدئة بالمعنی الاعم ای من لم تستقر لها عادة ترجع اولاً الی اعتبار الدم وتمیز کل
من دمی الحیض والاستحاضة بالاوصاف فما شابه دم الحیض فی صفاته الثابتة فهو حیض وما شابه دم الاستحاضة فهو استحاضة
بلا خلاف فیه ظاهراً بل عن غیر واحد دعوی الاجماع علیه لکن المتیقن من معقده هی المبتدئة بالمعنی الاخص ویدل علیه مطلقاً المعتبرة
المستفیضة الآمرة بالرجوع الی الصفات عند الاختلاط **منها** حسنة حفص بن البختری قال دخل علی الصادق ع امرأة فسئلته عن المرأة
یستمر بها الدم فلا تدری احیض هو او غیره قال فقال لها ان دم الحیض حار عبیط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا کان
للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهی تقول والله ان لو کان امرأة ما زاد علی هذا **ومنها** خبر اسحق بن جریر قال
سئلتنی امرأة منا ان ادخلها علی ابی عبدالله علیه السلام فاستأذنت لها فاذن لها فدخلت الی ان قال قالت فان الدم یستمر بها الشهر والشهرین
والثلاثة کیف تصنع بالصلوة قال تجلس ایام حیضها ثم تغتسل لکل صلوتین قالت له ان ایام حیضها تختلف علیها وکان یتقدم الحیض
الیوم والیومین والثلثة ویتأخر مثل ذلک فما علمها به قال دم الحیض لیس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد و
منها خبر معویة بن عمار قال قال ابو عبدالله ع ان دم الاستحاضة والحیض لیس یخرجان من مکان واحد ان دم المستحاضة بارد وان دم
الحیض حار والمستفاد من مجموع الاخبار وبعد حمل مطلقها علی مقیدها ان من لم تستقر لها عادة فشأنها عند اختلاط حیضها بالاستحاضة
الرجوع الی التمیز باوصاف الدم کما هو المطلوب ولا ینافیها عدا ما یتراءی من مرسلة یونس الطویلة من اختصاص الرجوع الی التمیز بالمضطربة
التی لها ایام متقدمة وان المبتدئة التی لم تسبق بدم فسنتها السبع الا انها تحیض فی کل شهر ستة او سبعة وهی ما رواه الکلینی عن علی بن
ابرهیم عن ابیه عن محمد بن عیسی عن یونس عن غیر واحد انهم سئلوا ابا عبدالله علیه السلام عن الحائض والسنة فی وقته فقال ع ان رسول الله صلی الله
علیه وآله سن فی الحیض ثلث سنن بین فیها کل مشکل لمن سمعها وفهمها حتی لا یدع لاحد فیه مقالاً بالرأی اما احدی السنن فالحائض التی
لها ایام معلومة قد احصتها بلا اختلاط علیها ثم استحاضت فاستمر بها الدم وهی فی ذلک تعرف ایامها ومبلغ عددها فان امرأة یقال لها
فاطمة بنت ابی حبیش استحاضت فاتت ام سلمة فسئلت رسول الله ص فی ذلک فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حیضها وقال انما هو عرق
فامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلی قال ابو عبدالله ع هذه سنة النبی ص فی التی تعرف ایام اقرائها ولم یختلط علیها الا تری انه لم یسئلها
کم یوم هی ولم یقل اذا زادت علی کذا یوماً فانت مستحاضة وانما سن لها ایاماً معلومة کانت لها من قلیل او کثیر بعد ان تعرفها وکذلک افتی
ابی ع وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلک عرق غابر او رکضة من الشیطان فلتدع الصلوة ایام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لکل الصلوة
قیل وان سال قال وان سال مثل المثعب قال ابو عبدالله ع هذا تفسیر حدیث رسول الله ص وهو موافق له فهذه سنة التی تعرف ایام اقرائها
لا وقت لها الا ایامها قلت او کثرت واما سنة التی قد کانت لها ایام متقدمة ثم اختلط علیها من طول الدم وزادت ونقصت حتی اغفلت
عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غیر ذلک وذلک ان فاطمة بنت ابی حبیش اتت النبی ص فقالت انی استحاض ولا اطهر فقال النبی ص لیس
ذلک بحیض وانما هو عرق فاذا اقبلت الحیضة فدعی الصلوة واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم وصلی فکانت تغتسل فی وقت کل صلوة وکانت
تجلس فی مرکن لاختها فکانت صفرة الدم تعلو الماء قال ابو عبدالله ع اما تسمع رسول الله ص امر هذه بغیر ما امر به تلک الا تری انه لم یقل لها
دعی الصلوة ایام اقرائک ولکن قال لها اذا اقبلت الحیضة فدعی الصلوة واذا ادبرت فاغتسلی وصلی فهذا یبین ان هذه امرأة قد اختلط
علیها ایامها لم تعرف عددها ولا وقتها الا تسمعها تقول انی استحاض ولا اطهر وکان ابی ع یقول انها استحیضت سبع سنین ففی اقل من هذا
تکون الریبة والاختلاط فلهذا احتاجت الی ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغیر لونه من السواد الی غیره وذلک ان دم الحیض اسود
یعرف ولو کانت تعرف ایامها ما احتاجت الی معرفة لون الدم لان السنة فی الحیض ان تکون الصفرة والکدرة فما فوقها فی ایام الحیض
اذا عرفت حیضاً کله ان کان الدم اسود او غیر ذلک فهذا یبین لک ان قلیل الدم وکثیره ایام الحیض حیض کله اذا کانت الایام معلومة

فاذا جهلت

فاذا جهلت الایام وعددها احتاجت الی النظر حینئذ الی اقبال الدم وادباره وتغیر لونه من السواد ثم تدع الصلوة علی قدر ذلک ولا اری النبی ص
قال اجلسی کذا وکذا یوماً فما زادت فانت مستحاضة کما لم یأمر الاولی بذلک وکذلک ابی ع افتی فی مثل هذا وذلک ان امرأة من اهلنا استحاضت
فسئلت ابی ع عن ذلک فقال اذا رأیت الدم البحرانی فدعی الصلوة واذا رأیت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلی وصلی قال ابو عبدالله ع
واری جواب ابی ع هیهنا غیر جوابه فی المستحاضة الاولی الا تری انه قال تدع الصلوة ایام اقرائها لانه نظر الی عدد الایام وقال هیهنا اذا
رأیت الدم البحرانی فدعی الصلوة وامرها هیهنا ان تنظر الی الدم اذا اقبل واذا ادبر وتغیر وقوله البحرانی شبه قول النبی ص ان دم الحیض
اسود یعرف وانما سماه ابی بحرانیاً لکثرته ولونه فهذه سنة النبی ص فی التی اختلط ایامها حتی لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما کان من قلیل الایام وکثیره قال
والسنة الثالثة ففی التی لیس لها ایام متقدمة ولم تر الدم قط ورأت اول ما ادرکت واستمر بها فان سنة هذه غیر سنة الاولی والثانیة وذلک
ان امرأة یقال لها حمنة بنت جحش اتت رسول الله ص فقالت انی استحضت حیضة شدیدة فقال لها احتشی کرسفاً فقالت انه اشد من ذلک
انی اثجه ثجاً فقال تلجمی وتحیضی فی کل شهر فی علم الله ستة ایام او سبعة ایام ثم اغتسلی غسلاً وصومی ثلثة وعشرین یوماً او اربعة
وعشرین واغتسلی للفجر غسلاً واخری الظهر وعجلی العصر واغتسلی غسلاً واخری المغرب وعجلی العشاء واغتسلی غسلاً قال ابو عبدالله ع
فاراه قد سن فی هذه غیر ما سن فی الاولی والثانیة وذلک ان امرها مخالف لامر هاتیک الا تری ان ایامها لو کانت اقل من سبع وکانت
خمساً او اقل من ذلک ما قال لها تحیضی سبعاً فیکون قد امرها بترک الصلوة ایاماً وهی مستحاضة غیر حائض وکذلک لو کان حیضها اکثر من
سبع وکانت ایامها عشراً او اکثر لم یأمرها بالصلوة وهی حائض ثم مما یزید هذا بیاناً قوله لها تحیضی ولیس یکون التحیض الا للمرأة التی ترید
ان تکلف ما تعمل الحائض الا تراه لم یقل لها ایاماً معلومة تحیضی ایام حیضک ومما یبین هذا قوله ع فی علم الله وان کانت الاشیاء کلها
فی علم الله فهذا بین واضح ان هذه لم یکن لها ایام قبل ذلک قط وهذه سنة التی استمر بها الدم اول ما تراه اقصی وقتها سبع واقصی طهرها
ثلث وعشرون حتی یصیر لها ایام معلومة فتنتقل الیها فجمیع حالات المستحاضة تدور علی هذه السنن الثلث لا تکاد ابداً تخلو من واحدة منهن
ان کانت لها ایام معلومة من قلیل او کثیر فهی علی ایامها وخلقتها التی جرت علیها لیس فیها عدد معلوم موقت غیر ایامها فان اختلطت الایام
علیها وتقدمت وتأخرت وتغیر علیها الدم الواناً فسنتها اقبال الدم وادباره وتغیر حالاته وان لم یکن لها ایام قبل ذلک واستحاضت
اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها الدم اشهراً فعلت فی کل شهر کما قال لها فان انقطع الدم فی اقل من سبع او
اکثر من سبع فانها تغتسل ساعة تری الطهر وتصلی ولا تزال کذلک حتی تنظر ما یکون فی الشهر الثانی فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول
حتی توالی علیها حیضتان او ثلث فقد علم الآن ان ذلک قد صار لها وقتاً وخلقاً معروفاً تعمل علیه وتدع ما سواه وتکون سنتها فیما تستقبل
ان استحاضت فقد صارت سنة الی ان تجلس اقرائها وانما جعل الوقت ان توالی علیها حیضتان او ثلث لقول رسول الله ص للتی تعرف ایامها
دعی الصلوة ایام اقرائک فعلمنا انه لم یجعل القرء الواحد سنة لها ولکن سن لها الاقراء وادناه حیضتان فصاعداً وان اختلطت علیها
ایامها وزادت ونقصت حتی لا تقف منها علی حد ولا من الدم علی لون عملت باقبال الدم وادباره ولیس لها سنة غیر هذا لقول رسول الله ص
اذا اقبلت الحیضة فدعی الصلوة واذا ادبرت فاغتسلی ولقوله ص ان دم الحیض اسود یعرف کقول ابی ع اذا رأیت الدم البحرانی فان لم یکن الامر
کذلک ولکن الدم اطبق علیها فلم تزل الاستحاضة دارة وکان الدم علی لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها
کقصة حمنة حین قالت انی اثجه ثجاً انتهی الخبر الشریف ولا یخفی علی من تأمل فیه حق التأمل انه لا منافاة بینه وبین الاخبار السابقة بل هذه الروایة بنفسها
شاهدة علی المدعی فان سوق الروایة یشهد بانه ع لم یقصد بهذه الروایة الا بیان ما یستفاد من الاحکام المختلفة الصادرة عن النبی ص فی
الوقایع الثلث والتنبیه علی انه یفهم منها سنن ثلث یدور مدارها جمیع احکام المستحاضة وهی وجوب تشخیص دم الحیض عن الاستحاضة بمصادفة
ایام العادة ان امکن بان کانت المرأة معتادة وعارفة بعادتها وح لا یجوز لها الاعتناء بسائر الامارات التی یعرف بها فان مصادفة العادة
اقوی الامارات لا یزاحمها غیرها فان الصفرة والکدرة مثلاً فی ایام الحیض حیض ولذا امرها النبی ص بالرجوع الی العادة ولم یبین لها الا ذلک
وهذه هی السنة الاولی وعند فقد هذه الامارة احتاجت الی ان تعرف اقبال الدم من ادباره باعتبار کثرته وقلته وتغیر لونه من السواد
او اختلاف احواله من حیث الحرارة والبرودة والخروج بحرقة وکونه عبیطاً فامرها النبی ص بذلک ای تشخیص دم الحیض بالامارات الظنیة عند
حاجتها الیها بمعنی انه جعل هذه الامارات حجة فی حقها وهذه هی السنة الثانیة ولا یبعد ان یدعی ان سوق الروایة یشهد بان المجعول فی
حقها حجیة مطلق الظن الحاصل من الاوصاف المعهودة لدم الحیض ولو لم ینص علیها الشارع بالخصوص بل ولو عهد تشخصها بخصوصیتها
الشخصیة کما لو استکشف من عادتها المنسیة ان لحیضها صفة مخصوصة فحصل لها الظن بان واجد هذه الصفة هو حیضها فلا یبعد القول
باستفادة حجیته من هذه الروایة اذ لیس معرفة اقبال الدم من ادباره مخصوصة بالنظر الی خصوص تغیر لونه من السواد وانما نص الامام علیه

بالخصوص

بالخصوص لكونه اظهر الاوصاف والا فللحيض اوصاف عديدة يمتاز بها عن الاستحاضة كما ورد التنصيص عليها في عدة من الروايات المتقدمة فتلك الروايات شاهدة على ان المقصود ليس تمييز الدم بخصوص السواد وكيف كان فاذا فقدت هذه الامارة ايضا بان لم يمكن معرفة الدم باللون و نحوه ايضا فقد امرها النبي ص بان تتحيض في كل شهر في علم الله ستة او سبعة فهذه هي السنة الثالثة والرواية صريحة في ان هذه السنة هي تكليف ظاهري على فتكون بمنزلة الاصول العملية المجعولة للشاك التي يرجع اليها عند فقد الامارة الشرعية فعلى هذا ليس للمبتدئة الرجوع الى روايتي الست والسبع الا اذا تعذر في حقها التمييز بالاوصاف بان استمر دمها على لون واحد وحالة واحدة كما هو الشان في قصة حمنة على ما استظهره الصادق ع من سؤالها والا فعليها الرجوع ح الى ما سنها للناسية كما ان للناسية الرجوع الى ما سن للمبتدئة اذا كان قصتها كقصة حمنة فعلى هذا تكون الناسية والمبتدئة متشاركتين في السنتين فتخصيص الامام ع الثانية بالناسية والثالثة بالمبتدئة لا يبعد ان يكون لعلمه ع بان المبتدئة غالبا لا يختلف دمها لونا والناسية عكسها **وكيف كان** فالرواية في غاية القوة من حيث الدلالة على ما عرفت **وتوهم** عدم كون الاوصاف كاشفة عن الحيض في المبتدئة او عدم اعتبار كشفها شرعا فيكون وجودها كالعدم ولذا اطلق الامام ع السنة الثالثة التي هي بمنزلة اصل على المبتدئة ولا ينافيه اتحاد دم حمنة لونا حيث ان خصوصية المورد لا توجب قصر الحكم عليه **مدفوع** بان قوله ع دم الحيض اسود يعرف ظاهر في ان السواد معرف مط وان الشارع اعتبره لذلك وانما رفعنا اليد عن هذا الظاهر بالنسبة الى ايام العادة لما ثبت بالنص والاجماع من ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض كلها هذا مع ان ظاهر ذيل الرواية بل كاد ان يكون صريحه ان علة امر حمنة بالتحيض ستة او سبعة انما هو اتحاد لون دمها المستكشف من قولها اثجه ثجا فيدور الحكم مداره كما يؤيده انه ليس في كلام حمنة ولا في كلام النبي ص اشعار بانها كانت مبتدئة ولا في كلام الامام ع دلالة على استفادة كونها مبتدئة من كلامهما او من الخارج فيمكن ان يكون التمثيل بها للمبتدئة لاشتراكهما فيما هو مناط الحكم هذا كله مضافا الى ان الاخبار المتقدمة كافية في اثبات كون الاوصاف امارة معتبرة لغير ذات العادة مطلقا فيكون ظهورها في ذلك دليلا على ان المراد من الامر بالتحيض ستة او سبعة ليس الا فيما اذا اطبق الدم عليها وكانت الاستحاضة دارة على لون واحد وقد اتضح لك مما ذكرنا اندفاع ما توهمه صاحب الحدائق من تخصيص الاخبار الامرة بالرجوع الى الاوصاف بالناسية دون المبتدئة جمعا بينها وبين هذه الرواية **وفيه** مضافا الى ما عرفت من ظهور الرواية في خلافه ان غاية الامر تسليم ظهور هذه الرواية فيما ينافي الاخبار المتقدمة لا صراحتها فيه فيكون المعارضة بينهما من قبيل معارضة الظاهرين الذين يمكن الجمع بينهما بارتكاب التاويل في كل منهما ومن المعلوم ان ارتكاب التاويل في هذه الرواية بتقييد المبتدئة بما اذا استمر دمها على لون واحد اولى من التصرف في تلك الروايات المشهورة المعمول بها عند الاصحاب من وجوه **ويؤيد** ما ذكرناه في توجيه الرواية ما حققه شيخنا المرتضى قده والاولى نقل عبارته بطولها كي يفيدك مزيد بصيرة قال بعد نقل الخبر الشريف هو مشتمل على احكام كثيرة للحائض والمستحاضة بل ظاهره حصر سنن المستحاضة في الثلث لا حصر نفس المستحاضة في الثلث كما في الروض حتى التجأ لذلك الى ادخال من لم يستقر لها عادة في احد القسمين الاخيرين ثم رجح ادخالها في اولهما حيث قال انه ع حصر الاقسام في الناسية والذاكرة والمبتدئة ولا يخفى ان من لم يستقر لها عادة بعد لا تدخل في الناسية ولا في الذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في المبتدئة بطل الحصر الذي ذكره ع انتهى **ثم** قال معترضا على نفسه لا يقال ان قوله ع في تعريفها يعني تعريف المبتدئة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات يدل على خلاف مطلوبكم لانه فسر المبتدئة بانها من تستحاض في اول الدور لانا نقول ان اول التعريف صادق على المدعى وان اجري آخره وهو انها استحاضت اول ما رات على ظاهره بطل الحصر فلا بد من حمله على وجه يصح معه الحصر وهو ان يريد بالاولية ما لا يستقر معها العادة بعد وهو اول اضافي يصح الحمل عليه وقد دل عليه مواضع من الحديث انتهى وقد دعاه الى التكلف الذي ذكره في قوله لانا نقول مع كونه مخالفا لظاهر اللفظ بل صريح قوله ع لم تر الدم قط ورات اول ما ادركت واستمر بها ما زعمه من دلالة الرواية على حصر المستحاضة في الثلث ولا يخفى انه ليس في موضع منها دلالة على ذلك وانما تدل على حصر سنن المستحاضة في الثلث واضعف من ذلك ما ذكره المحقق الخونساري في حاشية الروضة من عدم ظهور الرواية في الناسية وانما المراد بذات السنة الثانية هي من ليس لها عادة بالفعل وان كانت لها سابقا وان المراد بقوله اغفلت اي تركت لا نسيت وانت خبير بان عدة مواضع من الرواية تابى عن ذلك فالتحقيق دخول الناسية في الرواية وح فلا بد من الحاق من لم يستقر لها عادة باحد الاصناف المزبورة ولا اشكال في عدم لحوقها بالمعتادة فبقيت داخلة في احد الاخيرين لكن الظاهر من مساق الرواية عدم اختلاف حكم الاخيرين وان ما وقع في الرواية من الحكم برجوع الناسية الى التمييز والمبتدئة الى الروايات انما هو لان الغالب في المبتدئة اتحاد لون الدم وكثرته لقوة زائدة وفي الناسية خلاف ذلك ولذا صرح فيما بعد في الناسية بقوله وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلاث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا فدلت على ان رجوع حمنة الى الروايات انما كان لاتحاد لون الدم الذي استفاده ع من قولها اني اثجه

ثجا فلو

ثجا فلو فرض اختلاف الدم في المبتدئة فليس لها الرجوع الى السبع والثلاث والعشرين بمقتضى التعليل المذكور فيجب اما الحاقها بالمعتادة وهو غير معقول واما خروج سنتها من السنن الثلث وهو باطل بمقتضى الحصر المنصوص عليه في مواضع من الرواية فتعين الحاقها بالناسية في الرجوع الى التميز مع ان حكمها يمكن ان يستفاد من تعليل رجوع الناسية الفاقدة للتميز الى الروايات ان قصتها قصة حمنة فدل على ان كل من كان مثلها لا بد ان ترجع الى الروايات وتقدم في الروايات ان ارجاع حمنة الى الروايات لمخالفتها للقسمين الاولين في العادة و التميز فدل على ان التميز كالعادة مقدم على الروايات مط والمرجع بعده الى الروايات مطلقا ايضا فافهم هذا مع ان دعوى شمول السنة الثانية لمن لم يستقر لها عادة لا تبح عن شهادة بعض الفقرات له فثبت من ذلك كله ان المبتدئة والناسية لا تختلفان في الحكم المذكور في الرواية وانما ذكر كلا منهما لمورد على حدة من باب غلبة دخول الناسية في موضع التميز ودخول المبتدئة في موضع الروايات ومن هنا ذكر الوحيد في شرح المفاتيح ان بالتامل في الرواية يظهر ظهورا تاما ان حكم المبتدئة والمضطربة واحد انتهى ما اردنا نقله من كلام شيخنا المرتضى ره وهو في غاية المتانة الا ان ما اعترضه على المحقق الخونساري لا يخلو من نظر يظهر وجهه بالتدبر في ما ورد في تفسير الناسية في الرواية وفيما نبه عليه من حكمها في ذيل الرواية فان المتدبر فيها لا يكاد يشك في ظهورها في ارادة ما ذكره المحقق الخونساري واما الناسية بمعنى من نسيت عادتها في الواقع على ما هي عليه ومحت صورتها عن ذهنها فالظاهر انها غير مرادة بالرواية بل هي فرد نادر لم يتعرض لحكمها وان كان يفهم حكمها من الرواية بتنقيح المناط بل ستعرف الاشكال في رجوع الناسية بهذا المعنى الى اعتبار لون الدم مط بحيث تتحيض في الشهر ثلاث مرات مثلا لو رات ثلاثة اسود مع ان عادتها المنسية لم تكن في الشهر الا مرة **وكيف كان** فقد ظهر لك ان المتعين انما هو رجوع المبتدئة اولا الى اعتبار الدم بالاوصاف فما شابه دم الحيض فهو حيض وما شابه دم الاستحاضة فاستحاضة لكن بشرط ان يكون ما شابه دم الحيض مما يمكن ان يكون حيضا وما عداه استحاضة بان لا ينقص عن ثلثة ايام ولا يزيد من عشرة ولا يكون الفاقد للصفة الفاصل بين الواجدين اقل من عشرة ايام والا يلزم ان يكون الحيض اقل من الثلثة او ازيد من العشرة او يكون الطهر اقل من العشرة والكل باطل قطعا كما عرفته في محله فما توهمه صاحب الحدائق طاعنا على الاصحاب في اشتراطهم هذه الشرائط حيث قال ان ما اشترطوه من انه لا يقصر ما شابه دم الحيض عن ثلثة ولا يتجاوز اكثره لا تساعده الروايات الواردة في هذه المسئلة فانها مطلقة في التحيض بما شابه دم الحيض قليلا كان او كثيرا كما في رواية يونس وما اشترطوه من بلوغ الضعيف مع ايام النقاء اقل الطهر لا دليل عليه هنا بل ظاهر الاخبار يرده منها موثقة ابي بصير عن المرءة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة الحديث ضعيف في الغاية لان اخبار التميز في مقام تميز دم الحيض عن الاستحاضة فوجب ان يكون ما يحكم بحيضيته قابلا لان يكون حيضا والا فيعلم مخالفته للواقع فكيف يكلف به والمراد بالقليل والكثير في المرسلة القليل والكثير مما يقبل الحيضية شرعا لا ما يعم الساعة والشهر مثلا ولو فرض دلالتها على ذلك للزم تقييدها بالادلة القطعية الدالة على تحديد طرفي الحيض **واما** موثقة ابي بصير فقد تقدم توجيهها في مسئلة ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام ولا مدخلية لها بخصوص المقام **ثم** انه على تقدير فقد شيء من الشرائط المذكورة فهل هي كمن استمر بها الدم على نسق واحد في الرجوع الى عادة نسائها او الروايات او انه يحصل لها التميز بالاوصاف في هذه الصور ايضا في الجملة بمعنى انه لا يجوز الغائها بالمرة وجهان من ظهور ادلة التميز في ارادة غير هذه الفروض فان ظاهر اخبارها هو التحيض بالقوي وجعل الضعيف استحاضة من دون زيادة على احدهما من الاخر فمثل هذه الفروض خارج عن موردها ومن انه على تقدير تسليم انصراف الاخبار عن مثل هذه الفروض وظهورها فيما ادعى يفهم حكمها منها عرفا بفهم اوصاف كل من الدمين فانه لا يكاد يشك من سمع بهذه الاخبار ان من رات خمسة عشر يوما اسود ثم خمسة عشر اصفر مثلا ان حيضها ليس الا في الاسود وكذا لو رات يومين اسود ثم اصفر في بقية الشهر ان اليومين من حيضها وهذا الوجه اوجههما بشهادة العرف كما يؤيده تخطي الاصحاب عن موارد النصوص الى فروع غير منصوصة ليس استفادة حكمها من هذه النصوص اوضح من هذه الفروض **وربما** اورد على الحكم بكون اليومين من الحيض في الفرع الاخير بان مراعاة ادلة التميز في طرف القوي بجعل الناقص حيضا واكماله من الضعيف ليس باولى من مراعاتها في طرف الضعيف بجعل مجموعه استحاضة فيخرج الناقص من الحيضية واجيب عنه بان مراعاة عموم الحكم على الضعيف بالاستحاضة في ادلة التميز توجب خروج هذا المورد من ادلة التميز اذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة فكيف يجعل تميزها بجعل الجميع استحاضة فيلزم من الرجوع الى ادلة التميز طرحها والرجوع الى غيرها من الاخبار وعادة النساء بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيضية وعلى الضعيف بالاستحاضة الا ما يحتاج اليه في تكميل الناقص فانه قد حصل التميز من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف والقوي من تقييده بصورة القابلية شرعا **ويمكن** الجواب عنه ايضا بان سوق الاخبار يشهد بورودها لتمييز الحيض عما ليس بحيض الذي هو استحاضة وانما ذكر اوصاف الاستحاضة استطرادا لبيان انه ليس بحيض فاذا تبين كون بعض ما راته بصفة الاستحاضة حيضا باعتبار كونه مكملا لما علم حيضيته بالاوصاف

الخ

التي اعتبرها الشارع لا ينافيه هذه الادلة فليتامل وحيث ان الاظهر عدم جواز الغاء الاوصاف بالمرة في هذه الفروض فالكلام يقع في
مقامين الاول انها لو رات بصفة الحيض اقل من ثلثة او اكثر من العشرة فهل تقتصر في جعل الاصفر حيضا بما يكمل به اقل الحيض اي
الثلاثة وكذا تبنى على كون الاسود استحاضة في المقدار الذي يمنع كونه حيضا اعني ما زاد على العشرة او انها من هذه الجهة فاقدة
التميز فتكليفها الرجوع الى عادة اهلها والى الروايات على التفصيل الاتي وجهان اوجههما الثاني ويظهر من كاشف اللثام اختيار
التفصيل بين الزائد والناقص قال في الكشف انه هل يفيد اي الناقص والزائد التحيض ببعض الثاني وبالاول مع اكماله بما في الاخبار
او بعادة النساء قطع الشيخ بالاول فقال اذا رات اولا دم الاستحاضة خمسة ايام ثم رات ما هو بصفة الحيض باقي الشهر يحكم في اول
يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض الى تمام العشرة ايام بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة وان استمر على هيئة جعلت بين الحيضة الاولى
والحيضة الثانية عشرة ايام طهرا وما بعد ذلك من الحيضة الثانية ثم على هذا التقدير وفي المعتبر والتذكرة والمنتهى والتحرير انه
لا تمييز هنا ولا يبعد عندي ما ذكره الشيخ ولا التحيض بالناقص مع اكماله لعموم ادلة الرجوع الى التمييز انتهى ولا يخفى عليك ان كلامه في
تحرير النزاع غير مهذب فان النزاع يقع اولا في انه هل يفيد اختلاف الوصفين التمييز في الفرض ام لا وعلى تقدير الافادة هل يرجع
في تكميل الناقص وتنقيص الزائد الى الروايات ام يقتصر في رفع اليد عن اوصاف كل من الدمين على قدر الضرورة ام يفصل بين التنقيص
والتكميل فيقتصر في رفع اليد عن اوصاف الحيض على قدر الضرورة ولا يعتنى باوصاف الاستحاضة في مقام التكميل بل يرجع الى ما في
الاخبار او عادة النساء وربما يستشعر من كلامه المتقدم انه زعم ان هذا التفصيل هو من لوازم القول بالافادة وكيف كان فيرد عليه
ان الرجوع الى عادة النساء او الاخبار في الزائد كما في فرض الشيخ اوضح وجها من الرجوع اليهما في الناقص فان كان ذلك هو المتجه
في الجميع اما في الزائد فلان ما راته في اول الشهر بصفة الاستحاضة في الفرض الذي فرضه الشيخ فقد علم من اخبار التمييز انه ليس بحيض
كما هو المفروض فيحصر مورد اختلاط حيضها بالاستحاضة بما عدا ايام الصفرة فتكون المرأة بمنزلة من رات الدم ابتداء ازيد من عشرة ايام على
هيئة واحدة فكما يفهم من الاخبار ان تكليفها هو الرجوع الى عادة النساء او الاخبار كذلك في الفرض وكون الدم في الفرض مسبوقا بدم معلوم
الحال لا يوجب خلاف مؤديات الادلة بالنسبة الى سائر الايام التي اختلط فيها حيضها بالاستحاضة كما هو ظاهر واما في الناقص فلانه لم يعرف
من اخبار التمييز الا كون اليومين مثلا حيضها في الجملة وهذا المقدار من المعرفة لا يوجب خروجها من موضوع الاخبار الامرة بالرجوع الى عادة
النساء او الاخبار عند عدم معرفة حيضها بعادة او امارة وعلى تقدير انصراف الاخبار عن مثل الفرض يفهم حكمه منها عرفا كما يفهم منها
حكم جملة من الموارد التي لا ينسبق الى الذهن ارادتها من تلك الروايات ووجهه ما اشرنا اليه من ان هذه الاخبار ليست تعبدية محضة بل
مناطها امور مغروسة في الاذهان فلذا يفهم عرفا منها حكم جملة من الموارد التي لا يبعد دعوى انصرافها عنها موضوعا والله العالم وقد
اعترض على ما استظهرناه من عدم جواز الغاء الاوصاف بالمرة وانها ترجع الى عادة النساء في تكميل الناقص وتنقيص الزائد بانه ربما
يكون ما راته بصفة الحيض في اول الشهر وعادة النساء في آخره ويتوجه عليه النقض بما لو رات الدم اول الشهر واستمر بها على صفة واحدة
الى ان تجاوز العشرة ثم انقطع فان مقتضى اطلاقهم الرجوع الى عادة نسائها في الفرض وما نحن فيه ليس الا من هذا القبيل وحله ان الرجوع
اليهن مشروط بالامكان ففي مثل الفرض لا يمكن الرجوع اليهن من حيث الوقت حيث ان الرجوع الى التميز بالاوصاف مقدم بالرتبة على
الرجوع الى عادة النساء فيكون ما راته بعد مجاوزة العشرة بمنزلة ما لو انقطع الدم عنها بمقتضى ما دل على اعتبار الاوصاف نعم ان امكن
الرجوع الى عادة النساء من حيث العدد فهو والا فهي فاقدة للتميز من هذه الجهة ايضا فتكليفها الرجوع الى الاخبار التعبدية التي هي بمنزلة
الاصول العملية **المقام الثاني** لو رات بصفة الاستحاضة اقل من العشرة ولو مع النقاء بين اسودين صالحين لان يكون كل
منهما حيضا بحيث لو كان الاصفر عشرة وما زاد لحكمنا بحيضية كل من الاسودين بمقتضى اطلاق النصوص والفتاوى الامرة بالرجوع الى
الاوصاف فح يقع الكلام تارة فيما امكن كون مجموع الاسودين مع الصفرة المتخللة حيضة واحدة بان لم يتجاوز المجموع عشرة واخرى
فيما لا يمكن ذلك بان تجاوز العشرة اما اذا امكن فهل يحكم بكون المجموع حيضة واحدة فيتبعهما الاصفر او يحكم بكون الاصفر استحاضة
فيتبعه احد الاسودين وجهان لا يخلو اولهما من وجه نظرا الى ما اشرنا اليه من ان سوق اخبار التميز ولو بانضمام المؤيدات الخارجية
التي نبهنا عليها عند تاسيس ما هو الاصل في كل دم ليس بحيض يشهد بانها مسوقة لبيان تشخيص الحيض عما ليس بحيض فالحكم بكون الضعيف
الذي هو الاصفر استحاضة وطهرا انما هو لعدم صلاحيته للحيض من حيث تخلفه عما رآه فاذا تحقق امارة الحيض في الطرفين فهي العلامة
لحيضية الوسط ولو نوقش في ذلك وقيل بان ظاهر الاخبار كون الصفرة علامة الاستحاضة كما ان الحمرة والسواد علامة الحيض فالحكم بكون
الاصفر استحاضة انما هو لوجود علامتها لا لثبوت عدم كونه حيضا لكان المتجه الحكم بكون الاصفر استحاضة وكون الاسود اللاحق تابعا له

نظرا الى اطلاق الاخبار الدالة على اعتبار الاوصاف المقيدة بالامكان فان الاصفر وجد في زمان امكن كونه استحاضة والاسود اللاحق
وجد في زمان امتنع كونه حيضا الا على تقدير كون الاصفر المتخلل حيضا وحيث ان الاصفر طهر بمقتضى اطلاق الادلة فالاسود اللاحق
ليس بحيض **وبيان** آخر اعتبار وصف الدم اللاحق موقوف على عدم اعتبار صفة الدم السابق فلو كان عدم اعتبار صفة السابق موقوفا
على اعتبار صفة اللاحق لزم الدور وبعبارة ثالثة صيرورة الاسود اللاحق فردا للعمومات المعتبرة للصفات موقوفة على خروج الاصفر المتقدم
عليه من تحتها وخروجه موقوف على كون الاصفر فردا وهو دور واما اذا لم يمكن كون المجموع حيضة واحدة فقد يقوى في النظر كون الاسود الاول
حيضا وما عداه استحاضة مطلقا سواء امكن كون بعض الاسود الثاني مع الاول حيضة واحدة بان كان قبل مضي العشرة من يوم رات الدم
الاول ام لا وسواء قلنا بان الحكم بكون الاصفر المتخلل استحاضة لوجود علامتها او لعدم صلاحيته للحيض اما على تقدير امتناع كون بعضه
من الحيضة الاولى فلان الامر يدور بين كون الاول حيضا او الثاني وقد عرفت انفا ان المتعين في مثل الفرض هو الحكم بحيضية الاول دون
الثاني الذي يتوقف حيضيته على عدم شمول الادلة للاول الذي لا مانع من كونه مشمولا لها حين تحققه واما على تقدير امكان كون بعضه من
الحيضة الاولى فان قلنا بان الحكم بكون الاصفر استحاضة لوجود امارتها لا لفقد علامة الحيض فقد اتضح وجه عدم كون الثاني جزءا من الاول
وكونه استحاضة من الحكم بذلك في الفرض السابق الذي امكن كون المجموع حيضة واحدة مع ان امره اخفى مما نحن فيه **وان** قلنا بانه لفقد
علامة الحيض كما ليس بالبعيد فالامر ايضا كذلك وان كان تصوره لا يخلو من غموض نظرا الى ما ربما يتوهم من ان مقتضى عموم ما دل على اعتبار
الاوصاف الحكم بحيضية الاسود مط الا فيما امتنع كونه كذلك وهو ليس الا ما زاد من العشرة واما ما تم به العشرة فلا مانع من ان يكون
حيضا فهو حيض بمقتضى العمومات فالاصفر المحفوف بالاسودين ايضا كذلك لكون سواد الطرفين امارة لحيضية الوسط **ويدفعه** ان
فرض شمول ما دل على اعتبار الاوصاف للدم الثاني وجعل بعضه من الحيضة الاولى يستلزم خروجه من مورد اخبار التميز لان المرأة ح
بمنزلة من رات دما مستمرا على هيئة واحدة الى ان تجاوز العشرة فتكليفها الرجوع الى عادة النساء او الاخبار والرجوع الى عادة النساء
او الاخبار موقوف على عدم اختلاف دمها لونا والمفروض خلافه فلا مانع من شمول ما دل على اعتبار الاوصاف للاسود الاول وانما
المانع من شموله للاسود الثاني حيث يلزم من وجوده عدمه فلا يمكن ان يعمه هذا ولكن لا يبعد ان يقال ان اخبار التميز لا تشمل مثل الفرض
بل وكذا الفرض السابق **وغاية** ما يمكن استفادته منها انما هو جعل حيضها من الاسود واما كون الاسود الاول او الثاني حيضها فلا
نظير الخبرين المتعارضين اللذين لا يمكن ان يعمهما ادلة حجية الخبر الا من حيث الدلالة على نفي الثالث فهي فاقدة للتميز من هذه الجهة فترجع
في تشخيص احد الاسودين الى عادة اهلها او الاخبار ان امكن والا فالى التميز او التخيير مطلقا كما سياتي تفصيله في نظائر المقام مما كان التحيض
جهة امتياز واختلاط من حيث الوقت والعدد فليتامل ولعلم انه كثيرا ما يتمسك في جملة من هذه الفروع كالحكم بكون الاسودين الحافين
بالاصفر حيضا بقاعدة الامكان **وفيه** ان القاعدة انما يعتنى بها في الموارد التي لو خليت المرأة ونفسها لا تعتني باحتمال الحيض بان كان شكها
في كون الدم ليس بحيض بدويا غير مسبب عن سبب محقق واما في مثل هذه الفروض مما علم وجود كل من الدمين واختلط احدهما بالاخر
وتحيرت المرأة في امرها وتشخيص كل منهما من الاخر فلا كما يظهر وجهه بالتدبر فيما اسلفناه في تحقيق قاعدة الامكان **تنبيه** لا اشكال
في حصول التميز باوصاف الحيض والاستحاضة المنصوصة في النصوص المعتبرة كالسواد والحرارة والدفع واضدادها وغيرها كالغلظة
والنتن فربما يستشكل في الاعتماد عليها لكن ظاهر كلمات غير واحد منهم حصول التميز بها بل كونها مثل المسلمات حيث قالوا ان القوة والضعف
تحصل بصفات ثلاث **الاولى** اللون فالاسود قوي الاحمر وهو قوي الاشقر وهو قوي الاصفر والاكدر كما عن النهاية وزاد في المسالك ان
الاصفر قوي الاكدر **الثانية** الرائحة فذو الرائحة الكريهة قوي قليلها وهو قوي عديمها **الثالثة** الثخانة فالثخين قوي الرقيق وفي
طهارة شيخنا المرتضى ويلزمهم ملاحظة مراتب الصفات فالاشد سوادا او حرارة او ثخانة قوي ما دونه وذكروا ان ذا الوصفين قوي
ذي الواحد اذا لم يكن اقوى منهما **ولعل** هذا كله لما يستفاد من الاخبار من ان العبرة بقوة الدم وضعفه عند اشتباه الحيض بالاستحاضة
كما يشعر به بل يدل عليه التعبير عن ذلك في المرسلة بالاقبال والادبار وقوله ع دم الحيض اسود يعرف وقوله ع دم الحيض ليس به خفاء فان الظاهر
من وكوله الى الوضوح مع انه لا يتضح عند العرف ولا يمتاز عن الاستحاضة الا بالقوة والضعف مط لا خصوص ما نص عليه في الروايات ثم
العبرة في التميز بمطلق الامارات المختصة بالحيض غالبا الكاشفة عند العرف عن الحيض كشفا ظنيا لا ان العبرة بمطلق الظن حتى يلزمهم اعتبار
الظن ولو من غير الصفات وهو باطل اجماعا انتهى وقد نبهنا على ما استظهره من الروايات في غير مورد مما تقدم وهو لا يخلو من قوة
خصوصا بعد اعتضاده بفهم الاصحاب فعلى هذا لو انحصر الدم في القوي والاقوى وتعارضا يرجح الاقوى ولكن الانصاف انه لا يخلو
من اشكال اذ قلما لا يتفاوت الدم في الشهر والشهرين من حيث المرتبة فعلى اي مورد يحمل الاخبار الامرة بالتحيض في كل شهر سبعا او اول او

اريد وكيف كان فلو اجتمع معهما ضعيف فان امكن كونهما حيضا والضعيف استحاضة حكم به لعموم ما دل على التحيض بما هو بصفات الحيض وانما يرجح الاقوى على القوي في الفرض السابق لاجل عدم المناص عن جعل احدهما استحاضة فيكون الاضعف اولى بذلك هذا مع ما عرفت فيه من الاشكال والله العالم ولو وجد في احد الدمين صفة وفي الآخر اخرى مع تساويهما في القوة ولم يمكن التحيض بمجموعهما فعن ظاهر الذكرى او محتملها التحيض بالمتقدم وحكاه فيها عن الشافعي قال شيخنا المرتضى ره ولم يعلم وجه الترجيح ولذا تردد في النهاية اقول قد عرفت ان الاوجه الحاقهما بفاقدة التميز لكن بالنسبة الى واجد الصفة دون فاقدها فانه علم كونه استحاضة بمقتضى الاخبار فيبقى الاختلاط فيما عداه والله العالم فتلخص من جميع ما تقدم انه لو رأت المبتدئة بالمعنى الاعم وهي من لم تستقر لها عادة الدم الصالح للحيضية وانقطع على العشرة فالكل حيض واذا تجاوز العشرة ولو قليلا جعلت حيضها ما كان باوصاف الحيض بشرط الامكان وما عداه استحاضة كذلك فان رأت ما هو بصفة الحيض مكررا وامكن كون الجميع حيضا اما بكون كل من المكررات حيضة مستقلة كما لو رأت ثلثة اسود ثم عشرة اصفر ثم ثلاثة اسود وهكذا او بكون الاسودين مجموعهما في خلال العشرة فهما مع الاصفر المتخلل بينهما حيض وما بعدهما استحاضة على الاظهر من دون فرق بين ان يكون كل واحد منهما بنفسه صالحا لان يكون حيضا ام لا وان تعذر ذلك بان تجاوز مجموعهما العشرة كما لو رأت خمسة اسود ثم خمسة اصفر ثم خمسة اسود وهكذا فالاقوى انه لا تميز لها ح بمعنى ان الاوصاف وان ارشدتها الى ان الاصفر ليس بحيض لكن حيضها مختلط بالاستحاضة في غير اصفرها على الاظهر وسيأتي حكمها من الرجوع الى عادة النساء او الاخبار واحتمال كونها واجدة للتميز فتجعل اول الاسودين حيضا وثانيهما استحاضة وثالثها حيضا ان امكن وهكذا قد عرفت ضعفه وان لا يخلو من وجه **تنبيه** ذكروا ان العادة كما تستقر بالاخذ والانقطاع كذلك تحصل بالتميز فلو مر بها شهران ورأت فيهما سواء ثم اختلف الدم في باقي الاشهر رجعت الى عادتها في الشهرين وفيه اشكال تقدمت الاشارة اليه في مبحث الحيض فراجع فان فقدت المبتدئة التميز بان كان الدم لونا واحدا مثلا او لم يحصل فيه شرطا التميز بل وكذا الشرط الثالث الذي بيناه عليه رجعت الى عادة نسائها على المشهور بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه لكنك عرفت ان الاظهر انها في صورة فقد شيء من الشرائط المذكورة لا ترفع اليد عن الاوصاف بالمرة فهي ترجع الى عادة النساء في تكميل الناقص او تنقيص الزائد وكيف كان فيدل عليه مضمرة سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة ولا يضرها الاضمار بعد كونها معمولا بها عند الاصحاب ويدل عليه ايضا رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم ونوقش فيها بشمولها للمضطربة ولا قائل به كاكتفائها ببعض النسوة والامر باستظهارها بيوم ويمكن التفصي عنها بمنع الشمول ان اريد من المضطربة من كان لها عادة مستقرة فنسيها لانصراف الرواية عنها وان اريد منها ما يعم من لم يستقر لها عادة في مقابل المبتدئة بالمعنى الاخص فبالالتزام بمفادها ودعوى الاجماع على خلافه ممنوعة بل ظاهر جملة من عباراتهم المحكية وصريح آخرين عموم الحكم بالنسبة الى المبتدئة بالمعنى الاعم وهي التي لم تستقر لها عادة بل يظهر من العبارة المحكية عن جامع المقاصد كونه من المسلمات فانه بعد ان فسر المبتدئة بمعنيين قال ان الاول اي المبتدئة بالمعنى الاعم تجري عليه احكام الباب فان لم تستقر لها عادة ترجع الى النساء مع فقد التميز كالتي ابتدأت الدم والمضطربة لا ترجع الى النساء لسبق عادتها انتهى ويؤيده مضمرة سماعة لاشعارها بان علة الرجوع الى النساء عدم كونها عارفة بايام اقرائها واما اكتفائها ببعض النسوة فانما هو لاستكشاف عادة نسائها بالنظر الى البعض ولو ظنا ولا ضير في الالتزام بكفاية النظر الى البعض الموجب للظن بعادة سائر النساء بل الالتزام بوجوب الفحص عن حال جميع النسوة تفصيلا وتحصيل العلم باتفاقهن في العادة في غاية الاشكال بل خلاف ما يتبادر عرفا من الامر برجوعها الى عادة نسائها فان من المستبعد جدا ان يكون المقصود وجوب الاطلاع على جميعها تفصيلا واما وجوب استظهارها بيوم بعد ايام عادة نسائها فلا مانع من الالتزام به وغايته الاحتمال اقتضاء طبعها لقذف دم الحيض ازيد من طبيعة نسائها بهذا المقدار الذي ربما يتعدى اليه حيض ذوات العادة اللهم الا ان ينعقد الاجماع على خلافه وكيف كان فلا يوجب شيء من هذه المناقشات طرح الرواية وبما ذكرنا ظهر لك امكان الاستدلال للمطلوب برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في النفساء ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك فان ظاهرها وان كان كفاية واحدة من المذكورات ولو مع مخالفتها لغيرها في العادة الا انه يتعين حملها على ما لا ينافي غيرها جمعا وان كان ارتكاب التأويل فيها بحملها على ما اذا استكشفت عادة نسائها من عادة امها واختها بعيدا الا انه لا بأس بالالتزام به في مقام التوجيه في مقابل الطرح كما ان المتعين تقييد اطلاق مرسلة يونس الدالة على ان المبتدئة الفاقدة للتميز ليس لها سنة الا الرجوع الى الروايات الست او السبع ثم ان المراد بنسائها اقاربها من الطرفين او من احدهما كما صرح به في محكي المعتبر والمنتهى والمسالك بل قيل انه مما لا خلاف فيه ولا فرق بين الاحياء والاموات ولا بين المساوية

لها في السن والبلد والمخالفات كما صرح به في المسالك وعن بعض كتب الشهيد اعتبار اتحاد البلد ولا يبعد ان يكون نظره الى اختلاف الامزجة باختلاف البلدان فيوجب ذلك الانصراف وفيه نظر وكيف كان فلا شبهة في انها ترجع الى النساء ان اتفقن وقتا وعددا او ترجع اليهن عند اتفاقهن وقتا فقط او عددا كذلك لا ينبغي الاستشكال في الثاني اي عند اتفاقهن عددا بالنظر الى ما يتفاهم عرفا من النصوص والفتاوى فان المتبادر من قوله ع اقراؤها مثل اقراء نسائها ارادة المماثلة من حيث العدد خصوصا بملاحظة قوله ع فان كن مختلفات فاقلها ثلاثة واكثرها عشرة كيف ولو اريد المماثلة من حيث الوقت والعدد لوجب تنزيل النصوص والفتاوى على الفرد النادر الذي قلما يوجد في الخارج واما في الاول اي المماثلة من حيث الوقت فقط فربما يتأمل فيه نظرا الى انصراف النصوص والفتاوى عنه واندراجه في موضوع قوله ع فان كن نساؤها مختلفات الخ لكن هذا انما هو في مضمرة سماعة واما موثقة زرارة ومحمد بن مسلم فهي بظاهرها تعم المفروض بل لا يبعد دعوى استفادته من المضمرة ايضا بان يقال ان المتبادر من الرواية كون عادة النساء امارة اعتبرها الشارع كاشفة عن ايام حيضها تعبدا والمقصود من قوله ع فان كن نساؤها مختلفات الخ ليس الا انه ان لم يمكن استكشاف ايامها من الرجوع اليهن مطلقا وهو في غير الفرض حيث انه يستكشف في الفرض اياما من الرجوع اليهن في الجملة وان لم يتعين عدده وبهذا الوجه يمكن ان يوجه القول بالاخذ بالقدر المشترك الذي تتفق كل نسائها عليه وان اختلفن فيما زاد عليه لكن يرد عليه انه قلما يبقى على هذا مورد لاطلاق الحكم المذكور في النصوص والفتاوى لمن لا تميز لها فالقول بالاعتداد بالقدر المشترك من عادة النساء ضعيف مخالف لظاهر النصوص والفتاوى اللهم الا ان يحصل لها الوثوق من اتفاقهن على القدر المشترك بان هذا الاتفاق ليس من باب الاتفاق بل انما هو لاقتضاء طبيعة هذه الطائفة قذف هذا المقدار من الدم وما زاد فح لا يبعد دعوى استفادة حكمها من الروايات بتنقيح المناط على اشكال مع انه كيف يحصل الوثوق بذلك وهل يعتبر اتفاق جميع نسائها ام يكفي بعضها او معظمها وان اختلف من عداهن ظاهر المضمرة خصوصا بقرينة مقابلتها باختلافهن هو الاول الا ان الاظهر ان مخالفة الفرد النادر غير ضائرة اذ الظاهر ابتناء هذه الامارات على الظن النوعي الذي لا يمنع من حصوله مخالفة الفرد النادر بل لا يبعد دعوى انه لا يفهم عرفا من الرواية الا ارادة المعظم لندرة اتفاق الكل في العادة ولكنها لا تخلو من تأمل وان كان ربما يؤيدها اطلاق الروايتين الاخيرتين فتأمل ثم انه هل يعتبر الاحاطة بعادة الجميع او المعظم والعلم بموافقتها ام يكفي الاطلاع على البعض المورث للظن بموافقة الغير ظاهر الروايتين الاخيرتين بل كاد ان يكون صريح الاخيرة منهما هو الثاني لما عرفت فيما سبق من انه يتعين بقرينة النص والاجماع حمل الروايتين على ما اذا استكشفت عادة نسائها بمراجعة البعض او امها او اختها فتأخذ بعادتهن ما لم يعلم مخالفتها لسائر النساء حيث انها امارة نوعية لاستكشاف عادة غيرهن وقد اعتبرها الشارع بمقتضى الروايتين فيستفاد منهما عدم اعتبار احراز الموافقة بالعلم لكن الاعتماد على هذا الظاهر في غاية الاشكال لتعذر الجمع بينه وبين الاخبار الواردة في حكم المستحاضة التي استمر بها الدم على لون واحد كمرسلة يونس وغيرها من الاخبار الآتية لتعذر تقييدها بما لا ينافي هذا الظاهر وهذا بخلاف ما لو اقتصرنا على ما يفهم من مضمرة سماعة وقلنا بان المعتبر انما هو اتفاق جميع النسوة عرفا وانها انما ترجع اليهن بعد العلم بموافقة الجميع فانه يهون تقييد المطلقات بذلك لندرة موافقة الجميع وبعد الاطلاع عليها فيصح ح اطلاق امر المبتدئة بالرجوع الى روايات الست او السبع كما في المرسلة خصوصا بعد ملاحظة ان موافقة الجميع في العادة انما تورث الظن القوي بمماثلتها لهن فيزول بحيرتها وتخرج من موضوع الحكم بان تتحيض في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة فالاظهر انها لا ترجع الى النساء الا بعد الوثوق باتفاقهن في العادة ولو باستكشاف عادتهن من مراجعة البعض كما عليه يحمل الروايتان المتقدمتان والله العالم **تنبيه** لو انحصر نساؤها الاحياء في واحدة او اثنتين وثلث لا يعتد بعادتها ما لم يحرز موافقتها لاقاربها الاموات لانصراف النص والفتاوى عن مثل الفرض نعم لو كثرت الاحياء فالظاهر كفاية اتفاقهن في العادة ما لم يعلم بمخالفة الاموات لها والله العالم وقيل بل نسب الى المشهور انها رجعت الى عادة نسائها او عادة ذوات اسنانها من بلدها مرتبة تأتيهما على فقد النساء او اختلافهن وظاهر بعضهم التخيير بينهما وهو بعيد وكيف كان فلا دليل يعتد به على اعتبار عادات ذوات الاسنان وغاية ما يمكن الاستناد اليه حصول الظن من موافقة الجميع في العادة خصوصا مع كثرتها بكونها مثلهن وفي الاعتماد عليه اشكال اللهم الا ان يدعى حصول القطع من تتبع الموارد بضميمة ما في بعض اخبار الباب من الاشعارات ولا سيما بملاحظة فتوى المشهور ان الشارع اعتنى في تشخيص موضوع الحيض بمثل هذه الظنون والعهدة على مدعيه وان لم يكن بعيدا وربما يتخيل جواز الاستدلال له بمضمرة سماعة المتقدمة لصدق نسائها عليهن اذ يكفي في الاضافة ادنى ملابسة وفيه مضافا الى انه خلاف المتبادر من الرواية ان مقتضى ارادة المجموع من نسائها اعتبار موافقة الجميع من الاقارب وغيرها في العادة ولا قائل به بل لا يمكن القول به اذ قلما يوجد له موضوع خارجي اللهم الا ان يدعى ان المجموع مراد لكن مرتبا بمساعدة الفهم العرفي

لما هو المغروس في اذهان العرف من تعدد ارادة موافقة الكل في كل مورد وكون الاقارب اولى بالمراعاة من ذوات الاسنان فيفهم من ذلك اعتبار الرجوع الى الجميع مرتبا وفيه ما لا يخفى والاحتياط مما لا ينبغي تركه بان تتحيض في كل شهر في الايام التي تحيض فيها ذوات اسنانها مراعية فيهما ما يوافقهما من الروايات الواردة في حكم المتحيرة والله العالم فان تعذر العلم بعادة نسائها اما لفقدهن او تشتتهن وكذا العلم بعادة ذوات اسنانها على القول به او لم يتعذر ولكن كن مختلفات اختلافا يمنع معه الرجوع اليهن بان لم يكن مما يتسامح فيه العرف جعلت حيضها في كل شهر اما ستة او سبعة ايام كما في مرسلة يونس الطويلة المتقدمة في صدر المبحث وشبهة امتناع التخيير بين الاقل والاكثر قد عرفت اندفاعها في مبحث الحيض عند التكلم في مدة الاستظهار او تتحيض عشرة ايام من شهر وثلثة ايام من شهر آخر كما قد يدعى استفادته من مضمرة سماعة المتقدمة وغيرها من الاخبار الآتية مخيرة فيهما اي في الاخذ بمفاد المرسلة او المضمرة جمعا بين الاخبار واخذا بكل من الخبرين المتعارضين على القول بالمكافئة وامتناع الجمع كما سيأتي توضيحه وهذا القول اي كونها مخيرة بين الستة والسبعة وبين الثلثة والعشرة اجمالا هو اشهر الاقوال في المسئلة وفيها اقوال متشتتة ربما تنتهي الى عشرين فعن بعض تجعل حيضها عشرة وطهرها عشرة وهكذا بناء منه بحسب الظاهر على ضعف اخبار الباب واعتمادا على قاعدة الامكان ولا يخفى ما فيه وقيل عشرة اي من كل شهر كما هو ظاهر المتن لكن في الجواهر لم نعرف قائله ولعل المراد منه القول المتقدم وقيل ثلثة من كل شهر كما عن ابي علي وبعض متأخري المتأخرين وعن المصنف في المعتبر اختياره وعن جملة من الاعلام انها تتحيض في كل شهر سبعة ايام خاصة مطلقا وعن بعض تقييدها باول الشهر مستندين في تعيين السبعة الى قوله عليه السلام في المرسلة الطويلة وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى دمها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وقوله عليه السلام فيها ايضا وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلاثة وعشرون وقوله عليه السلام في آخرها وان لم يكن كذلك بل اطبق عليها الدم على لون فسنتها السبع والثلاث والعشرون ولا يقدح اختصاص موردها بالمبتدئة بالمعنى الاخص او بها وبالمتحيرة على احتمال لان المستفاد منها اناطة الحكم بفقد العادة والتميز كما لا يخفى مضافا الى الاجماع المركب على عدم القول بالفصل بين المبتدئة بالمعنى الاخص والمتحيرة وبين غيرهما ولا يعارضها قوله عليه السلام حكاية لقول النبي صلى الله عليه وآله لحمنة بنت جحش تحيضي في كل شهر في علم الله ستا او سبعا واغتسلي وصومي ثلثة وعشرين او اربعة وعشرين لاحتمال كون الترديد من الراوي وعلى فرض كونه تخييرا فالجمع بينه وبين الفقرات المتقدمة بعيد جدا فلا بد من الاحتياط لدوران الامر بين التخيير والتعيين هكذا قيل في توجيه الاستدلال ويؤيده الاستصحاب ولكن يضعفه مضافا الى مخالفة كون الترديد من الراوي للاصل انه بعيد بل يحيله عادة جزم الراوي بمقالة الامام عند ذكره سائر الفقرات وتردده عند نقل هذه الفقرة فالذي يغلب على الظن كون الترديد من الشارع لبيان التخيير وكون الاقتصار على ذكر السبع في سائر الفقرات جريا على ما يقتضيه قانون المحاورة من الاقتصار بذكر احد شقي الترديد عند الحاجة الى التكرير والجري على ما يقتضيه هذا الشق اختصارا واجتزاء في افادة حكم الشق الآخر بالمقايسة على هذا الشق كما يشعر بذلك قوله عليه السلام اقصى دمها سبع ولا ينافيه قوله عليه السلام اقصى طهرها ثلاث وعشرون لكون الثلث والعشرين اقصاه على تقدير اختيار السبع حيث انه ربما يكون على هذا التقدير طهرها اقل من ذلك اذا كان الشهر ناقصا فالقول بكونها مخيرة بين الست والسبع اظهر وان كان اختيارها للسبع احوط هذا بالنظر الى ما يفهم من المرسلة وظاهرها بل كاد ان يكون صريحها انحصار تخييرها في خصوص العددين كما عن بعض اختياره لكن يعارضه موثقتا ابن بكير اوليهما في المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما والاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة ايام فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض ونحوها في المعارضة مقطوعة سماعة المتقدمة في عادة الاهل ويمكن الجواب عن المعارضات بقصورها عن المكافئة لما ستعرف من مخالفة ظواهرها لما عليه المشهور فهي من الشواذ التي لا تصلح لمعارضة المرسلة التي كاد ان يكون العمل بها في الجملة اجماعيا بل لا يبعد ان تكون كذلك بالنسبة الى سائر فقراتها ويضعفها ان المعارضات ايضا مضافا الى وثاقة سند الاوليين منها من الاخبار المقبولة عند جل العلماء لولا كلهم حتى ادعى في محكي الخلاف الاجماع عليها غاية الامر انه ربما ناقش كما سيأتي في كيفية فهمهم او جمعهم للاخبار وهذا لا يوهن شيئا منها سندا حتى تضعف عن المعارضة كيف وقد دعج بعضهم هذه الاخبار والالتزام بمفادها

معينا كما ستعرف وقد اشرنا فيما سبق الى ان المشهور عاملون بالجميع جمعا بين المرسلة والموثقات بناء منهم على ان ظاهرها التحيض بثلثة ايام من شهر وعشرة من آخر وان اختلفوا بين من خص مفاد المرسلة بخصوص السبعة بالتقريب المتقدم كما هو ظاهر المتن حيث قال والاول يعني القول بجعل حيضها في كل شهر سبعة او عشرة من شهر وثلاثة من آخر اظهر وبين من وزع التخيير المستفاد من المرسلة على النساء بحسب امزجتهن كما عن المنتهى والنهاية وبين من خيرهن مطلقا بين عددي المرسلة والموثقات اما معينا لتقديم الثلثة على العشرة دائما كما عن الخلاف مدعيا عليه الوفاق او مخيرا في ذلك كما عن جملة منهم بل عن الدروس نسبته الى اشهر الروايات او معينا لتقديم العشرة كما عن بعض لكن استفادة ما استظهروه من الموثقات من التحيض بالثلاثة في شهر والعشرة من آخر في غاية الاشكال فان مقطوعة سماعة كما صرح به شيخنا المرتضى ره وحكى الاعتراف به عن محشي الروضة وشارحها التخيير بين الثلاثة والعشرة وما بينهما كما عن الصدوق والسيد اختياره ويؤيده رواية الخزاز عن الكاظم عليه السلام في المستحاضة كيف تصنع اذا رأت الدم واذا رأت الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين وان ابيت الا عن ظهورهما في ارادة التحيض بخصوص الاقل والاكثر اعني الثلثة والعشرة دون ما بينهما فنقول ظاهرهما ح ايضا ليس الا كونها مخيرة في التحيض بالثلاثة والعشرة مطلقا من كل شهر كما عن شارح الروضة اختياره مضيفا اليهما التحيض بالسبعة لا التحيض باحدهما في شهر وبالآخر في الآخر كما عليه المشهور واما موثقتا ابن بكير فظاهرهما بل كاد ان يكون صريح الثانية منهما تعين العشرة في الشهر الاول والثلاثة في باقي الشهور كما حكي القول به عن الاسكافي ويحتمل قويا ان يكون مراده وكذا المراد من الروايتين بالعشرة عشرة التحيض في ابتداء الدم لكونها وظيفة المبتدئة بقاعدة الامكان ونحوها الا لكونها مستحاضة والا فحكم المستحاضة التحيض بالثلاثة مطلقا كما عن المصنف في المعتبر تقويته ويظهر اثر الامرين في وجوب قضاء ما فاتها من الصلوة ونحوها بعد استكشاف كونها مستحاضة فتأمل وقد ظهر لك انه ليس في شيء من هذه الاخبار اشعار بما عليه المشهور فضلا عن الدلالة اللهم الا ان يقال انه يستفاد من مقطوعة سماعة التي ادعى في محكي المنتهى ان الاصحاب تلقوها بالقبول جواز التحيض باقل الحيض واكثره في الجملة وليس لها اطلاق يمكن التمسك به لاطلاق تخييرها بين العددين في كل شهر شهر والقدر المتيقن انما هو الاخذ باحد العددين في شهر وبالآخر في الآخر فلا يجوز التخطي عنه لكونه من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير فلا يحصل القطع بالفراغ الا بالعمل بما عليه المشهور وهو لا يخلو عن نظر وكان من زعم تعين التحيض في الشهر الاول بالثلاثة وفي الثاني بالعشرة نظر الى هذه القاعدة والا فليس في الرواية دلالة عليه كما ان من زعم تعين العكس استفاده من الموثقتين الآمرتين بان تتحيض في الشهر الاول عشرة وفيما عداه ثلاثة ولا يبعد ان يكون النزاع بينهما لفظيا بتعميم الكلام لعشرة التحيض في ابتداء الدم وعدمه وكيف كان فلا يخفى عليك ان للتأمل في جميع مقدمات هذه الاقوال مجالا لكن لا مجال للتأمل في جواز العمل بما عليه المشهور فالوقوف على ما هم عليه احوط فان مقتضى الانصاف ظهور مضمرة سماعة وروايه الخزاز في كونها مخيرة بين التحيض باقل الحيض واكثره وما بينهما كما ربما يستأنس بذلك من الترديد الواقع في مرسلة يونس فيكون الروايتان شاهدتين على ان الامر بتحيضها ستا او سبعا وكونه سنة مجعولة في حقها وكذا الامر في الموثقتين بجلوسها في كل شهر اقل ما يكون من الطمث انما هو لكونها افضل افراد الواجب المخير ولا منافاة بين كون ما في الموثقتين افضل الافراد وكون ما في المرسلة ايضا كذلك باعتبار اختلاف جهات الفضل اذ لا شبهة في انه بملاحظة عدم تعين حيضها في الواقع وكون تحيضها تكليفا ظاهريا بدلا من الواقع عند المخالفة اقتصارها على ما يرتفع به الحاجة في ترك العبادات كي لا يفوتها مصلحة التكاليف على تقدير ثبوتها في الواقع اولى وكذا اختيار الست والسبع بملاحظة كونهما الغالب في عادة النساء من غيرهما من الاعداد وان ابيت الا عن عدم امكان الجمع فالترجيح مع مرسلة يونس لشهرة العمل بمضمونها من دون تصرف وتأويل وسلامتها من شوب الاهمال والاجمال وعلى تقدير التكافؤ فالحكم التخيير في الاخذ بكل من المتعارضات وهل التخيير للمفتي عند افتائه او عليه ان يخير المقلد في الاخذ بمضمونها وجهان اوجههما الثاني كما تحقق في الاصول وقد اتضح لك ان الاقوى ما حكي عن الصدوق والسيد من التخيير بين الثلثة والعشرة وما بينهما مطلقا وان اختيارها للسبعة احوط واحوط منه التحيض بالثلاثة والجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة الى العاشر وحيث اتضح ذلك لا يهمنا الاطالة في استقصاء ما في المسئلة من الاقوال وبيان ما فيها من الضعف ثم ان الظاهر عدم اختصاص الحكم المذكور بالمبتدئة بالمعنى الاخص بل هو عام في كل من لم يستقر لها عادة لما عرفت من عموم ما يستفاد من مرسلة يونس بالنسبة الى الجميع واختصاص مورد ما عداها من الاخبار بالاولى ليس لاختصاص الحكم بها في المرسلة من حيث اخذها عنوانا للموضوع والا فالمناط في الجميع بحسب الظاهر ليس الا فقد العادة وانتفاء التميز بل يمكن استفادة ذلك من قوله عليه السلام في ذيل المرسلة عند بيان حكم من لم يستقر لها عادة من ان سنتها السبع والثلاث والعشرون لان قصتها قصة حمنة بعد ان مثل للمبتدئة بالمعنى الاخص بحمنة وعلم بمقتضى سائر الروايات انها كان لها الحيا ومع ذلك كله لا ينبغي لغير المبتدئة بالمعنى الاخص ترك الاحتياط بالتخطي عما يفهم من

مرسلة يونس التي اوضحنا في محله عمومها والله العالم وهل تتخير في العدد بين وضعه فيما تشاء من الشهر كما عن جماعة بل في الحدائق نسبته الى الاصحاب ام يتعين عليها وضعه في اول الشهر كما عن التذكرة وكاشف اللثام وبعض آخر قولان والحق انه ان اراد القائل بتعين كونه في اول الشهر انه يجب عليها التحيض من اول كل دورة بان تتحيض في الدورة الثانية مثلاً بعد ان انقضى من يوم رات الدم المستمر شهر فلا يخلو من وجه بل هذا هو المتجه وان اراد من اول الشهر ما كان اوله من عند رؤية الهلال فلا دليل عليه بل ربما يمنع ذلك كما لو كان ابتداء رؤيتها للدم في اواخر الشهر الاول بحيث لا يتخلل بين اقل الحيض منه ومن اول الشهر الثاني باقل الطهر فان الاظهر بل المتيقن انه يجب عليها في اول الرؤية ان تتحيض الى العاشر كما يدل عليه مضافا الى الاجماع وقاعدة الامكان النصوص الكثيرة التي منها موثقتا ابن بكير المتقدمتان ثم انه بعد ان تجاوز دمها العاشر فان صادف المتجاوز عادة او امارة مرشدة الى كون المتجاوز حيضا كشف ذلك عن عدم كون ما تحيضت به حيضا والا فلا مقتضي لرفع اليد عما ثبت عليها بمقتضى تكليفها الظاهري حيث لم ينكشف خلافه بل الادلة قاضية بخلافه فانها انما تصير مستحاضة بعد ان تجاوز دمها العاشر وح تندرج في موضوع قوله تحيضي في كل شهر ستا او سبعا اذ لم يكن سؤال حمنة بالنسبة الى العشرة الاولى وانما سئلت عن حكمها بعد ان استمر بها الدم على لون واحد وصارت مستحاضة واما موثقتا ابن بكير فهما صريحتان في انها تترك الصلوة من اول ما رات الدم عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما كما في الموثقة الاولى وبقية شهرها كما في الثانية وليس المراد من شهرها الا الشهر الذي اوله من يوم رات الدم فينطبق على الموثقة الاولى ثم تترك الصلوة ثلثة ايام بمقتضى هاتين الموثقتين وليس في شيء منهما ولا في غيرهما من الاخبار اشعار فضلا عن الدلالة بان العشرة الاولى التي جلست فيها عن الصلوة لم تكن حائضا وان لها دفع اليد عما ثبت عليها وجعل حيضها فيما عداها من بقية الشهر وعلى تقدير عموم حكم المستحاضة بالنسبة الى العشرة الاولى فلا معنى له الا ان لها الخيار في ان تختار العدد من العشرة التي تحيض بها لا ان لها دفع اليد وجعل حيضها فيما عداها كيف والا لجاز لها ترك العبادات من الصلوة والصوم في جميع الشهر بان تتحيض اياما ثم ترفع اليد عنها وتجعل حيضها فيما عداها وهكذا الى ان ينقضي شهرها وهو واضح الضعف مخالف لظواهر جميع النصوص بل صريحها وقد سمعت التنصيص في الموثقتين على انها تترك الصلوة في العشرة الاولى ثم تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في ابتداء الشهر الثاني فيعرف من ذلك ان ابتداء حيضها من الشهر الاول ايضا لم يكن الا من اول ما رات الدم فعلى تقدير عموم احكام المستحاضة له لم يرد بها الا اختيار العدد من اول الشهر وبهذا يقيد اطلاق مرسلة يونس الآمرة بتحيضها في كل شهر ستا او سبعا لو لم نقل بانصرافها الى ذلك اي احتساب حيضها من اول الدورة وطهرها عقيبه هذا مع امكان دعوى ورود المرسلة ونحوها لبيان حكم آخر فليس لها ظهور في الاطلاق فظهر لك مما ذكرنا ضعف القول بان لها الخيار في وضع حيضها متى شائت واضعف منه توهم ان لها دفع اليد بعد تحيضها خصوصا بعد انقضاء جميع المدة التي لم يبق عنده الامر بالتحيض لحصول الامتثال وحيث ان الاقوى هو القول بالتعيين فلا مجال للنزاع في وجوب موافقة الشهر الثاني للشهر الاول في الوقت كما عن جماعة التصريح به وعدمه كما عن بعض احتماله وعن آخر ترجيحه كما لا يخفى ثم ان مقتضى اطلاق الادلة تخييرها في العدد في جميع الادوار لا في خصوص الدورة الاولى نعم لو حكمنا بالتخيير لاجل تكافؤ الاخبار لا للجمع بينها فربما يقال بانه عند العمل ببعضها يرتفع التخيير فيختص بالدورة الاولى لكن فيه كلام تنقيحه في محله والله العالم وذات العادة تجعل عادتها حيضا اذا استمر بها الدم متجاوزا للعشرة ولم يعارضها تميز نصوصا واجماعا كما في الجواهر دعواه محصلا ونقلا عن المعتبر والمنتهى وغيرهما وما سواها استحاضة حتى ايام الاستظهار كما تقدم تحقيقه فيما سبق فان اجتمع لها مع العادة تميز وكانا متعارضين بان اقتضت حيضية كل منهما نفي الآخر قيل كما عن المشهور تعمل على العادة وقيل على التميز كما عن ظاهر الخلاف والمبسوط وقيل بالتخيير كما عن ظاهر الوسيلة و الاول اظهر بل هو المتعين كما عرفت فيما تقدم من ان الاوصاف مما يعتنى بها عند انتفاء العادة كما ورد التنصيص عليه في مرسلة يونس الطويلة وما يقال وجها للتخيير من الجمع بين ما دل على الرجوع الى العادة مطلقا وما دل على اعتبار الاوصاف كذلك يدفعه حكومة بعض الاخبار الدالة على الرجوع الى العادة على غيرها كمرسلة يونس ومصححة اسحق بن جرير الواردة في بيان اوصاف الحيض المصرحتين بتأخر مرتبة الرجوع الى الاوصاف عن الرجوع الى العادة بل يستفاد من المرسلة انه لو فرض امكان كون كل من واجد التميز ومصادف العادة حيضة مستقلة ولم يكن بينهما معارضة بان تخلل بينهما الفصل باقل الطهر لا يلتفت ايضا الى واجد الصفة بل يحكم بانه استحاضة لما فيها من التصريح بان سنتها ليست الا ترك الصلوة ايام اقرائها ولا تلتفت الى اقبال الدم وادباره ومعرفة الوانه الا اذا لم يكن لها ايام معلومة وكذا يستفاد منها ومن غيرها ايضا ان وجه تقديم العادة على الاوصاف كونها اقوى الامارات فان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض كل ذا اذا عرفت ايامها لا تعتني باوصاف الدم فلا فرق بين ما اذا عرفت ايامها تفصيلا وقتا وعددا بان استقرت عادتها من حيث الوقت والعدد او عرفها من حيث الوقت فقط او العدد كذلك فانها تعرف في الاول اذا كانت عادتها في اول كل شهر مثلا ان الصفرة والكدرة

في عدة ايام من اول الشهر اما اقل الحيض او العدد الجامع بين اقرانها حيض كلها اما من حيث تعيين العدد فهي محتاجة الى معرفة الوان الدم فحكمها من هذه الجهة حكم ناسية العدد التي حكمها الرجوع الى التميز في تعيينه كما ستعرف وكذا اذا استقرت لها العادة من حيث العدد دون الوقت فهي تعرف اجمالا ان حيضها في كل شهر بهذا العدد فعليها ان تتحيض بذلك المقدار سواء ساعد عليه الاوصاف ام لم يساعد واما من حيث تعيين الوقت فحكمها حكم المتحيرة في الرجوع الى الاوصاف وغيره فما عن بعض من الاستشكال في رجوع ذات العادة الوقتية الى وقتها وعدم التفاتها الى التميز نظرا الى ظهور الاخبار في ارادة ما عداها ليس بشيء بل المتبادر من جملة من اخبارها ليس الا ارادة الامر بترك الصلوة في الوقت المعهود ولذا لم تفهم المرأة التي سئلت ابا عبد الله ع في صحيحة اسحق بن جرير المتقدم في بيان اوصاف الحيض من قول الامام ع تجلس ايام حيضها الا ارادة ذلك فقالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال ع دم الحيض ليس به خفاء الحديث فارجعها الامام ع عند اختلاف وقتها الى تشخيص حيضها بالاوصاف لكن ليس لها الاتكال على الاوصاف كلية ورفع اليد عن عادتها من حيث العدد لو كان لها عادة عددا كما قد يتراءى من هذه الصحيحة لما ثبت نصا واجماعا من ان العادة تستقر برؤية الدم عدة ايام سواء من شهرين وما زاد وانه اذا استمر بها الدم ترجع الى عادتها عند استقرارها فانما تعتني بالاوصاف من الحيثية التي ليس لها عادة عليها نزلت اطلاق الصحيحة جمعا وقد تقدم شطر من الكلام مما يوضح المقام عند التكلم في صيرورة المرأة ذات العادة برؤية الدم مرتين فراجع وههنا مسائل ينبغي التعرض لها الاولى اذا كانت عادتها مستقرة عددا ووقتا فرأت ذلك العدد متقدما على ذلك الوقت او متأخرا عنه تحيضت به والغت الوقت لان العادة بالعدد تتقدم وتتأخر بل وكذلك لو رات غير ذلك العدد قبل الوقت او بعده وامكن ان يكون ما راته حيضا الغت الوقت نصا واجماعا كما عرفت نقله من المصنف وغيره عند التكلم في قاعدة الامكان ويدل عليه بالخصوص في الجملة مضمرة سماعة قال سئلته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت وما عن الشيخ في المبسوط من انه قال متى استقر لها عادة ثم تقدمها الحيض بيوم او يومين او تأخر بيوم او يومين حكمت بانه من الحيض وان تقدم باكثر من ذلك او تأخر بمثل ذلك الى تمام العشرة ايام حكم ايضا انه من الحيض فان زاد على العشرة لم يحكم بذلك لا ينافي ذلك اذ الظاهر ان مراده ما اذا كانت العادة في خلال ما راته وكيف كان فلا اشكال في الحكم المذكور سواء كان ما راته بصفة الحيض او لم يكن كما عرفت تحقيقه فيما سبق نعم ربما يستشكل فيما لو تحققت المعارضة بين العادتين بان رات ذلك العدد في غير وقتها وفي وقتها بغير ذلك العدد وامكن كون كل منهما حيضا لا كليهما اذ لم يثبت ترجيح احدى العادتين على الاخرى وما يقال من ان العادة بالعدد اولى بالاعتبار مما لا دليل عليه يعتد به بل الاظهر هو الحكم بحيضية المتقدم بالتقريب الذي تقدم توضيحه فيما لو رات دمين بصفة الحيض ولم يتخلل بينهما اقل الطهر والله العالم وهل تتحيض برؤية الدم قبل وقتها او عليها التربص الى ثلثة ايام حتى يستقر حيضها او يفصل بين ما هو بصفة الحيض وبين غيره وجوه اوجهها الاول كما سبق تحقيقه في حكم المبتدئة المسئلة الثانية اذا رات دما قبل العادة وفي العادة فان لم يتجاوز المجموع العشرة فالكل حيض بلا خلاف فيه على الظاهر كما عرفته في مبحث الحيض واما ان تجاوز جعلت العادة خاصة حيضا وكان ما تقدمها استحاضة لما عرفت من انه لا سنة لذات العادة الا ترك الصلوة ايام اقرائها من دون فرق بين ما لو عارضها تميز ام لم يعارض و كذا لو رات في وقت العادة وبعدها فالجميع حيض ان لم يتجاوز العشرة والا فالعادة حيض وما بعدها استحاضة ولو رات قبل العادة وفي العادة وبعدها فان لم يتجاوز العشرة فالجميع حيض وان زاد على العشرة فالحيض العادة والطرفان استحاضة بلا اشكال في شيء من هذه الفروع كما عرفت تحقيقها غير مرة والله العالم الثالثة لو كانت عادتها في كل شهر مرة واحدة عددا معينا تعين الوقت مع ذلك ام لا فرأت في شهر مرتين بعدد ايام العادة وتخلل بينهما اقل الطهر كان ذلك حيضا بل وكذا لو جاء في كل مرة او في احديهما اقل او ازيد من العادة لكان كل منهما حيضا اذا لم ينقص عن الثلثة ولم يتجاوز العشرة فان تجاوز العشرة تحيضت بقدر عادتها وكان الباقي استحاضة بلا اشكال في شيء منها كما عرفت وجهها مرارا لكن ربما يتأمل في رجوعها الى عادتها عددا على تقدير كون وقتها مضبوطا فيما رأته على خلاف العادة فانه ربما يتخيل كونها بالنسبة الى هذا الدم بحكم المبتدئة والاحتياط مما لا ينبغي تركه وان كان الاول لا يخلو من قوة نظرا الى اطلاق النصوص والفتاوي في رجوع ذات العادة الى عادتها خصوصا بعد التأمل في ان من حكم المبتدئة الرجوع الى عادة نسائها ضرورة عدم قصور عادتها عن عادة نسائها من حيثها لكاشفية فليتأمل والمضطربة العادة الناسية لها وقتا وعددا فلم تحفظ شيئا منها ترجع الى التميز فتعمل عليه من غير نقل خلاف فيه بل ولا اشكال فيه في الجملة لما في روايات السنن من التنصيص على حكمها الكاشف عرفت عند التكلم في مفادها التأمل في ارادة الناسية بهذا المعنى منها بل امكان دعوى ظهورها في ارادة من ذهبت

عادتها بطول المدة من الناسية الا انه لا تامل في استفادة حكمها منها وان تكليفها الرجوع الى اوصاف الدم لدلالتها على اختصاص
احكام المستحاضة في السنن الثلاث وقد تعذر رجوعها الى عادتها فتعين احد الاخريين وقد تحقق في محله ان الرجوع الى اوصاف
الدم مقدم على الرجوع الى السنة الثالثة وانما ترجع اليها عند فقد التميز وكيف كان فهذا اجمالا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال
فيما لو ذكرت اجمالا ان عادتها المنسية وقتا وعددا لم تكن في كل شهر ازيد من مرة فرأت بصفة الحيض مرتين او ثلث وامكن كون
كل منها حيضا فان مقتضى اطلاق كلماتهم بل كاد ان يكون صريحها التحيض عند واجد الصفة مطلقا وهذا مع انها تعلم من عادتها
اجمالا ان حيضها لا يكون كذلك في غاية الاشكال بل يمكن ان يقال انه يفهم من مرسلة يونس وغيرها خلافه فان المتامل فيها لا
يكاد يشك في انها انما ترجع الى اوصاف الدم من الجهة التي لا تعرف حيضها من حيث العادة كما هو شانها عند نسيانها احد الامرين
من الوقت كما ستعرف والمفروض انها عرفت من عادتها ان حيضها لا يكون في شهر ازيد من مرة ولعل اطلاق الاصحاب منزل على غير
هذا الفرض وان كان بعيدا والله العالم ثم ان مقتضى ظاهر المتن كصريح غيره ان المراد بالمضطربة اعم من الناسية للوقت والعدد
او الناسية لاحدهما ومن هنا ربما يستشكل في اطلاق الحكم برجوعها الى التميز وعملها عليه اذ لا يستقيم ذلك عند مخالفة التميز لما ذكرتها
من عادتها عددا عند نسيانها الوقت او الوقت عند نسيانها العدد ولذا التجأ بعض الى تفسير مراده برجوعها الى التميز اذا طابق
تميزها العادة بقرينة ما ذكره من ترجيح العادة على التميز واعترضه في المدارك بانه لا يظهر لاعتبار التمييز ح فائدة قال ويمكن ان
يقال باعتبار التميز في طرف المنسي خاصة او تخصيص المضطربة بالناسية للوقت والعدد ولعل هذا اولى انتهى وفي الجواهر بعد
نقل عبارة المدارك قال لكن ينافيه تقسيم المصنف بعد ذلك المضطربة عند فقدها التميز الى الاقسام الثلثة انتهى **اقول** لا يظهر ارادتها
بمعناها الاعم واعتبار التميز في طرف المنسي خاصة ففائدته تعيين وقت حيضها من ذلك الشهر عند موافقته للعدد المعلوم وتعين العدد
المنسي في الوقت المعين فالمراد من اطلاق القول برجوع الناسية الى التميز انما هو رجوعها اليه من حيث كونها ناسية فلو ذكرت عادتها
من بعض الجهات والخصوصيات لا تعتني باوصاف الدم من تلك الجهة وكيف كان فهذا هو الاظهر بالنظر الى ما يستفاد من مرسلة يونس
الحاصرة لاحكام المستحاضة في السنن الثلث فانها وان انصرفت عن جملة من افراد المستحاضة الا انه يعرف حكم جميعها بالتدبر فيها فانه ع
بين فيها على ما نص عليه في الرواية جميع احكام المستحاضة لمن عقلها وفهمها وبين فيها كيفية الاستفادة والتدبر في كلماتهم عليهم السلام وقد
اشرنا عند نقلها الى انه يستفاد منها بقرينة بعض فقراتها وما فيها من التعليلات وكونها مسوقة لبيان احكام المستحاضة على وجه العموم
بحيث لم يدع لاحد فيها مقالا بالرأي ان السنن الثلث التي سنها النبي ص انما هي احكام عامة مجعولة لجميع افراد المستحاضة على سبيل
الترتب بمعنى ان تكليف المستحاضة مطلقا اولا الاخذ بعادتها في تشخيص حيضها مهما امكن لكونها اقوى الامارات وعند التعذر
اما لفقد العادة او نسيانها حكمها الرجوع الى الاوصاف وعند الامتناع تكليفها التحيض بستة ايام او سبعة فيكون الرجوع الى العادة
بمنزلة رجوع المجتهد الى الامارات المنصوبة من قبل الشارع بالخصوص والرجوع الى الاوصاف بمنزلة الظن المطلق الثابت اعتباره
بدليل الانسداد والرجوع الى الروايات بمنزلة الاصول العملية المجعولة للمتحير ولو تاملت في الرواية حق التامل لوجدتها كالصريحة
في افادة ما ادعيناه فيفهم منها انه لا يجوز العدول عن كل مرتبة الى لاحقها الا اذا تعذر في حقها الرجوع الى سابقتها بالمقدار
المتعذر كما هو الشان في العمل بالامارات المترتبة والحاصل ان الاحكام المستفادة من المرسلة انما هي احكام عامة منزلة على الجهات
بالغاء الخصوصيات والا فلا يمكن استفادة جميع احكام المستحاضة منها بل يبقى للرأي مجال في جملة من فروعها وهو خلاف ما صرح به في الرواية
وكيف كان فرجوعها الى التميز مطلقا في تشخيص حيضها في الجهة التي يطلق عليها الناسية بملاحظتها اوفق بظاهر النص وفتاوي الاصحاب
والله العالم **تنبيه** لو قصر واجد الصفة عن عددها المعلوم او زاد عليها فليس لها رفع اليد عنها بالمرة وجعل حيضها فيما
عداه على الاظهر فعليها تكميل عددها من الفاقد في صورة النقيصة واختيار ذلك العدد من الواجد عند الزيادة كما عرفت تحقيقه في
حكم المبتدئة التي حكمها الرجوع الى التميز ثم لا يخفى عليك انه لا يعقل كونها ذاكرة للوقت تفصيلا ناسية لعددها وانما المقصود كونها
ذاكرة لوقتها في الجملة اما اوله او اخره او وسطه او شيء منه على سبيل الاجمال وقد تقدمت الاشارة الى انها بالنسبة الى القدر المتيقن من
عادتها تتحيض مطلقا سواء كان الدم بصفة الحيض ام لا فهي متحيرة في امرها بالنسبة الى اوقاتها المشكوكة التي تحتمل كونها من عادتها
وبهذه الملاحظة يطلق عليها الناسية والمضطربة وانما ترجع الى التميز وتعمل عليه في هذه الاوقات لا في الاوقات التي تعلم بدخولها
في عادتها او خروجها منها ولا تترك هذه المرأة المتحيرة التي وظيفتها الرجوع الى التميز اذا وجدت الدم باوصاف الحيض الصلوة الا بعد
استقرار حيضها اما بسبق حيض محقق كما لو كانت ذاكرة لاول وقتها فتحيرت لنسيانها العدد او بمضي ثلثة ايام كغيرها من اقسام المتحيرة

على الاحوط وان كان الاظهر ان لها التحيض عند وجود التميز مطلقا هذا لو لم نقل بحرمة العبادة عليها ذاتا والا فالاحوط بل الاقوى
وجوب الترك اذا رأت الدم بصفة الحيض لاطلاق الامر بترك الصلوة عند اتصاف الدم باوصاف الحيض في الاخبار الدالة على اعتبار
الاوصاف الأمرة بالرجوع اليها ففي صحيحة معوية بن عمار قال ع فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة **وفي** مرسلة يونس
حاكيا عن رسول الله صلى الله عليه وآله في قضية فاطمة بنت ابي حبيش انه ص قال لها فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت الحيضة فاغسلي
عنك الدم وصلي وقد نبه الصادق ع على انه انما يعرف اقبال الحيضة من ادبارها بتغير الوان الدم وذلك ان دم الحيض اسود يعرف وفي
المرسلة ايضا حاكيا عن ابيه ع انه قال للمستحاضة اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة ويستفاد المطلوب من ساير فقراتها ايضا كما
لا يخفى على المتامل فان فقدت التميز بان استمر بها الدم على نهج واحد واختلف لكن لا على وجه يمكن جعل بعضها حيضا دون بعض
فهيهنا مسائل ثلث الاولى لو ذكرت العدد ونسيت الوقت فلم تذكر منه شيئا لا تفصيلا ولا اجمالا بان كان العدد المحفوظ ضالا في
جملة عدد لا يزيد ذلك المحفوظ على نصف ما وقع الضلال فيه ففيه اقوال قيل كما عن الشيخ في المبسوط بوجوب الاحتياط بان تعمل في
الزمان الذي وقع الضلال فيه كله ما تعمله المستحاضة وتترك جميع ما يجب على الحائض تركه كالوطي واللبث في المساجد وقراءة العزائم
وتغتسل للحيض في كل وقت تحتمل انقطاع دم الحيض فيه وتقضي صوم عادتها بعد ارتفاع الشبهة للعلم الاجمالي بصيرورتها حائضا و
مستحاضة واختلاط كل منهما بالاخر فعليها الاتيان بما وجب عليها فعلا وتركا ما دام الاشتباه من باب المقدمة **ونوقش** فيه اولا
باستلزام الاحتياط الحرج والضرر المنفيين في الشريعة وثانيا بمنع وجوب الاحتياط عند اشتباه المكلف به في الامور التدريجية نظرا
الى عدم ابتلاء المكلف بجميع اطراف الشبهة فعلا دفعة واحدة وقد تقرر في محله ان من شرط تاثير العلم الاجمالي في تنجز الخطاب بالواقع المردد
كون اطراف الشبهة مورد الابتلاء المكلف بالفعل **ويتوجه** على الاول بعد تسليم استلزام الاحتياط الضرر والحرج ان ما دل على نفيهما في
الشريعة من الكتاب والسنة لا يدل الا على ارتفاع كل حكم يلزم منه الحرج ولو بملاحظة الغالب على تامل فيه بل منع ومقتضاه ليس الا
دفع ايجاب الاحتياط في غسل الحيض مثلا لو كان فيه ضرر او حرج لا الترخيص في قراءة العزائم او اللبث في المساجد ونحوهما مما لا يستلزم
الاحتياط فيهما ضررا او حرجا ودعوى ان ايجاب الاحتياط عليها بتروك الحائض واعمال المستحاضة على اجماله حكم حرجي وضرري فهو
منفي في الشريعة مما لا ينبغي الاصغاء اليها اذ ليس تروك الحائض واعمال المستحاضة بعنوانها الاجمالي عنوانا للموضوع الحاكم بوجوبه
العقل حتى ينفيه ادلة نفي الحرج والضرر وانما العقل حاكم بوجوب الخروج من عهدة كل واحد واحد من التكاليف المعلومة بالاجمال
فلو نفى دليل نفي الحرج والضرر وجوب الاحتياط بالنسبة الى شيء منها يبقى حكمه بالنسبة الى الباقي بحاله واما منع حكومة العقل بوجوب
الاحتياط في التكليف المردد بين مشتبهات مندرجة في الوجود فقد مر تضعيفه في الشبهة المحصورة واوضحنا عدم الفرق بين ما لو
كان الابتلاء باطراف الشبهة دفعة او تدريجا وبينا ما هو المناط في الابتلاء وعدمه المؤثرين في تاثير العلم وعدمه فراجع وكيف كان
فانما يمكن الالتزام بمقالة الشيخ لو لم نقل بحرمة العبادات عليها ذاتا والا فلا مجال للاحتياط بالنسبة الى عباداتها الواجبة
لدوران الامر فيها بين المحذورين فمقتضى الاصل فيها التخيير ما لم يكن احد الاحتمالين ارجح او اهم والا فالاخذ به متعين واما العبادات
المستحبة كسائر المحرمات فيجب عليها تركها احتياطا هذا هو الذي يقتضيه الاصول العملية وحيث ان الاظهر لدينا حرمة الصلوة عليها
ذاتا فالاصل يقتضي في الواجبات منها كونها مخيرة بين الفعل اخذا باحتمال كونها طاهرة والترك بملاحظة احتمال كونها حائضا و
قد تقرر في محله ان التخيير الناشئ من حكم العقل عند دوران الامر بين المحذورين هو التخيير الاستمراري فمقتضاه كونها مخيرة في تمام
الشهر بين فعل الصلوة وتركها لان كل يوم يوم مثلا بنظر العقل موضوع مستقل امرها دائر فيه بين المحذورين غاية الامر انها
لو اختارت الترك في الجميع عليها تدارك ما فات منها من العبادات بعد ان طهرت لكنك خبير بان جواز الترك في جميع المدة مخالف
للاجماع بل الضرورة بل التفكيك بين الايام بان تترك يوما وتصلي يوما ايضا كذلك فليس لها الا اختيار الترك في جميع الشهر بقدر
عادتها من دون تفكيك بين ايامها بل التخيير الذي يحكم به العقل في مثل المقام لا يمكن ان يكون استمراريا الا انا لو لم نقل بكونها مكلفة
في مرحلة الظاهر كالمبتدئة ومن لم يستقر لها عادة من حيث الوقت بان تتحيض اياما وتصلي فيما عداها كما ستعرف قوته فلا اقل من
احتماله فعلى هذا لا يحكم العقل بالتخيير الا ابتداء فانها اذا اختارت الترك في اليوم الاول من الشهر مثلا ففي اليوم الثاني يرتفع التحير
الذي هو موضوع حكم العقل بالتخيير لان امرها في ما بعد يدور بين التعيين والتخيير فان الترك فيه جائز قطعا اما لكونها مخيرة بين
الامرين او لكون اختياره متعينا في حقها في مرحلة الظاهر فلا يستقل العقل ح بالتخيير بل يتعين عليها الترك الى ان ينقضي ايامها
فيعكس الامر كما انه لو اختارت ترك التحيض من اول الشهر الى ان لا يبقى منه الا عدد ايامها يتعين عليها التحيض فيما بقي لما عرفت

من دوران الامر بالنسبة اليها بين التعيين والتخيير فلا يحكم العقل الا بالاتيان بالمعين لقاعدة الاشتغال فاتضح لك ضعف القول المحكي عن الشيخ من وجوب الاحتياط مضافا الى ابتنائه على عدم استفادة حكم المسئلة من الاخبار وستعرف خلافه والاظهر ما عن الاكثر بل عن المشهور من انها ترجع الى عادتها فتتحيض بعددها مخيرة في وضعها من الشهر حيث شائت ويدل عليه مضافا الى موافقته في الجملة للقواعد كما عرفته مفصلا ما يستفاد من مرسلة يونس وغيرها من انه ليس لذات العادة دفع اليد عنها بل عليها الرجوع اليها مطلقا ولو من حيث تعيين العدد فلو كان عادتها خمسا وجب عليها التحيض بالخمس لا اقل منها ولا اكثر ففي مرسلة يونس قال ع في تفسير قول رسول الله ص لحمنة بنت جحش تحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها عشرا او اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض ثم مما يزيد هذا بيانا قوله ص تحيضي وليس يكون التحيض الا للمرأة التي تريد ان تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضي ايام حيضك ومما يبين هذا قوله ص في علم الله الخ فانه كاد ان يكون صريحا في انه لو كان لحيضها عدد معلوم كان يأمرها بان تتحيض في علم الله بذلك العدد كما انه لو كان وقتها مضبوطا كان يأمرها بترك الصلوة في ذلك الوقت المعين ولم يكن يقول لها تحيضي في علم الله بذلك العدد ويؤيد ذلك ما اشرنا اليه مرارا من ان الاحكام المستفادة من المرسلة احكام عامة منزلة على الجهات بالغاء الخصوصيات والا فلا يمكن استفادة جميع احكام المستحاضة منها وهو خلاف ما نص عليه في الرواية ومقتضاه رجوع ذات العادة الى عادتها من حيث كونها ذات العادة ومن ساير الجهات التي لم يستقر لها عادة او تعذر الرجوع اليها للنسيان تعمل على التمييز وان تعذر في حقها ذلك ايضا تتحيض في مرحلة الظاهر في كل شهر بعدد ايامها كما انه لو لم يكن لها ايام معلومة تتحيض ستة او سبعة على ما في هذه الرواية وكيف كان فعدم وجوب الاحتياط عليها مما لا ينبغي الارتياب فيه بل يمكن استفادته ايضا من فحوى عدم وجوبه على المتحيرة التي لم تذكر شيئا من وقتها وعددها فان ذكر العدد لا يوجب زيادة التكليف قطعا كما انه يمكن استفادته من حكم ذات العادة العددية التي لم يستقر لها عادة بدعوى القطع بعدم الفرق بينهما فيما هو مناط التكليف لكن لا ينبغي ترك الاحتياط في مراعاة الظن بجعل عددها المعلوم فيما يظن كونه وقتا لحيضها بل القول بتعين ذلك كما عن الذكرى والبيان حيث قيد فيهما كونها مخيرة في وضع عددها في اي وقت شائت من الشهر بعدم الامارة المفيدة للظن بموضع خاص لا يخلو من قوة لان الحكم بكونها مخيرة ان كان من باب حكومة العقل نظرا الى ان الاوقات نسبتها الى عادتها المنسية على حد سواء وحيث لم يوجب الشارع عليها الاحتياط ولم يقطع النظر عن الواقع فهي مخيرة بحكم العقل فهذا عند انتفاء الظن واما مع وجوده فالاخذ بالمظنون متعين عقلا وان كان من الاخبار ففي استفادته منها تامل وعلى تقدير دلالة الاخبار على التخيير فيمكن ان يقال ان مفادها كونها مخيرة لاجل كونها متحيرة في امرها فيكون التخيير المستفاد منها مساوقا للتخيير الذي يحكم به العقل هذا مع امكان استفادة اعتبار الامارات الظنية من الاخبار كما تقدمت الاشارة اليه غير مرة نعم لا اعتبار بعادة الاهل في المقام لعدم الدليل عليه اللهم الا ان يظن منها بعادتها فيكون حالها حال غيرها من الامارات الظنية التي تقدم الكلام فيها والاولى عند فقد الامارات الظنية اختيار حيضها من اول الدورة لو ذكرته بل في كشف اللثام الاقوى التخصيص بالاول لما مر في المبتدئة حيث قوى فيها ذلك من دون فرق بين ما لو ظن بخلافه ام لا وقد عرفت فيما تقدم قوته بالنسبة الى المبتدئة لكنك خبير باختصاص الادلة المتقدمة بما تقدم اللهم الا ان يقال ان الاخبار وان كانت منصرفة عن الناسية لكن لما كان المتعين تحيضها في ابتداء رؤية الدم الى العشرة يتعين عليها جعل حيضها من جملة العشرة اذ لا دليل على جواز تحيضها ثانيا بعد انكشاف امرها وصيرورتها مستحاضة بل الادلة قاضية بخلافه كما اشرنا اليه في المبتدئة واذا تعين عليها ذلك في الدور الاول يتبعه ساير الادوار لما يستفاد من جملة من الاخبار من وجوب جعل المستحاضة حيضها قبل طهرها ومما يؤيد ذلك ان مقتضى تخييرها مطلقا جواز اختيار حيضها في شهر من اواخرها ومن شهر اخر من اوائلها من دون ان يتخلل بينهما الفصل باقل الطهر وهو واضح الضعف مخالف لما يستفاد من النصوص والفتاوى فليتأمل وكيف كان فتخصيصها بالاول لو لم يكن اقوى فلا شبهة في انه احوط ما لم يظن بكون عادتها المنسية في غير الاول والا فالاولى بل الاظهر لزوم متابعة الظن كما عرفت والله العالم **المسئلة الثانية** لو ذكرت الوقت ونسيت العدد بان كانت ذاكرة لوقتها في الجملة كي يجتمع مع نسيان العدد فان ذكرت اول حيضها اكملته ثلثا بل وما فوقها مما لا تحتمل نقصان عادتها منه واما ما زاد عنها الى العشرة مما تحتمل كونه من عادتها ففيه وجوه بل اقوال قيل كما عن المعتبر والبيان وغيرهما تعمل عمل المستحاضة اقتصارا في ترك العبادات الواجبة على القدر المتيقن وفيه انه ان استند في ذلك الى اطلاق الامر بالعبادات المقتصر في تخصيصها على الافراد المعلومة ففيه ان الخارج من العمومات انما هو الافراد الواقعية لا المعلومة فيجب

في ناسية العدد

في مثل

في مثل المقام الرجوع الى ساير القواعد مثل استصحاب الحيض ونحوه لولا الدليل الخاص وان استند الى قاعدة الشغل ففيه اولا ان مقتضاها الاحتياط ان جوزناه في مثل المقام بان تجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة كما هو ظاهر المتن وغيره لا البناء على الطهارة مطلقا نعم له وجه لو قلنا بقاعدة المقتضي والمانع لكن المتجه بطلان هذه القاعدة كما تقرر في الاصول وثانيا ان استصحاب الحيض وارد على ساير القواعد ودعوى عدم جريانه لكون الحيض من الامور الغير القارة التي توجد شيئا فشيئا فالمرجع عند الشك اصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن مدفوعة بكونه بنظر العرف امرا واحدا مستمرا كالكتابة والقراءة والوعظ ونحوها من الامور التدريجية التي لم يزل يستصحب اهل العرف عند الشك وجودها لا عدمها خصوصا في مثل المقام الذي علم بوجود ذلك الامر التدريجي وشك في كونه من تتمة الفرد الاول او كونه فردا اخر فانه ربما يقال في مثل المقام بان مقتضى اصالة عدم حدوث فرد اخر من الدم اعني دم الاستحاضة تعين كون الدم المشكوك من الدم السابق المعلوم كونه حيضا فليتأمل وكيف كان فلا مانع من استصحاب الحيض في موارد الشك ولذا ربما يقال كما في الجواهر بتقويته بانها تتحيض الى اقصى ما تحتمل من عادتها ولو الى العشرة معتضدا بقاعدة الامكان لكن يتوجه عليه ان قاعدة الامكان على ما عرفت في محلها لا تجري في مثل المقام مما استمر بها الدم وامتزج حيضها بالاستحاضة واما الاستصحاب فجريانه مبني على قصور الاخبار عن افادة حكم المسئلة وقد عرفت مرارا عدم قصور مرسلة يونس الطويلة عن افادة حكمها فان مقتضاها بالتقريب الذي عرفته فيما تقدم هو الرجوع في الاوقات المشكوكة الى السنة الثالثة التي سنها رسول الله ص لمن لا تعرف ايامها من عادتها ولا من اقبال الدم وادباره وتغير الوانه من التحيض ستة ايام او سبعة لكنك عرفت في المبتدئة انه لا يتعين عليها اختيار الست او السبع بل لها على الاشهر ان تختار ثلثة ايام من شهر وعشرة ايام من شهر آخر فلذا ربما يقال فيما نحن فيه ايضا بكونها كذلك لظهور المرسلة في مساواتهما في الحكم كما تقدم توضيحه لكن يتوجه عليه ان غاية ما يستفاد من المرسلة مساواتهما في جواز تحيض كل منهما في كل شهر ستا او سبعا واما جواز تحيضها ثلثة او عشرة فانما استفيد من دليل اخر قاصر عن شمول الناسية وما يتوهم من استلزام التفكيك استعمال الامر بتحيض من لا تعرف ايامها ستا او سبعا مطلقا في معنيين الوجوب التعييني والتخييري مدفوع بعد كونهما معنيين متباينين بل الامر في مثل الفرض لم يستعمل الا في الالزام بالفعل لكن دل الدليل الخارجي على قيام فعل آخر مقام المأمور به بالنسبة الى بعض المصاديق دون بعض فالواجب هو الاقتصار في رفع اليد عن ظاهر الامر على ما يدل عليه الدليل الخارجي فالاظهر عدم جواز التخطي عما يفهم من المرسلة اي التحيض ستة ايام او سبعة بل الاولى والاحوط هو الاقتصار على السبعة كما حكي عن ظاهر الشيخ القول به تعيينا مدعيا في الخلاف الاجماع عليه للامر بالاخذ بها بالخصوص في غير موضع من المرسلة واحتمال كون الترديد في قول رسول الله صلى الله عليه وآله تحيضي في كل شهر في علم الله ستا او سبعا من الراوي لكنك عرفت فيما تقدم بعد هذا الاحتمال فالاظهر عدم تعينها وان كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه والله العالم ثم لا يخفى عليك ان جواز تحيضها ستة او سبعة انما هو فيما لم تعلم اجمالا بمحل عادتها المنسية لها والا فليس لها الاخذ بهما بل تعمل في الاوقات المشكوكة التي تحتمل كونها من عادتها على ما تقتضيه الاصول وقد عرفت انه لا مانع من استصحاب الحيض في مثل المقام والله العالم وان ذكرت الناسية آخره جعلته نهاية الثلثة التي هي اقل الحيض وما زاد منها مما تعلم اجمالا بكونه من عادتها واما بالنسبة الى ما عداها من الاوقات المشكوكة الى العشرة ففيه الوجوه المتقدمة وقد عرفت ان الاظهر وجوب رجوعها الى المرسلة والاحوط اختيار خصوص السبعة فتجعل اخره نهاية لها وتغتسل عند حلول الاخر للحيض غسلا واحدا على جميع الاقوال اذ لا ترديد بالنسبة الى الاخر في الفرض وهذا بخلاف الفرض الاول وهو ما لو ذكرت اوله فعليها في هذا الفرض على القول بالاحتياط ان تغتسل للحيض في كل زمان يفرض اي يحتمل فرضا فيه الانقطاع وتقضي على هذا القول في كلا الفرضين صوم عشرة ايام بل احد عشر يوما عند احتمال التلفيق احتياطا ما لم تقصر اي لم تعلم قصور الوقت الذي عرفته على سبيل الاجمال عن العشرة والا فتقتصر على قضاء ما تحتمل كونه من ايامها المنسية كما هو ظاهر وقد ظهر لك مما تقدم حكم ما ان ذكرت وسطه او شيئا منه على سبيل الاجمال فان الاظهر في جميع الصور هو الرجوع الى مرسلة يونس الطويلة فتجعل الوسط على تقدير علمها به وسطا للستة او السبعة التي تختارها وعلى تقدير العلم بمخالفة العدد لعادتها المنسية تعمل في الاوقات المشكوكة بما يقتضيه استصحاب الطهارة والحيض على الاشبه لكن ربما يشكل ذلك فيما لو ذكرت وسطه الحقيقي لاستلزام الرجوع الى استصحاب الطهارة في اوله واستصحاب الحيض في اخره مخالفة ما تعلمه تفصيلا وهو كون ما ذكرته وسطا اللهم الا ان يلتزم بجواز مثل هذه المخالفة في مجاري الاصول العملية كما ليس بالبعيد اذ لا اثر لعلمها في مقام العمل بحيث يستلزم العمل بالاصول مخالفة فليس الاصلان الجاريان في المقام الا كاستصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث فيمن توضأ غفلة بمايع مردد بين الماء والبول كما لا يخفى على المتأمل **المسئلة الثالثة** لو

نسيتها

احكام المستحاضة

نسيتهما اى الوقت والعدد جميعا فلم تحفظ شيأ منهما وهذه هى المسماة بالمتحيرة فهذه تتحيض فى كل شهر بسبعة ايام او ستة مخيرة بينهما حكى عن بعض اصحابنا وعليه مرسلة يونس المتقدمة بالتقريب المتقدم ولكنك عرفت مرارا ان احتيا والسبعة كما عن الخلاف والجمل والعقود والاصباح والمهذب والكافى والتحرير والتلخيص ومجمع الفائدة وشرح المفاتيح بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه هو الاحوط وقيل انها عشرة من شهر وثلثة من اخر ما دام الاشتباه باقيا كما عن جملة من الاصحاب بل الاكثر كما فى كشف اللثام جمعا بين المرسلة وبين ما تقدم فى المبتدئة من موثقتى ابن بكير وقد عرفت فيما تقدم عدم دلالتهما فى موردها على الثلثة من كل شهر والعشرة من اخر فضلا عن ان يتعدى عن موردها الى المتحيرة ثم ان فى المقام اقوالا متشتتة لا تخفى على المتتبع ويظهر ضعفها الجميع مما تقدم فى المبتدئة والله العالم واما احكامها فهى مختلفة باختلاف اقسامها فيجب تشخيص اقسامها اولا ثم بيان احكامها فنقول دم الاستحاضة اما ان لا يثقب الكرسف او يثقبه ولا يسيل او يسيل فالاول قليلة والثانى متوسطة والثالث كثيرة والكرسف على ما صرح به كما عن القاموس القطنة والمراد بثقب الدم الكرسف على ما نص عليه فى المسالك ويظهر من المدارك وغيره غمسه له ظاهرا وباطنا بل فى المسالك بعد بيان المراد قال فمتى بقى شئ منه من خارج وان قل فالاستحاضة قليلة فالمراد بثقب الدم نفوذه فى اعماق القطنة على وجه يغمسها ويظهر من طرفها الاخر وستراه هذا المعنى من الثقب مع ان المتبادر منه عرفا اعم لصدقه عند نفوذ الدم فى القطنة وبروزه من الطرف الاخر وان لم يستوعب الاطراف هو ان الدم بنفسه لا يكون بمقتضى العادة ثاقبا الا بعد احاطته باطراف القطنة الملاصقة للباطن فينفذ الدم فيها شيأ فشيأ الى ان ترتوى القطنة فيظهر الدم على الجانب الاخر الملاصق للخرقة ولذا عبر جملة منهم كالعلامة فى جملة من كتبه وغيره فى بيان مناط القلة وقسيميها بالغمس مع السيلان وبدونه وعدمه مع ان المتبادر من الغمس الاستيعاب ولعدم فى شئ من الاخبار تصريح باعتبار ذلك وعن المصباح ومختصره ان القليلة ما لا يظهر الدم على القطنة والمتوسطة ما يظهر عليها من الجانب الاخر ولا يسيل والمراد بعدم ظهوره كما هو الظاهر المفسر به فى كلام بعض عدم الاستيلاء فيتحد المراد من العبائر الثلث كما صرح به فى محكى جامع المقاصد وشرح الجعفرية واليه يرجع ايضا ظاهرا ما عن المقنعة وغيره وسم وسيلة من التعبير عن القليلة بان ترى الدم غير راشح وعن المتوسطة ان تراه راشحا غير سائل كما يؤيده ما عن الاول من زيادة عطف عدم الظهور على عدم الرشح الظاهر فى كونه للايضاح وكيف كان فالمدار على تحقق صدق الثقب والنفوذ ونحوهما من العبائر الواقعة فى النصوص وان كان لا ينفك شئ منها عادة عن الغمس فالظاهر اتحادها هو المناط فى تثليث الاقسام واما الثانى فى اثبات ما هو المعروف من احكامها وهو فى الاول وهو القليلة المسماة فى عرفهم بالصغرى يلزمها لدى المشهور تغيير القطنة وتجديد الوضوء عند كل صلوة اما لزوم تغيير القطنة فقد نص عليه جملة من اساطين الاصحاب بل عن الناصريات دعوى الاجماع عليه وعن المنتهى انه لا خلاف عندنا فى وجوب الابدال وعن التذكرة يجب تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة ذهب اليه علمائنا وعن مجمع البرهان كانه اجماعى واستدل عليه مضافا الى الاجماعات المحكية بوجوب ازالة النجاسة فى الصلوة الا ما عفى عنه ولم يثبت العفو عن هذا الدم ولو فيما دون الدرهم او فيما لا يتم فيه الصلوة بل عن الغنية دعوى الاجماع على الحاق دم الاستحاضة والنفاس بالحيض فى عدم العفو وببعض الاخبار المعتبرة الدالة على وجوب التغيير فى الوسطى والكبرى مع عدم تعقل الفرق بل عن بعضهم دعوى عدم القول بالفصل بل فى الرياض انه تيم بالاجماع المركب منها قول ابى الحسن عليه السلم فى خبر صفوان بن يحيى هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها وفى خبر البصرى وتستدخل كرسفا فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ولا يخفى ما فى الجميع من الضعف اذ بعد تسليم عدم العفو عن دم الاستحاضة قليلة وكثيرة وعدم الفرق بين ما لا يتم به الصلوة وغيره وعدم الفرق بين المحمول وغيره او عدم كون القطنة من قبيل المحمول يتوجه عليه مضافا الى ان تبديلها لا يجدى لنا ثرها بالادخال ان هذا اما يؤثر فيما اذا كان فى خارج البدن لا فى الباطن كما لو احتقن بالنجس خصوصا اذا كان تاثره من الباطن كما لو استدخل القطنة فى مقعدته فاصابها العذرة مع انه لا شبهة فى عدم مانعيتها من الصلوة واما لو تنظر الخبران فدلالتهما على المدعى فى موردهما لا يخلو من تامل فضلا عن ان يتعدى الى القليلة بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل لامكان ان يكون الامر بوضع القطنة الجديدة للتحفظ عن سراية النجاسة الى الثوب والبدن او الخرقة المشدودة عليها او يكون الوجه فيه كون ظهور الدم بنفسه حدثا موجبا للغسل يجب التحفظ عنه مهما امكن عند الصلوة كما ستعرف توجيهه هذا مع انه لا دلالة فيهما على وجوب ذلك عند كل صلوة غاية ما يفهم منهما وجوبه عند الغسل مضافا الى انه لا دلالة فيهما على وجوب التبديل لجواز ان يكون المراد منهما اضافة قطنة على الاولى ما نعتهن ظهور الدم كما يؤيده قول ابى عبد الله ع فى رواية ابن ابى يعفور المستحاضة اذا مضت ايام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلت وعلى تقدير دلالتهما على المدعى فى موردهما الحاق القليلة به يحتاج الى دليل وما ذكره من عدم تعقل الفرق ففيه

ما لا يخفى وكفى فارقا كون الوسطى والكبرى مؤثرة فى ايجاب الغسل دون الصغرى فمن الجائز اختلافهما فى الاثر من حيث النجاسة مضافا الى امكان ان يكون التبديل فيهما لظهور النجاسة او للتحفظ عن التعدى واما الاجماع المركب وعدم القول بالفصل فلم يثبت هذا مع انه ربما يستفاد من جملة من الاخبار كالرواية المتقدمة اشعارا او ظهورا عدم وجوب الابدال كما يؤيده خلو الاخبار الامرة بالوضوء الواردة فى مقام البيان من الامر به ففى رواية الجعفى وان هى لم تر طهرا اغتسلت واحتشت ولا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف وخبر الحلبى عن الصادق عليه السلم قال قال ابو جعفر ع سئل رسول الله صلعم عن المرأة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لا تصلى فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنة وتستثفر بثوب ثم تصلى حتى يخرج الدم من وراء الثوب الخ وصحيحة الصحاف فى حديث حيض الحامل الى ان قال فلتغتسل ثم تحتشى وتستذفر وتصلى الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها الخ الى غير ذلك من الاخبار التى يمكن استفادة عدم وجوب تغيير القطنة منها كما لا يخفى على المتامل وانت خبير بان رفع اليد عن ظهور هذه الاخبار فى عدم الوجوب بل كاد ان يكون صريح بعضها كصحيحة الصحاف ورواية الجعفى بمجرد الشهرة او اقتضاء عموم مانعية النجس من الصلوة على تقدير التسليم فى المقام فى غاية الاشكال ولذا شاع القول بعدم الوجوب بين المتاخرين فان تحقق الاجماع الكاشف عن قول المعصوم الموجب للتصرف فى ظواهر الاخبار الكثيرة فهو والا فالاظهر ما هو الشايع بين المتاخرين من عدم الوجوب لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه بعد مخالفة الاعلام وعدم اعتنائهم بهذه الظواهر مع كونها بمرئى منهم ومسمع والله العالم واوهن من الاستدلالات السابقة الاستدلال للوجوب بوجوب الاخبار المستلزم لاخراج القطنة فلا يجوز ادخالها ثانيا لاستلزامه تنجيس الطاهر ومخالفته لظواهر الامر باستدخال القطنة الطاهرة فى ارادة الطاهرة وفيه مع ما فيه ان وجوب الاخبار على تقدير تسليمه وعدم كفاية الاحتياط او الرجوع الى الاستصحاب كما سيأتى التكلم فيه انما هو فيما لو احتملت تبدل حالها وتغيير القطنة فيما نحن فيه لا يدور مدار ذلك كما لا يخفى ثم انه حكى عن جماعة وجوب تبديل الخرقة والظاهر ارادتهم الوجوب عند تلوثها بالدم اذ من المستبعد جدا ان يلتزم احد بوجوبه تعبدا وان لم تتنجس اذ لا وجه له اصلا واما على تقدير تلوثها فالقول به متجه بناء على عدم العفو عن مثل ذلك كما ان المتجه وجوب غسل ما ظهر من الفرج لو تنجس وان كان قليلا بناء على عدم العفو عنه كما سيأتى التكلم فيه فى محله ان شاء الله واما تجديد الوضوء عند كل صلوة فلم ينقل الخلاف فيه فى الفرايض الا من ابن ابى عقيل وابن الجنيد فعن الاول انه لا غسل عليها ولا وضوء وعن ابن الجنيد ان عليها فى اليوم والليلة غسلا واحدا قال ابن ابى عقيل على ما نقله فى محكى المختلف يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف لكل صلوتين غسل تجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل فاذا لم يظهر على الكرسف فلا غسل عليها ولا وضوء وعن ابن الجنيد انه قال المستحاضة التى يثقب دمها الكرسف تغتسل لكل صلوتين آخر وقت الاولى واول وقت الثانية وتصليهما وتفعل للفجر مفردا كذلك والتى لا يثقب دمها الكرسف تغتسل فى اليوم والليلة مرة واحدة ما لم يثقب وظاهرهما تثنية العبارتين ان المستحاضة منحصرة فى قسمين فادرجا المتوسطة فى الكبرى واما الصغرى فابن ابى عقيل لم يرها حدثا فلم يوجب غسلا ولا وضوء وابن الجنيد اوجب عليها غسلا فى اليوم والليلة ويدل على المشهور مضافا الى عدم الخلاف فيه ظاهرا الا ممن عرفت بل عليه نقل الاجماع مستفيضا وعن جامع المقاصد انعقاد الاجماع بعد ابن ابى عقيل وابن الجنيد على خلافهما صحيحة معوية بن عمار عن الصادق عليه السلم وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وموثقة زرارة عن الباقر عليه السلم عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هى مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلى كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ الدم اغتسلت وعن الفقه الرضوى فان لم يثقب الدم الكرسف صلت صلوتها كل صلوة بوضوء وفى صحيحة الصحاف المتقدمة وان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة وفى ما ورد فى الحامل من انها ان رأته ما كثيرا احمر فلا تصلى وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء هذا كله مضافا الى المستفيضة الدالة على وجوب الوضوء مع صفرة الدم الملازمة غالبا لقلته كما صرح به غير واحد هذا ولولا اعتضاد دلالة هذه الاخبار الاخيرة بسابقها وبالشهرة والاجماعات المحكية لامكن المناقشة فيها بكونها مسوقة لبيان عدم وجوب الغسل عند صفرة الدم وقلته وكون الوضوء المامور به هو الوضوء المعهود لاجل الصلوة لا انه يجب الوضوء تعبدا عند كل صلوة بحيث يفهم منه كون الاستحاضة من حيث هى من موجبات الوضوء وكيف كان فلا يتطرق مثل هذه المناقشات بعد ما عرفت من المعاضدات مع ان الاخبار الاول التى كادت تكون صريحة فى المطلوب كافية لاثباته واستدل لابن ابى عقيل بالاصل وحصر موجبات الوضوء ونواقضه فى الاخبار الحاصرة فى غيرها وصحيحة ابن سنان عن الصادق

قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح و
تصلي الفجر ففي ترك التعرض للوضوء مع ورودها في مقام البيان دلالة على عدمه وفيه انه لا بد من دفع اليد عن الاصل والحصر
المستفاد من الاخبار الحاصرة بالادلة المتقدمة وتنزيل الصحيحة على الاستحاضة الكثيرة بقرينة غيرها ويمكن الاستدلال له بصحيحة
زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت
وان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف
صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء ورواية الجعفي وفيها فان هي رأت طهرا اغتسلت وان هي لم تر طهرا اغتسلت واحتشت
فلا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف وتقريبهما خبر عبد الرحمن الآتي وتقريب
الاستدلال بها بان يقال ان مفادها ان دم الاستحاضة لا يكون حدثا الا بعد تجاوزه عن الكرسف وظهوره عليه فح يجب عليها
الغسل وقبله لم يجب شيء وما في ذيل الرواية من انه ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد اي الغسل الذي اغتسلته قبل الاحتشاء
والاستثفار وهو غسل النفاس لا انه يجب عليها غسل واحد في كل يوم لصلوة الخمس عند الفجر وفيه انه لا بد من تقييد هذه الروايات
بما لا ينافي غيرها من النصوص والفتاوى والاجماعات المستفيضة الدالة على ان دم الاستحاضة حدث مط فالمراد من الغسل الواحد في
الصحيحة هو الغسل لحدث الاستحاضة كما هو الظاهر منها والله العالم واستدل لابن الجنيد بصحيحة زرارة المتقدمة فان مقتضى اطلاق
قوله ع وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد عدم الفرق بين القليلة والمتوسطة وموثقة سماعة المضمرة قال قال المستحاضة اذا
ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد
زوجها ان يأتيها فحين تغتسل هذا اذا كان دما عبيطا وان كان صفرة فعليها الوضوء وفيه انه لا بد من تقييد الاطلاق وتنزيل الروايتين
على كونهما مسوقتين لبيان حكم المتوسطة والكثيرة بقرينة ساير الادلة هذا مع ان الموثقة بنفسها صريحة في تثليث اقسام المستحاضة وان
عليها الوضوء في القليلة منها وظاهرها ارادة الوضوء لكل صلوة لسبق ذكره في حكم المتوسطة نعم ظاهرها ان الاستحاضة القليلة انما هي
فيما اذا كان الدم اصفر واذا كان عبيطا فالاستحاضة متوسطة مطلقا ما لم يتجاوز الكرسف وهذا ليس بضائر فيما نحن فيه من اثبات الوجوب
في الجملة كما هو ظاهر فاتضح لك ان الاقوى ما عليه المشهور من انه يلزمها تجديد الوضوء عند كل صلوة ولا تجمع بين الصلوتين بوضوء
واحد والظاهر عدم الفرق في ذلك بين فرضين او نفلين او الفرض والنفل كما هو ظاهر معقد الشهرات والاجماعات المحكية وصريح المحكي عن
غير واحد ويدل عليه عموم صحيحة معوية بن عمار وموثقة زرارة والفقه الرضوي المتقدمات واستدل له ايضا بانه يفهم من النصوص والفتاوى
كون دم الاستحاضة مط حدثا كما عن بعض دعوى الاجماع عليه فتكون المستحاضة كالمسلوس والمبطون مستمرة الحدث وانما استبيح لها كل
صلوة بوضوء للضرورة فيقتصر على القدر المتيقن استباحتها له وهو كل صلوة بوضوء وفيه تأمل اذ غاية ما يمكن استفادته من النصوص
والفتاوى بقرينة ما هو المغروس في اذهان المتشرعة من كون المقصود من الامر بالوضوء وكذا الغسل هو رفع الحدث لا كونه من حيث هو شرطا
تعبديا للصلوة كون الاستحاضة مؤثرة في حدوث حالة مانعة من الصلوة يرتفع منعها عند فعلها الوضوء عند كل صلوة فمن الجائز
ان يكون الوضوءات الصادرة منها رافعة لنفس تلك الحالة حقيقة بان يكون الوضوءات مؤثرة في رفع ما يقتضيها حقيقة لا حكما و
ملخصه منع كون طبعها من حيث هي حدثا سوغت الصلوة معها الضرورة ويؤيده ما ستسمعه من ان المستحاضة متى فعلت ما هو واجب
عليها بحكم الظاهر يسوغ لها الاتيان بجميع الغايات المشروطة بالطهور وان لم تضطر اليها فعلى هذا ربما يقوى القول المحكي عن المبسوط
وغيره من ان المستحاضة اذا توضأت للفرض جاز لها ان تصلي معه من النوافل ما شائت بدعوى انصراف الادلة الى ارادة الوضوء
للصلوات المفروضة كما يؤيده قوله ع في صحيحة الصحاف فلتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ويؤيده ايضا سهولة الشريعة وسماحتها
اذ من المستبعد جدا وجوب الوضوء لكل صلوة من النوافل خصوصا المرتبة منها مع ما فيه من الحرج وتوهم عدم مشروعيتها في حقها
لعدم الضرورة ابعد خصوصا لو لم نقل بوجوب معاقبة الصلوة للوضوء كما سيأتي التكلم فيه فان من المستبعد جدا ان يكون فعل
النوافل مانعا من الدخول في الفريضة التي توضأت لها ولا يكون ساير الاشغال مانعة منه لكن يتوجه النقض على الاخير بما لو
تخلل الفريضة التي توضأت لها بفريضة سابقة عليها وكذا المستبعدات الاخر مما لا يلتفت اليها وسهولة الشريعة وسماحتها على تقدير
تسليم كون التكليف حرجيا ينافي وجوبها لا شرطيتها للنوافل التي لا شبهة في ان افضلها احمزها نعم عدم مشروعية فعل النوافل
لها من المستبعدات التي لا يمكن الالتزام بها وهذا بخلاف وجوب الوضوء عليها لكل صلوة فان تم دعوى الانصراف فهو ولكنه في
حيز المنع ولا ينافي عموم ساير الاخبار صحيحة الصحاف الجارية مجرى العادة الآمرة بالوضوء في وقت كل صلوة كما لا يخفى فالاظهر

هو القول بالوضوء لكل صلوة مط من دون فرق بين نوافل الفرايض اليومية وغيرها واما ربما يتوهم من الفرق بين نوافل الفرايض
وغيرها نظرا الى تبعية الاولى للاصل وكونها بمنزلة مقدماتها فيشرع الاتيان بنوافل كل فرض بوضوء ذلك الفرض كما لا يبعد الالتزام
به في المسلوس والمبطون فمدفوع بان التبعية مسامحة غير مجدية في رفع اليد عن عمومات الادلة المتقدمة التي منها قوله ع في صحيحة عمار
دخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء مع ان الظاهر ان الجمع بين الفرضين لم يكن متعارفا في ازمنتهم فيتقوى بذلك ارادة العموم حيث
يظن ارادته بالنسبة الى كل صلوة مع نافلتها وغيرها من الصلوات التي تأتي بها في المسجد فرضا ام نفلا اداء او قضاء نعم لا ينبغي الارتياب
في تبعية الركعات الاحتياطية للفرايض وعدم وجوب الوضوء لها بل عدم جوازه اذا استلزم الفعل الكثير فضلا عن الاجزاء المنسية
بل وكذا بسجود السهو والله العالم وفي القسم الثاني وهو المتوسطة يلزمها مع ذلك اي ما تقدم من تبديل القطنة وتجديد الوضوء لكل
صلوة تغيير الخرقة والغسل لصلوة الغداة لكنك عرفت المناقشة في وجوب تبديل القطنة في القليلة فكذلك الالتزام به في المقام
لا يخلو عن تأمل والاستدلال له ببعض الاخبار ذكروا منه عبد الرحمن الآتية الآمرة بالاغتسال ووضع كرسف آخر عند ظهور الدم في المتوسطة
بقرينة قوله ع فيما بعد فاذا كان دما سائلا الحديث ورواية الجعفي الآمرة باعادة الغسل واعادة الكرسف عند ظهور الدم الشاملة
للمقام قد عرفت انه لا يخلو من مناقشة اذ غاية ما يمكن استفادته من الاخبار انما هو وجوب التبديل عند الاغتسال وستعرف
ان هذا مما لا بد منه لا وجوبه عند كل صلوة بل يفهم من جملة من الاخبار خلافه ودعوى تمام المدعى بالنسبة الى ساير الصلوات
التي لم تغتسل عندها بعدم القول بالفصل مدفوعة بعد الغض عما ستعرفه من ان الوجه فيه كون ظهور الدم بنفسه موجبا للغسل في
احتمال قوي بامكان ان يكون الامر باعادة الكرسف بعد الاغتسال اما للجري على العادة او للتحفظ عن تسرية النجاسة ونحوهما لا لكونه
شرطا في الصلوة حتى يثبت شرطيتها بالنسبة الى كل صلوة بعدم القول بالفصل على تقدير ثبوت القول بالوجوب مط كما عن المشهور
لا يخلو من تشكيك وكذا الكلام في لزوم تغيير الخرقة ان قلنا بالعفو عنه اللهم الا ان تكون المسئلة اجماعية كما عن جملة دعواه بالنسبة
اليهما فالاحتياط مما لا ينبغي تركه والله العالم واما لزوم تجديد الوضوء عند كل صلوة عدا ما اغتسلت عندها اي صلوة الغداة فمما
لا اشكال بل لا خلاف فيه على تقدير ان لا يكون عليها غسل الا للغداة كما هو المشهور والا فالكلام فيه هو الكلام في الاستحاضة الكثيرة
كما سيأتي ويدل عليه مضافا الى الاجماع موثقة سماعة المضمرة وفيها وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة
وموثقته الاخرى عن الصادق عليه السلم قال غسل الجنابة واجب وغسل الحيض اذا طهرت واجب وغسل الاستحاضة واجب اذا احتشت بالكرسف
فجاز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة
الحديث وعن الفقه الرضوي فان لم يثقب الدم القطن صلت صلوتها كل صلوة بوضوء وان ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلت صلوة الليل
والغداة بغسل واحد وساير الصلوات بوضوء وان ثقب وسال صلت صلوة الليل والغداة بغسل والظهر والعصر بغسل وتصلي المغرب والعشاء
الآخرة بغسل واما الوضوء لصلوة الغداة التي اغتسلت عندها فسيأتي الكلام فيه في الاستحاضة الكثيرة انشاء الله واما لزوم الغسل عليها
لصلوة الغداة فمما لا خلاف فيه نصا وفتوى كما يدل عليه الاخبار المتقدمة وغيرها وانما الاشكال والخلاف في الاكتفاء به او غسلين
آخرين للظهرين والعشائين فعن الصدوقين والمشايخ الثلاثة وسلار والقاضي وابن حمزة وابن زهرة والحلي والمصنف في غير
المعتبر والعلامة في غير المنتهى والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم الاكتفاء بغسل الغداة وعن ابن الجنيد وابن ابي عقيل انهما سويا
بين هذا القسم وبين الثالث في وجوب ثلثة اغسال كما عرفت في صدر المبحث وعن المصنف في المعتبر الجزم به فقال والذي ظهر لي انه ان
ظهر الدم على الكرسف وجب ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء لكل صلوة وعن العلامة في المنتهى وجملة من
متأخري المتأخرين كالمحقق الاردبيلي وتلميذه صاحب المعالم والمدارك وشيخنا البهائي وصاحب الذخيرة اختياره واستدل عليه
في المدارك بما رواه الشيخ في الصحيح عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلم قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها
فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه و
تعجل هذه وتغتسل للصبح وما رواه الكليني ره في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر
تصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر ولا بأس ان يأتيها بعلها اذا شاء
الا ايام حيضها فيعتزلها زوجها قال وقال لم تفعله امرأة قط احتسابا الا عوفيت من ذلك قال في المدارك وهي مطلقة في وجوب الاغسال الثلثة
خرج منها من لم يثقب دمها الكرسف بالنصوص المتقدمة يعني صحيحتي زرارة ومعوية بن عمار الدالة على ان المستحاضة تصلي كل صلوة بوضوء
ما لم ينفذ الدم فيبقى الباقي مندرجا تحت العموم ومثلها صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع

بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها اذا اراد احتج المفصّلون باخبار كثيرة لا يسلم جلّها او كلّها من الخدشة منها صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف المتقدمة وفيها ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصلّ عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضأ ولتصلّ ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات تقريب الاستدلال انه ع علّق الاغسال الثلثة على سيلان الدم من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فاطلاق الغسل فيما اذا طرحت الكرسف وسال الدم محمول على الغسل الواحد قال شيخنا المرتضى قده وفيه انه لم يظهر من الرواية كون قوله اذا امسكت الكرسف الخ قسيما لقوله فان طرحت الكرسف وسال بل الظاهر انه قسيم لقوله فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فقسم كلا من صورتي طرح الكرسف وامساكها الى قسمين في احدهما الوضوء وفي الآخر الغسل فالانصاف ان الرواية لو لم تكن ظاهرة في خلاف المطلوب من جهة ان الظاهر من لفظ الغسل في قوله ع فان طرحت الكرسف وسال الدم هو جنس الغسل نظير الوضوء في مقابله فلا دلالة له على المطلوب انتهى اقول الظاهر ان المفروض في قوله ع فان طرحت الكرسف الخ انها لو لم تكن تطرح الكرسف لم يكن دمها سائلا كما يدلّ عليه ما قبله وما بعده وكونه كذلك من لوازم عدم كونه كثيرة بناء على اناطة الكثرة بسيلانه من خلف الكرسف تحقيقا او تقديرا كما هو ظاهر النصوص والفتاوى اللهم الا ان يدعي الخصم ان المناط انما هو ظهور الدم سواء كان باستيلائه على القطنة او سيلانه وخروجه بلا قطنة حال وظهور الروايات في ارادة الغسل الواحد كما يدعيه المستدل ليس بضائر للخصم في مثل الفرض لانه يجب عليها الاستظهار بعد الاغسال بادخال القطنة والمفروض ان الدم لا يستولى على القطنة في حد ذاته ولا يسيل ما لم تطرح فيكون بعد الاستظهار ووضع القطنة بمنزلة ما لو عادت الكثيرة قليلة وسيأتي ان الاظهر في مثل الفرض انه لا يجب عليها الا غسل واحد ويؤيد ذلك رواية الجعفي المتقدمة وفيها ولا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف فان ظاهرها كونها مسوقة لبيان تكليفها مط وانه مهما ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف ودعوى اهمالها الا بالنسبة الى المرة الاولى التي يظهر فيها الدم بعد غسل الحيض مجازفة نعم هذه الرواية ساكتة عن حكم ما اذا لم يمكن استمساك الدم بالكرسف بان يكون اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه صبيبا لا يرقى فانها على هذا التقدير بمنزلة المسلوس والمبطون وحكمها الاغسال الثلثة لا محالة لا للفرق بين الاستحاضة الكثيرة والمتوسطة اذ لو فرض ظهور الدم في الفرض الاول ثانيا او سيلانه بطرح الكرسف قبل سائر الصلوات ايضا يجب عليها الغسل والاستظهار ويؤيده رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله ع عن المستحاضة ايطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قرؤها الذي كانت تحيض فيه فان كان قرؤها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد وكل شئ استحلّت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت فان ظاهرها ان ظهور الدم على الكرسف حدث وان سيلانه يجعلها بمنزلة المسلوس والمبطون وبما ذكر ظهر عدم امكان الاستدلال للمطلوب بمفهوم القيد في رواية يونس بن يعقوب فان رأت الدم دما صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة وكذا بما في رواية محمد بن مسلم فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين لامكان ان يكون التقييد لبيان انه يجب عليها الاغسال الثلاثة بخلاف ما لو لم يكن كذلك فانه لا يجب عليها الا على تقدير ظهوره على القطنة فيجب عليها ح الغسل والتبديل وبهذا ظهر لك ان الاخبار التي علّق فيها الاغسال الثلثة على سيلان الدم ومجاوزته الدالة بمفهومها على العدم عند العدم لا تجدي المستدل فانا نعترف بذلك بل نقول ان الاخبار التي علّق فيها الاغسال على ثقب الكرسف لم يرد منها الا ذلك اعتمادا على الغلبة اذ لا نقول بالاغسال الثلثة الا على تقدير استدامة الحدث وهي لا تكون الا في مثل الفرض واما في غيره لا يجب عليها الغسل الا عند تحقق سببه سواء كان في كل يوم مرة او مرتين او قبل كل صلوة كما سيأتي تحقيقه في حكم المستحاضة الكثيرة وملخص الكلام ان للخصم ان يدعي ان دم الاستحاضة انما يكون حدثا اكبر اذا ظهر بنفسه فعند وجود الكرسف يكون مناطه ظهوره عليه وان لم يجزه وعند عدمه سيلانه ووصوله الى الخارج كما هو المتبادر من قوله اذا سال فان بقي ظاهرا اما بتعذر او تعسر استمساكه بالكرسف لكونه صبيبا لا يرقى فعليها الاغسال الثلثة والا فعليها الاستمساك بعد الاغتسال والصلوة بذلك الغسل ما لم يظهر الدم واذا ظهر فعليها اعادة الغسل واعادة الكرسف كما لو رأته ما كثيرا قبل الطهر فعاد قليلا فان الاظهر ان عليها غسل واحد عند ارادة الصلوة وانما يجب عليها الاغسال الثلاثة على تقدير تحقق السبب لا مطلقا كما سيأتي تحقيقه والانصاف انه لو ادعي ذلك لكان وجها وجيها للجمع بين شتات الاخبار ويؤيده ظاهر جملة منها ولا يتوهم مخالفته للاجماع وكونه احداث قول جديد فانه من لوازم القول بمساواة القسمين اي المتوسطة والكثيرة في الحكم بناء على ان حدوث الكثيرة ولو في غير وقت الصلوة حدث موجب للغسل وان استمرارها بوصف كثرتها

شرط في الاغسال الثلثة كما سيتضح لك ان هذا هو الحق لكن ينافيه صريح موثقتي سماعة المعتضدتين بالرضوي المتقدمات فانّ صريحهما انّ للاستحاضة قسما لا يجب فيه الغسل الا في كل يوم مرة في مقابل قسمها الآخر الذي يجب فيه الاغسال الثلثة بل الرضوي صريح في تثليث اقسامها على وجه يوافق المشهور فان اكتفينا به ولو بسبب الانجبار فهو حجة كافية للجمع بين الاخبار والا فالعمدة هي الموثقتان وقد عرفت ان مضمرتهما ايضا صريحة في تثليث الاقسام وان كان ظاهرها كظاهر موثقته الاخرى ان المستحاضة ما لم تجاوز دمها الكرسف فعليها غسل واحد مطلقا ما لم يكن دمها اصفر والا فعليها الوضوء كما في موثقته المضمرة فيكون الاستحاضة المتوسطة اعم مما عليه المشهور الا انه لابد من تقييد اطلاقهما بصحيحتي زرارة ومعوية بن عمار الدالة اوليهما على ان المستحاضة تصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم وثانيتهما انها صلّت كل صلوة بوضوء ما لم يثقب دمها الكرسف فيكون مفادهما بعد التقييد بالصحيحتين ان المستحاضة اذا نفذ او ثقب دمها الكرسف ولم تجاوزه فعليها الغسل في كل يوم مرة وعدم تعيين زمان الغسل غير ضائر اما لانصرافه الى كونه قبل جميع الصلوات وهي الغداة لكونه شرطا فيها او لاجل تعينه بالاجماع وكيف كان فالاجمال من هذه الجهة لا يضر بالاستدلال وتوهم ان تقييد الموثقتين بالصحيحتين ليس باولى من تقييد الصحيحتين بما في ذيل المضمرة المصرحة بان الوضوء انما هو فيما اذا كان الدم اصفر واما اذا كان عبيطا فيجب عليها الغسل في كل يوم مرة مط ما لم تتجاوز الكرسف مدفوع باستلزامه مخالفة الاصحاب حيث لم ينقل القول بذلك من احد لكن الانصاف ان تقييد الموثقتين بالصحيحتين او عكسه في غاية الاشكال لاستلزامه على كلا التقديرين تنزيل الرواية الواردة في مقام البيان على الفرد النادر خصوصا لو قيدنا الموثقتين بالصحيحتين فان تقييد اطلاق قوله ع فان لم يجز الدم الكرسف بما اذا ثقبه ولم يتعده كما تراه وبهذا ظهر لك ان الاستدلال بما في ذيل صحيحة زرارة المتقدمة في استدلال ابن ابي عقيل من قوله ع وان لم يجز الدم الكرسف صلّت بغسل واحد لا يخلو من شوب اشكال مضافا الى المناقشة التي عرفتها فيما تقدم من احتمال ارادة غسل النفاس من الغسل الواحد هذا كله مع ان ارتكاب التقييد في الموثقة المضمرة ولو مع قطع النظر عن كونه تقييدا بالفرد النادر متعذر لما في صدرها من التنصيص على ان المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة فان المتبادر في مثل المقام كون الموضوع في القضية الثانية نقيض ما هو الموضوع في القضية الاولى فيكون المراد من قوله ع ان لم يجز ان لم يثقب والتعبير بلم يجز للجري مجرى الغالب وادعاء العكس لا يجدي في جواز ارتكاب التقييد فانه وان امكن ان يكون المراد من قوله ع اذا ثقب اذا جاز اعتمادا على الغلبة لكن التعبير به عنوانا للموضوع ولو بملاحظة الغلبة مانع من ان يكون المقصود من قوله ع وان لم يجز خصوص ما اذا ثقب ولم يجز خصوصا مع ما في ذيلها من تأكيد مضمون الجملة ببيان مورد الحكم حيث قال هذا اذا كان دما عبيطا الخ فالانصاف ان الاخذ بظاهر هذه الروايات غير ممكن لمخالفته للنصوص والفتاوى وتنزيلها على ارادة خصوص ما اذا ثقب الدم ولم يجزه يستلزم قصر المطلق الوارد في مقام البيان على الفرد الذي لا يعلم بارادته منه الا باصالة الاطلاق لو لم نقل بانصرافه عنه خصوصا مع ندرته وجودا هذا فيما عدا مضمرة سماعة واما المضمرة فقد عرفت تعذّر هذا الحمل فيها فتقييد الاخبار الآمرة بالوضوء ما لم يثقب الكرسف بما اذا كان قليلا اصفر بقرينة ما في ذيل المضمرة لولا مخالفته لفتاوى الاصحاب اولى من هذا الجمع وان كان ذلك ايضا بعيدا بل حمل الامر بالغسل في كل يوم مرة بعد تقييد موضوعه بما لم يثقب الكرسف وكان دما عبيطا على الاستحباب كما يؤيده ترك التعرض له في معظم الاخبار واجمال ما وقع فيه التعرض لبيانه وعدّ الاخبار من المعارضات التي يرجع فيها الى المرجحات اولى من هذا النحو من التقييد ولا يخفى ان اخبار الوضوء ارجح لصحة سندها وعدم حصول الاعراض عنها واما اخبار الغسل فلم ينقل العمل بظاهرها من احد عدا ابن الجنيد فتأمل اللهم الا ان يعتضد التقييد على وجه يوافق المشهور بموافقتهم وبالفقه الرضوي الكاشف عن معروفية المضمون من الصدر الاول فيورث الظن بوجود القرينة على ارادة المقيد بالخصوص ومقتضاها ارتكاب التأويل في سائر الاخبار بما لا ينافيها وان بعد لكنك خبير بان الاعتماد على مثل هذا الظن على تقدير تحققه في غاية الاشكال فالقول بعدم الفرق بين الكثيرة والمتوسطة على الوجه الذي تقدم تقريبه مع انه احوط لا يخلو من قوة والله العالم ثم انه على القول المشهور من انه لا يجب في المتوسطة الا الغسل في كل يوم مرة فهل يختص ذلك بما اذا رأت الدم قبل صلوة الفجر كما عن ظاهر اكثر الفتاوى ومعقد اجماع الناصريات حيث حكموا بوجوب الغسل في المتوسطة كما في المتن لصلوة الغداة فلو رأته بعدها فلا غسل عليها في ذلك اليوم للظهرين والعشائين وان احتمل وجوبه لصلوة غداة غدها او صلوة غداة يومها لو فاتتها وقضتها في ذلك اليوم فلا تكون حدثا اكبر الا بالنسبة الى صلوة الغداة او انها انما تكون حدثا اكبر لو حدثت في وقت صلوة الصبح فلا تصح الصلوة بعدها مط ما لم تغتسل فلو تركت الاغتسال لصلوة الغداة بان تركت الغداة عمدا او سهوا او صلّت قبل صيرورتها مستحاضة متوسطة فعليها الغسل

لسائر صلواتها كما يؤيد ارادة ذلك تصريح بعضهم بهذا لزامهم ظاهرا ببطلان صلوتها مطلقا لو اخلّت بما عليها من الغسل كما
انه يؤيد ارادة الاول عدّ غير واحد منهم الاستحاضة المتوسطة بالنسبة الى ما عدا صلوة الصبح من موجبات الوضوء واختار شيخنا المرتضى
كون حدوثها مطلقا موجبا لغسل واحد في كل يوم مرة سواء حدث قبل صلوة الفجر او قبل سائر الصلوات فلو اغتسلت بعد تحققها سواء
كان لصلوة الفجر او لصلوة الظهر مثلا لا يجب عليها غسل اخر في ذلك اليوم مستشهدا لذلك باطلاقات الادلة فانه ليس في شيء منها ما يقتضي
قصر حدثيتها بما اذا حدثت في الصبح او في خصوص صلوة الصبح فان قوله ع في رواية الجعفي فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت
الكرسف وكذا غيرها من الروايات يعم ما لو كان ظهور الدم في اثناء اليوم قبل صلوة الظهر واما ظهور فتاوى الاصحاب فيما ينافيه فقد وجّهها
بما لا ينافيه بتنزيل كلماتهم على ارادة ما لو استمر بها الدم المتوسط من اول اليوم بقرينة حكمهم بوجوب اغسال ثلثة على ذات الدم الكثير
مع ان من الواضح انها لو رات قبل الظهر واستمر بها الى الليل لا يجب عليها الا غسلان ولو رات قبل العشائين لا يجب عليها الا غسل واحد
فكلما تهم المطلقة منزلة على ارادة بيان حكم من استمر بها الدم والانصاف ان ما ادعاه من ظهور الادلة في الاطلاق حق صريح لا مجال
لانكاره فلا يجوز رفع اليد عنه الا بدليل معتبر فان ثبت اجماعهم على خلافه على وجه علم بارادة المجمعين ذلك فهو والا فلا يجوز التخطي عما
يقتضيه اطلاقات الادلة نعم لو صححنا العمل بالرضوي ولو بملاحظة انجباره بظاهر الفتاوى ومعقد اجماع الناصريات لكان الاوجه عدم وجوب
الغسل بها الا لصلوة الغداة وارتكاب التاويل فيه بما ذكره قدس سره في توجيه كلمات الاصحاب وان امكن لكنه خلاف ظاهر اللفظ والله
العالم **وفي القسم الثالث** اى الاستحاضة الكثيرة يلزمها مع ذلك اى تغيير القطنة والخرقة والوضوء لكل صلوة والغسل لصلوة الغداة
غسلان اخران غسل للظهر والعصر اى لصلوتيهما تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما اما وجوب الاغسال الثلثة على المستحاضة
التي سال دمها اجمالا مما لا اختلاف فيه نصا وفتوى بل لا يبعد دعوى تواتر النصوص عليه وقد تقدم اكثرها في مطاوى المباحث السابقة
وانما الاشكال والخلاف في تشخيص ما هو المناط في وجوب الاغسال فانه ربما يدعى ان ظاهر الاخبار انه متى تحققت كثرة الدم في
وقت ما كفى ذلك في وجوب الاغسال الثلثة وان انقطع بعد ذلك وفيه ما لا يخفى وربما يقال ان ظاهر الاخبار الواردة في الباب
ان وظيفة كل حالة عند وجود تلك الحالة في وقت الصلوة الذى هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مطلقا فلو رات دما كثيرا
بعد الفجر يجب عليها غسل للصبح ولو رات بعد الظهر يجب غسل للظهرين وبعد المغرب غسل للعشائين فلو رات الدم الكثير في غير
هذه الاوقات فلا شيء عليها فهذا او من [illegible] ليس في شيء من الاخبار وما يشعر باختصاص سببية الاستحاضة للغسل بما اذا
حدثت في اوقات الصلوة **وقد يقال** ان الاظهر بمعنى الاخبار انه متى تحقق الدم الكثير لم تجز الصلوة معه الا بغسل فاذا اغتسلت
ارتفع اثره فلها ان تصلي بعده ما شاءت لو لم تر الدم الكثير في اثناء الغسل او بعده والا فلا اثر لما تراه في الاثناء او بعده بالنسبة
الى ما يغتسل له فانه معفو عنه بالنسبة اليه دون غيره من العبادات **اقول** هذا المعنى هو الاوفق بما استظهرناه من الروايات
عند التكلم في حكم المتوسطة لكن قد تشتت كلمات الاعلام في المقام بل في جملة من احكام المستحاضة ولا ارى اوثق في مثل المقام من
الرجوع اولا الى اخبار الباب بعد الاغماض عن كلمات القوم والاخذ بمفادها بعد الجمع والترجيح ثم عرض المحصل على كلمات الاصحاب
وانظارهم فان ساعده شيء منها فهو والا فسبيل الاحتياط اوضح سبيل وقد اتضح لك في مطاوى كلماتنا السابقة ما ظهر لدينا من
الاخبار الواصلة الينا وملخصه ان دم الاستحاضة ما لم يظهر على الكرسف ولم يسل بنفسه عند عدم الكرسف بحيث يظهر في الخارج ظهورا
مسببا عن كثرة الدم فهو حدث اصغر موجب للوضوء كغيره من الاحداث الموجبة له فلو استمر فهي مستمرة الحدث كالمسلوس والمبطون
عليها ان تتوضأ عند كل صلوة وان ظهر على الكرسف وسال الدم بنفسه من كثرته بعد ان طرحت الكرسف فعليها الغسل فظهوره
على الكرسف وكذا سيلانه وخروجه بنفسه لو لم يكن ثمة كرسف يمنعه من الخروج حدث اكبر موجب للغسل مطلقا كالمني ودم الحيض فيجب
عليها ح مقدمة للصلوة التحفظ والاغتسال والاحتشاء بكرسف ونحوه فاذا اغتسلت واحتشت تصلي ما لم يظهر الدم على الكرسف
كل صلوة بوضوء تامل فيما عدا اما اغتسلت له من الصلوات اما بالنسبة اليه ايضا فكذلك على تامل ياتي التكلم فيه فاذا ظهر الدم اعادت
الغسل واعادت الكرسف هذا اذا امكن استمساك الدم بكرسف ونحوه واما ان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف
صبيبا لا يرقى بان تعذر او تعسر عليها ضبطه وحفظه من الخروج في زمان يعتد به تغتسل للفجر غسلا وللظهرين غسلا وتجمع بينهما
وللعشائين ايضا كذلك فان لم يظهر الدم ما دامت متشاغلة بشانها من الطهارة والصلوة فهو والا فقد عفى عن ذلك بشرط
الجمع بين الصلوتين وعدم فصل يعتد به بين الاغسال والصلوات الواقعة عقيبها كما ستعرف فهي ح بمنزلة المسلوس والمبطون
في العفو عما يحدث في خلال الطهارة والصلوات ولكن الشارع اجتزى في المقام بغسل واحد للصلوتين من باب التسهيل والاولى

لها عند ارادة الجمع بين صلوتين ان تؤخر الاولى وتعجل الثانية كى تقعا كلتاهما في وقت الفضيلة كما ورد التنصيص عليه في بعض الاخبار
هذا هو الذى يستفاد من مجموع الاخبار بعد تقييد بعضها ببعض على وجه يساعد عليه الفهم العرفي بحيث لا يعدّ الكلمات على تقدير
صدورها من متكلم واحد متنافية ولا ينافيه شيء من الروايات بحيث يتعذر ارجاعه اليه عدا موثقتي سماعة وما في ذيل صحيحة زرارة
المضمرة على اظهر الاحتمالين لكنك عرفت عدم امكان الجمع بينها وبين غيرها من الروايات الا بحمل الغسل في كل يوم مرة ما لم يجز الدم
الكرسف على الاستحباب بعد البناء على جريها مجرى الغالب من ارادة عدم التقب من عدم التجاوز كما يشهد له بعض القرائن الموجودة
في الموثقة المضمرة وغيرها وعلى تقدير تعذر الالتزام بمثل هذا التاويل فيها فالمتعين طرحها لقصورها عن مكافئة سائر الروايات
كما تقدم الكلام فيها مفصلا **نعم** ينافي ما استفدناه من الروايات كلمات الاصحاب في الفقه الرضوى الذى لا يبعد ان يكون من
جملتها فانها كادت ان تكون متفقة بل متفقة في خلاف ما استفدناه بالنسبة الى المتوسطة من سببيتها للغسل مطلقا وعدم الفرق
بينها وبين الكثيرة وان الاغسال الثلثة انما تجب عند استدامة هذا الحدث وتعذر استمساك الدم وضبطه في زمان يعتد به فيشكل
الامر ح في مثل الفرض فان رفع اليد عن ظواهر الاخبار بمجرد ذلك ما لم يحصل القطع من كلماتهم بعثورهم على دليل معتبر غيرها بايدينا
من الادلة او اطلاعهم على قرينة داخلية او خارجية حالية او مقالية مقتضية لذلك في غاية الاشكال بل لا ينطبق على اصولنا ودعوى
حصول القطع بذلك من كلماتهم لا تنهض حجة على غير مدعيها لكن الاعراض عن كلمات هؤلاء الجم الغفير الذين هم ارباب الخبرة
والبصيرة في معالم الدين المطلعين على غث الاخبار وسمينها وما فيها من المعاني الخفية والقراين الحالية والمقالية اشكل والذى
يهوّن الخطب فيما استفدناه من الروايات وفقيها للاحتياط فهو المعوّل عليه ولا يجوز التخطى عنه نعم قد يخالف ذلك الاحتياط
في الاستحاضة الكثيرة بناء على اناطة الكثرة الموجبة للاغسال الثلثة بالسيلان التقديرى لا الفعلى كما لو اغتسلت للظهرين
في اخر وقتهما وصلت الظهرين فدخل المغرب ولما يظهر الدم على الكرسف لقصر الزمان لا لقلة الدم فصلت العشائين ايضا بذلك
الغسل قبل ظهور الدم **ولكن** الالتزام به هين حيث لم يعلم مخالفته للمشهور اذ لا يبعد ان يكون مجاوزة الدم بالفعل شرطا في وجوب
اعادة الغسل لدى كثير منهم حيث لا يابى عن ذلك عباراتهم بل لعله هو الذى يقتضيه ظواهرها لكن لا ينبغي ترك الاحتياط
في مثل الفرض باعادة الغسل والله العالم بحقايق احكامه **وقد** ظهر لك مما تقدم ان الاستحاضة الموجبة للغسل لا تنفك عما
هو سبب للوضوء لا لما ربما يدعى من ان موجبات الغسل اى الحدث الاكبر نواقض للوضوء نصا واجماعا حتى يمكن ان يتطرق فيه بعض
المناقشات بل لان ظهور الدم على القطنة الذى هو سبب للغسل مسبوق بعدمه الموجب للوضوء وح يقع الكلام في انه هل يجزى
غسلها بالنسبة الى الصلوة التى اغتسلت لها عن الوضوء لاجل تلك الصلوة ام لا بد معه من الوضوء كما هو قضية الاصل من تاثير كل سبب في
ايجاب ما يقتضيه وعدم الاجتزاء باحد المسببين عن الاخر وليعلم ان النزاع في هذه المسئلة لا يتفرع على الخلاف في عموم الاجتزاء بكل
غسل عن الوضوء او اختصاصه بغسل الجنابة لمكان القول بالفصل فان بعض من قال بالاجتزاء انكره في خصوص المقام كما عن الشيخ في الجمل
نظرا الى ما في جملة من اخبار الباب من الامر بالوضوء مع الغسل كقوله ع في موثقتي سماعة وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم
مرة والوضوء لكل صلوة وفي مرسلة يونس الطويلة فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان
سال مثل المثعب فانه وان قلنا ان المتبادر من قوله فلتغتسل غسل الحيض لا انه يفهم من تعميم الحكم بالنسبة الى الاستحاضة الكثيرة كما يدل عليه
صريح الرواية عدم الاجتزاء بغسلها عن الوضوء وفي ذيل رواية اسماعيل بن عبد الخالق عن ابي عبد الله عليه السلام بعد ان سئل عن انه يواقعها
زوجها قال ع اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها ان اراد وعن جملة من الاساطين كالشيخ والصدوقين والقاضي
والحلبي وابن زهرة وغيرهم عكس القول السابق اى القول بكفاية غسل الاستحاضة عن الوضوء كغسل الجنابة دون سائر الاغسال بل عن
المصنف في المعتبر اختياره والمبالغة في تضعيف القول بعدم الاجتزاء حيث قال وظن غالط من المتاخرين انه يجب مع هذه الاغسال الوضوء
لكل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا ويمكن ان يكون غلطه لما ذكره الشيخ في المبسوط والخلاف ان المستحاضة لا تجمع بين
فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص بالموضع الذى يقتصر فيه على الوضوء انتهى وهذا منه عجيب
مع انه هو مختاره في المتن وفي النافع بل عن ظاهر المختلف نسبته الى المشهور بل عن المنتهى انه لا خلاف فيه وكيف كان فمما يمكن ان
يستدل به للاجتزاء مضافا الى الادلة العامة التى يستدل بها للقول بالاجتزاء مطلقا كما تقدم تفصيلها في غسل الحيض الاخبار
المستفيضة التى كادت تكون متواترة الواردة في مقام بيان تكليف المستحاضة الدالة على انه اذا جاز دمها الكرسف تعصبت و
اغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهرين بغسل وتجمع بينهما والعشائين بغسل وتجمع بينهما والالتزام باهمال هذه الروايات باسرها

من هذه الجهة فى غاية الاشكال ورفع اليد عن ظاهر هذه الاخبار للبرء باهون من حمل الامر بالوضوء فى الاخبار السابقة على الاستحباب ونحوه بل العكس اولى هذا مع ان دلالة الاخبار السابقة على المطلوب لا تخلو عن تامل اما الموثقتان فقد عرفت المناقشة فى دلالتهما على ارادة الغسل الواجب على المستحاضة لصلوتها بل موردهما الاستحاضة القليلة والغسل المامور به فيهما لا يمكن الا ان يكون مستحبا فيكون كساير الاغسال المستحبة وليستا مسوقتين لبيان انه لو وجد قبل الصلوة يجزى غسلها عن الوضوء ام لا غاية الامر دلالتهما على عدم الاجزاء فى مثل الفرض باصالة الاطلاق التى يرفع اليد عنها بما دون ظهورها فى التقييد بل لو سلم ظهورهما فى ارادة الغسل الواحد فى الاستحاضة المتوسطة لا يدل عليه الا من باب اصالة الاطلاق التى يهون تقييده لما ستعرف من انه على تقدير القول بالاجزاء انما يكون ذلك فيما لو اتى بالصلوة عقيب الغسل بلا فصل وتنزيل الروايتين على غير هذا الفرض بعد مساعدة الدليل ولو عموم ما يقتضى الاجزاء فضلا عن ظهور الاخبار الخاصة فى ذلك هين واما مرسلة يونس فالمراد من الامر بالغسل فيها فى هذا المورد هو غسل الحيض والمراد من تعميم الحكم انما هو فى انها تصلى فى مقابل ايام اقرائها لا انها تصلى بعد غسل الحيض بالوضوء مطلقا وليس الكلام فى هذا المقام لبيان تكليف المستحاضة الا فى الجملة فلا ينافيه الاهمال وانما يبين حكم المستحاضة الكثيرة فى المرسلة فى قضية حمنة بنت جحش حيث تعرض ابو عبد الله عليه السلام لنقل قول النبى ص وامره لها بالاغتسال للصوم ولصلوة الفجر وللظهر والعشائين وامرها بتاخير الظهر وتعجيل العصر ولم يامرها النبى ص بالوضوء فلو كان واجبا عليها لامرها بذلك خصوصا عند الامر بالجمع بين الصلوتين الموهم لعدم جواز الفصل بالوضوء خصوصا فى اوائل الاسلام التى لا يمكن ادعاء كون مثل هذا الحكم معهودا لديهم واما الرواية الاخيرة فامرها بالوضوء قبل الجماع للاستحباب لا الوجوب كما ستعرفه بل وكذا الغسل على احتمال قوى هذا مع امكان ان يكون المراد من الغسل غسل الحيض والله العالم والاظهر تفريع هذه المسئلة على ما هو المختار فى المسئلة العامة وهى الاجزاء بكل غسل عن الوضوء او عدمه وما ذكرناه وجها لكل من القولين فى المقام ينهض مؤيدا لما هو الراجح فى تلك المسئلة وقد عرفت فى مبحث الحيض ان القول بالاجزاء مطلقا لا يخلو عن قوة لكن الاحتياط لا ينبغى تركه فالمقام اولى بمراعاة الاحتياط لما عرفت من ان القول بعدم الاجزاء فيه بالخصوص لا يخلو عن وجه وان كان الاوجه خلافه ثم لا يخفى عليك انا لو قلنا بالاجزاء فانما يمكن الالتزام به فيما اذا صلت عقيب الغسل بلا فصل معتد به بحيث لو كان تكليفها الوضوء مكان الغسل لكان وضوئها فى زمان الغسل مبيحا لتلك الصلوة فلو اغتسلت بعد صيرورة الكثيرة قليلة لرفع حدثها الاكبر واخرت الصلوة عن غسلها عليها ان تتوضأ لكل صلوة لان ما يوجد بعد الغسل من الحدث الاصغر وهو الاستحاضة القليلة سبب مستقل للوضوء ولا معنى للاجزاء عنه بالغسل السابق ومن هذا القبيل ما لو اغتسلت فى الاستحاضة المتوسطة بعد طلوع الفجر لصلوة الغداة واستبدلت الكرسف واخرت الصلوة ولم تأت بها الا بعد زمان معتد به فعليها الوضوء لصلوة الغداة ايضا كساير صلواتها كما هو ظاهر ومن هنا ربما يتخيل الفرق بين غسل الاستحاضة وساير الاغسال لو قلنا بكفايتها عن الوضوء بمقتضى الادلة العامة لا خصوص اخبار الباب نظرا الى ان هذه الادلة لا تقتضى الا الاجزاء بالغسل عن الوضوء المسبب عن سبب سابق لا السبب الذى يتحقق فى اثناء الغسل او بعده ولذا التزمنا فى غسل الجنابة بانه لو حدث فى اثناء الغسل ما يوجب الوضوء اتم الغسل وتوضأ فغسل الاستحاضة من هذا القبيل نعم لو اغتسلت بعد البرء يكون ح كساير الاغسال واما غسلها ما دامت مستحاضة فلا يكون الا مثل المثال الذى التزمنا فيه بالوضوء وكون حدثها مستمرا لا يقتضى كفاية غسلها عن وضوئها لان قضية استمرار الحدث بطلان الوضوء لكن ثبت بالدليل العفو عنه بالنسبة الى ما يوجد فى اثناء الوضوء والصلوة الواقعة عقيبه بالنسبة الى تلك الصلوة وهذا امر توقيفى لا يكفى فى اثباته عموم ما دل على ان كل غسل مجز عن الوضوء لكن التخيل فاسد لان مقتضى تلك العمومات كون الغسل اتم تاثيرا فى افادة ما يفيده الوضوء من حيث الطهورية حقيقية كانت ام حكمية ولذا لا ينبغى التامل فى انه لو اغتسل المسلوس غسل الجنابة او الجمعة على القول بالكفاية لاغناه عن وضوئه وكذا المستحاضة لو اغتسلت غسل الجنابة قبل صلوتها فغسل استحاضتها على هذا القول كغسل الجنابة نعم يبقى الاشكال بالنسبة الى صلوة العصر والعشاء عند جمعهما مع الظهر والمغرب فى الاستحاضة الكثيرة حيث انك عرفت انه لو عادت الكثيرة قليلة اغتسلت وتوضأت لكل صلوة ولها الاتيان بصلوتها الاولى عقيب الغسل والاجزاء به عن وضوئها دون ساير صلواتها ومقتضاه عدم الاجزاء بالغسل لهما عن الوضوء لصلوة العصر اذ غاية الامر ثبوت العفو عن حدثها المستمر بالنسبة الى الغسل دون الوضوء مع انه لم ينقل الالتزام به من احد فان الاقوال المنقولة فى المسئلة ثلثة الوضوء لكل صلوة والاجزاء بالغسل عن الوضوء لهما معا اما الوضوء لصلوة العصر او العشاء دون الظهر والمغرب فلم ينقل من احد وحيث لم يثبت العفو عن الحدث المستمر بالنسبة الى الوضوء لصلوة العصر وجب عليها ذلك بمقتضى عموم ما دل على سببية الدم للوضوء قبل ظهوره على القطنة فيتم القول بالنسبة الى الظهر

بعدم

بعدم القول بالفصل لكن لقائل ان يعكس الدليل بان يقول ثبوت الاجزاء عن الوضوء للظهر بالغسل الواقع للصلوتين دليل على العفو عن الحدث المستمر الواقع فى اثنائهما وعدم تاثيره فى ايجاب الوضوء للعصر كالغسل له بعدم القول بالفصل هذا مع امكان منع سببية الدم السائل الذى لا يرقى ولا يمكن استمساكه بمقدار اداء الطهارة وفعل الصلوة للوضوء هذا كله مضافا الى ظهور الاخبار الكثيرة الواردة فى مقام البيان الآمرة بالجمع بين الصلوتين من حيث السكوت فى نفيه نعم لو رجحنا القول بعدم كفاية الغسل عن الوضوء لا بد لنا من رفع اليد عن هذا الظاهر كما ليس بالبعيد لكن انكاره راسا مجازفة وكيف كان فالاحتياط بفعل الوضوء عند كل صلوة مما لا ينبغى تركه لكن مع مراعاة عدم حصول الفصل بفعله بين الصلوتين عرفا والاولى ايجاده فى اثناء الاقامة كما ان الاحوط والاولى ايجاد الوضوء لصلوة الظهر قبل الغسل بل قد عرفت فى مبحث الحيض ان الاحوط والاولى تقديم الوضوء فى كل غسل على الغسل لكن لو اعتنينا بالوجه الاعتبارى الذى ذكرناه فارقا بين غسل الاستحاضة وغيرها لكان الاحوط تاخير الوضوء فى الاستحاضة المتوسطة ونحوها مما لم يرق الدم سائلا كى يكون موجبا لايجاد الصلوة عقيب الغسل بلا فصل حتى يكون تاخير الوضوء منافيا للاحتياط من هذه الجهة والله العالم وينبغى التنبيه على امور **الاول** لو وقف الدم السائل بعد الغسل قبل الصلوة بان حصل لها فترة تسع الطهارة والصلوة فى وقتها وعلمت بكونها كذلك اعادت الغسل ولو لم تسعهما فلا اعادة ولو كانت فى اثناء الصلوة اعادتهما ولو كانت بعدها مضت صلوتها وكذا المستحاضة القليلة لو برأت بعد الوضوء قبل الصلوة او فى اثنائها او حصل لها فترة بان انقطع الدم من الباطن بمقدار فعل الوضوء والصلوة استانفت لو علمت بان الفترة تسعهما ولو حصلت بعد الصلوة فلا اعادة ولو علمت من عادتها بحصول البرء او الفترة بمقدار الطهارة والصلوة انتظرت وكذا لو ظنت بذلك على الاحوط وقد ظهر تحقيق هذه الفروع فى نظائرها من حكم المسلوس وصاحب الجبيرة ونحوها فراجع ولو احتملنا الفترة او البرء لا يجب عليها الانتظار بل لها البدار ولو لم نقل بذلك فى اولى الاعذار لاطلاق الامر بفعل الوضوء او الغسل والصلوة فى اوقاتها فى الاخبار الكثيرة الواردة فى مقام البيان بل فى جملة منها الامر بتعجيل العصر والعشاء وجمعهما مع الظهر والمغرب مع ان الغالب قيام احتمال البرء او الفترة وتنزيل الاخبار على صورة اليأس كما ترى نعم لا يبعد دعوى انصرافها عن صورة ظن البرء والانقطاع لما هو المغروس فى الذهن من كونه تكليفا اضطراريا فيكون هذا الامر الذهنى موجبا لصرف الاطلاق عن مثل الفرض كصرفه عن صورة العلم وان كانت صورة العلم فى حد ذاتها فرضا نادرا ينصرف عنه الاطلاق وكيف كان فلو حصل الانقطاع فى الاثناء ولم تعلم بسعتها لفعل الطهارة والصلوة مضت فى صلوتها وان احتملت كونه للبرء وليس لها قطع الصلوة لا للنهى عن ابطال العمل حتى يناقش فيه ببعض المناقشات التى منها الشك فى تحقق الموضوع بل لاستصحاب كونها مستحاضة واستصحاب طهارتها السابقة وعلى تقدير الخدشة فيهما فلا اقل من استصحاب كونها مصلية ومن آثاره حرمة ايجاد منافيات الصلوة وفى نظائر المقام استصحابات اخر بعضها مزيف وبعضها مقبول كما حقق فى الاصول ثم انه لو انكشف بعد الصلوة كون الانقطاع للبرء اعادت لاختصاص العفو عن الحدث بالمستحاضة وقد تبدل موضوعها ولو كان للفترة لم تعد وان انكشف سعتها للطهارة والصلوة على الاظهر لصدق المستحاضة واطلاق الامر المقتضى للاجزاء ودعوى انصرافه عن مثل الفرض غير مسموعة نعم انما ينصرف الاطلاقات عن صورة العلم بسعة زمان الفترة للطهارة والصلوة اما لكونه فردا نادرا او لما اشرنا اليه من القرينة العقلية لكن الاحتياط فى مثل الفرض لا ينبغى تركه والله العالم **الامر الثانى** مقتضى القاعدة فيمن استمر به الحدث من مثل المسلوس والمبطون والمستحاضة بعد ثبوت وجوب الوضوء او الغسل عليه والعفو عما يوجد بعده من السبب فى الجملة هو الاقتصار على القدر المتيقن بايجاد الصلوة عقيب الوضوء او الغسل فورا وعدم الفصل بينهما ولو بمقدمات الصلوة بل لو تمكن فى اثناء الصلوة عند تواتر الحدث من ايجاد مسببه على وجه لا ينافى الصلوة وجب عليه ذلك لولا الحرج والضرر هذا اذا كان الحاكم بالعفو العقل حيث لا طريق له الى ازيد من ذلك لكن المستند فى المقام هو الاخبار ومقتضاها اوسعية الامر من ذلك كما يؤيدها ابتناء احكام الشريعة على التوسعة لكونها منزلة على المتعارف والمتبادر منها وجوب ايجاد الوضوء او الغسل لكل صلوة وايجاد تلك الصلوة عقيبها على النحو المتعارف نعم يفهم من الامر بالوضوء لكل صلوة والامر بالجمع بين الصلوتين من دون فصل وغيرهما مما لا تشاهد الداخلية والخارجية استمرار الحدث وكون العفو عنه فى اثناء الطهارة والصلوة لمكان الضرورة فيعلم من ذلك عدم جواز الفصل المعتد به عرفا بين الطهارة والصلوة او بين الصلوتين وليس للاخبار الآمرة بالوضوء والصلوة اطلاق من هذه الجهة حتى يتمسك باطلاقها لجواز التاخير مط لكن يفهم من عدم الامر بترك الفصل ببعض المقدمات مثل المشى من مكان الغسل او الوضوء الى موضع الصلوة او احضار التربة او الاذان والاقامة او نحوها العفو عما يحدث فى خلال هذه المقدمات بل فى صحيحة معوية بن عمار التصريح بذلك حيث قال ع توضأت ودخلت المسجد فصلت كل صلوة بوضوء بناء على ارادة الوضوء لاجل الصلوة كما هو المتعارف المعهود لا لدخول المسجد من حيث هو فيفهم

من ذلك

من ذلك ح ان الرواح الى المسجد ونحوه من المقدمات القريبة للفعل مما لا بأس به بل لا يبعد ان يكون من هذا القبيل انتظارها للجماعة لكن الاحتياط بالنسبة الى مثل هذه الامور مما لا ينبغي تركه والله العالم **الامر الثالث** صرح غير واحد بانه يجب على المستحاضة الاستخبار بادخال القطنة وتعرف حال الدم من كونها قليلة او كثيرة او متوسطة ويمكن ان يوجه بناء على اناطة احكام المستحاضة على مقدار الدم قلة وكثرة لا على ظهوره على القطنة ضلا وعدمه بانه من الموضوعات التي لا يمكن معرفتها غالبا الا بالاختبار فلو عمل المكلف فيها بالاصل من دون فحص لوقع غالبا في محذور مخالفة التكليف لكن للتامل في وجوب الفحص في مثل المقام بعد تسليم المقدمات مع كون الشبهة موضوعية مجال وما يتوهم من اختصاص دليل العمل بالاصول قبل الفحص بغير مثل المقام فانه ان كان مدركه العقل فالعقل لا يعذر الجاهل المقصر في مثل المقام بل في مطلق الشبهات الموضوعية خصوصا الوجوبية منها كالحكمية مع التمكن من الاستعلام وان كان الاجماع فلا يعم مثل الفرض الذي نصوا فيه بالوجوب بل يظهر من غير واحد وجوب الفحص في الشبهات الوجوبية مطلقا وان كان الاخبار فيمكن دعوى انصرافها عن مثل الفرض **مدفوع** بعدم الفرق في الشبهات الموضوعية بين مواردها في عدم وجوب الفحص كما تقرر في محله وكفى نقضا في المقام جواز استصحاب الحدث والخبث والطهارة منهما بلا فحص من دون فرق بين مجاريها بالضرورة **وقد** يوجه عدم جواز العمل بالاصل في المقام بثبوت العلم الاجمالي بحدوث امر مردد بين ان يكون اثره خصوص الوضوء او مع الغسل او خصوص الغسل على الخلاف فيجب اما الاحتياط او تعرف ذلك الامر **وفيه** انه مع امكان معرفة ذلك الامر باستصحاب القلة او الكثرة لا يبقى لذلك العلم الاجمالي اثر في وجوب الاحتياط **نعم** كون اثره مرددا بين الاقل والاكثر لا يجدي في مثل المقام من حيث جريان اصل البراءة بالنسبة الى الكلفة الزائدة بان يقال تاثير ذلك الامر في ايجاب الوضوء معلوم وفي ايجاب الغسل مشكوك والاصل براءة الذمة عنه لان استصحاب الحدث بل قاعدة الاشتغال بالنسبة الى احراز الطهور مقدمة للصلوة حاكمة على اصل البراءة لكن يجدي في سلامة استصحاب طهارتها عن الحدث الاكبر واستصحاب عدم حدوث موجب الغسل من معارضة استصحاب طهارتها عن الحدث الاصغر واصالة عدم حدوث سبب الوضوء كما لا يخفى **وبهذا** ظهر لك ان منع جريان استصحاب قلة الدم او كثرته بناء على عدم جريان الاستصحاب في مثله من الامور التدريجية لا يجدي في ايجاب الفحص بناء على كون المسبب من قبيل الاقل والاكثر فان المرجع ح الى اصالة الطهارة عن الحدث الاكبر واصالة عدم حدوث موجبه نعم يجدي على القول بكون الاثر من قبيل المتباينين وتمام الكلام في الاصول فظهر لك ان القول بوجوب الفحص لا يخلو عن شيء من اشكال خصوصا على ما استظهرناه من الاخبار من اناطة الحكم بظهور الدم وعدمه فانه على هذا التقدير من الموضوعات التي قلما يشتبه مصاديقها وعلى تقدير القول بوجوب الفحص لو تركته واتت بتكليفها على ما هو عليه بان صادف المأتي به للواقع من دون اخلال فيه لقصد القربة ونحوه برئت ذمتها عن ذلك التكليف جزما اذ ليس وجوب الفحص وتعرف حالها على تقدير الالتزام به الا مقدمة للعلم بتكليفها لا شرطا في ماهية المكلف به فلا يؤثر الاخلال به من حيث هو بطلان المأمور به كما هو ظاهر والله العالم **الامر الرابع** قال في الجواهر يجب على المستحاضة الاستظهار في منع خروج الدم بحسب الامكان كما اذا لم يتضرر بحبسه بحشو الفرج بقطن او غيره بعد غسله فان انحبس والا فبالتلجم والاستثفار بان تشد وسطها بتكة مثلا وتأخذ خرقة مشقوقة الراسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها وتشدهما بالتكة كما هو صريح جماعة وظاهر اخرين بل لم اجد فيه خلافا انتهى **اقول** اما على ما استفدناه من الاخبار من كون ظهور الدم حدثا اكبر موجبا للغسل وعدم العفو عنه الا فيما تعذر استمساكه او تعسر عادة فوجهه ظاهر بل مقتضاه الاستظهار في اثناء الغسل ايضا كما عن بعض التصريح به واما على المشهور من عدم اناطة الحكم بذلك فقد عللوه بوجوه كثيرة لا يخلو بعضها عن شيء من تامل وعمدتها الاخبار الكثيرة الآمرة بذلك وما في بعضها من الامر بادخال القطنة والتلجم ونحو ذلك جار مجرى العادة لا لخصوصية فيها بحيث لو حصل الاستيثاق بما يفيد فائدتها لم يجز عنها كما هو الظاهر المتبادر عرفا من الامر بمثل هذه الاشياء في مثل هذه الموارد وكما يؤيده الامر بمطلق الاستيثاق في بعض الروايات **ثم** ان ما في رواية الحلبي من الامر بالاستذفار المفسر في اخر الرواية بان تطيب وتستجمر بالدخنة ونحو ذلك وكذا ما في بعض الاخبار الاخر من الامور التي لا تعرض لذكرها في ساير الاخبار الواردة في مقام البيان مع كثرتها مثل ترك التحني اي الاختضاب بالحناء او النهي اي الصلوة محتبية كما انها من محتملات رواية عمار المضطرب متنها محمول على الاستحباب جزما وكذا الامر بضم الفخذين كما في بعض الروايات ويمكن حمله على ما اذا توقف التوقي عليه والله العالم **الامر الخامس** قد ظهر لك فيما تقدم ان دم الاستحاضة حدث مطلقا فما لم يظهر على القطنة فهو حدث اصغر وان ظهر فحدث اكبر فلا يشرع لها الاتيان بشيء من الغايات المشروطة بالطهور مطلقا كالصلوة والطواف ومس كتابة القرآن وما يلحق بها الا بعد رفع اثره حقيقة او حكما بفعل الوضوء او الغسل **وحيث** ان رفع اثره حقيقة ما دام استمرار الحدث غير ممكن حتى

يستدل

يستدل لمشروعية ايجاد الوضوء او الغسل مطلقا بقصد تحصيل الطهارة بعموم ما يدل على رجحان الطهور ويشكل حكمها بالنسبة الى سائر الغايات المشروطة بالطهور فيما عدا موارد النصوص كمس المصحف ونحوه من جهتين الاولى من حيث انه هل يشرع لها الوضوء او الغسل لهذه الغايات فيرتفع بهما حدثها حكما كما يرتفع كذلك لو اتت بهما للصلوة الواجبة ام لا الثانية من حيث استباحة سائر الغايات بالوضوء او الغسل المأتي به للصلوة فان تجويز سائر الغايات المشروطة بالطهور مما لم يضطر اليها بالطهارة الاضطرارية الحكمية لا يخلو عن اشكال ولكن الاصحاب رضوان الله عليهم بعد ان بينوا احكام المستحاضة من الوضوءات والاغسال على الوجه الذي عرفته فيما تقدم نصوا على انها اذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر من غير خلاف يعرف فيه بل عن جملة دعوى الاجماع عليه نعم عن الشيخ تخصيصه بما عدا دخول الكعبة وظاهر اطلاقهم انه اذا فعلت المستحاضة هذه الافعال يرتفع اثر استحاضتها مطلقا لا بالنسبة الى خصوص الصلوة حتى يكون الكلام بعد ذكر الفروع السابقة بمنزلة المستدرك وينحصر فائدته في بيان كون طهارتها المكتسبة بالاعمال السابقة حكمية لا حقيقية بل ظاهر اطلاقهم وعد الشيخ مخالفا في المسئلة حيث استثنى دخول الكعبة كما صرح به بعضهم انها بهذه الاعمال تصير كمن لا استحاضة لها مطلقا لكن ينافي هذا الاطلاق ايجابهم تبديل القطنة والخرقة وتجديد الوضوء لكل صلوة الا ان يقال بدخول ذلك في الاعمال المذكورة فيكون مفاد العبارة انه يرتفع اثر الاستحاضة بالنسبة الى سائر الغايات مطلقا اذا عملت هذه الافعال في كل صلوة نافلة كانت ام فريضة فهي بالنسبة الى غير الصلوة عند مراعاتها لما هو تكليفها بالنسبة الى الصلوة بمنزلة من ليس له هذا الحدث لكن ينافي في ارادتهم ذلك مع بعده في حد ذاته استدلالهم على وجوب اعادة الوضوء عند كل صلوة بان الدم حدث فليقتصر في رفع حكمه على المتيقن فان مقتضاه وجوب الاعادة لكل امر مشروط بالطهور كالطواف والمس ولذا حكي عن الموجز وشارحه الجزم بلزوم تعدد الوضوء للطواف وصلوته وعن كاشف الغطاء الجزم بوجوب تكرار الوضوء بتكرار المس وتردده في كفاية وضوء واحد لمس واحد مستمر وينافيه ايضا ما صرح به بعضهم من وجوب تقديم الغسل على الفجر للصوم معللا بما تعينه حدثها من انعقاد الصوم مع ان مقتضى ما ذكر كفاية الوضوء او الغسل الذي اتت به لصلوتها السابقة في رفع اثر الاستحاضة **وكيف كان** فلا وثوق بارادتهم هذا المعنى على اطلاقه ولا اقل من قوة احتمال عدم ارادة جميعهم ذلك حتى يكون اجماعيا والقدر المتيقن ارادتهم انما هو بيان صيرورتها بمنزلة الطاهر ما دام لاعمالها اثر فيفهم منه انه متى استبيح لها مثل الصلوة بهذه الافعال يستباح لها مس المصحف وغيره من الغايات لانه يبقى اثر هذه الاعمال بالنسبة الى سائر الغايات بعد زواله بالنسبة الى الصلوة **والحاصل** انه لا يمكن استفادة ازيد من ذلك من الاجماع ولا من غيره من الادلة فلا بد من الاقتصار في الحكم المخالف للاصل على مورد الثبوت **ثم** ان سوق عباراتهم في الفتاوى ومعاقد اجماعاتهم يشهد بعدم كونها مسوقة الا لبيان حكم المنطوق اي كونها في حكم الطاهر اذا فعلت ما وجب عليها من الوضوء والغسل لا لبيان انحصار سبب كونها بحكم الطاهر فيما لو اتت بتلك الافعال على ما فصل بان يكون وضوئها او غسلها لاجل الصلوة لا غير بحيث يفهم منه عدم تأثيرها لو اوجدتها لسائر الغايات كيف والا لما حكموا بالغسل للصوم او غيره من الغايات كالوطي لو قلنا بحرمته قبل الاغتسال او الوضوء لما عدا الصلوة من الغايات وان وجبت فالظاهر ان كلمة اذا في عبائرهم وقتية لا شرطية وما ربما يتوهم من ظهور الكلام في ارادة الانتفاء عند الانتفاء فليس منشأه استفادة الاشتراط من التعليق بل منشأه ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه وبقائها على حالتها السابقة بمقتضى الاصل كيف ولو كان ظاهره الاشتراط المقتضي لانحصار السبب لا سبق الى الذهن في بادي الراي بطلان الوضوء او الغسل المأتي بهما لساير الغايات وكان الحكم بجوازه منافيا لذلك مع ان الذهن لا يلتفت الى المنافاة اصلا ثم لو سلم ظهورها في التعليق فليس مفادها الا انحصار سبب كونها بحكم الطاهر بما اذا فعلت تلك الافعال ومتى لم تفعل ينتفي هذا الحكم يعني لا تكون بمنزلة الطاهر فلا يشرع لها الاتيان بالاشياء التي ينافيها حدث الاستحاضة واما الاشياء المنافية لحدث الاستحاضة فيجب تشخيصها بدليل خارجي ولا يجدي في معرفتها هذا المفهوم كما هو ظاهر لكن ربما يستشعر من بعض عبائرهم في معاقد اجماعاتهم المحكية انها لو لم تفعل هذه الافعال فهي بحكم الحائض يحرم عليها ما يحرم على الحائض مثل ما عن الغنية انه قال ولا يحرم على المستحاضة شيء مما يحرم على الحائض وحكمها حكم الطاهر اذا فعلت ما ذكرنا بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وعن المعتبر ان مذهب علمائنا اجمع ان الاستحاضة حدث تبطل الطهارة بوجوده فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء ان كان قليلا والاغسال ان كان كثيرا يخرج من حكم الحدث لا محالة وتستبيح كلما تستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطئها وان لم تفعل كان حدثها باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة انتهى وعن التذكرة اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال والوضوء وتغيير الخرقة صارت بحكم الطاهر عند علمائنا اجمع الى اخر ما في المعتبر وعن الوسيلة اذا فعلت ما تفعله المستحاضة لم يحرم عليها شيء مما يحرم على الحائض الا دخول الكعبة وعن البيان ولا يحرم عليها شيء من محرمات الحيض اذا اتت باللازم عليها انتهى وقد حكي عن بعض الالتزام بان حدث الاستحاضة بعينه حدث

الحيض

الحيض والافعال تصيّرها بحكم الطاهر نظراً الى ظهور كلماتهم في نظائر عباراتهم المتقدمة في ذلك والى كون الاستحاضة غالباً هي الدم
المستمر من ايام الحيض مدّعياً انّ الاخبار تعطي انها بحكم الحائض كما يعطيه لفظ الاستحاضة فانها استفعال من الحيض وفيه ما لا يخفى
اما دعوى ظهور عباراتهم في معاقد اجماعاتهم المحكية في ذلك فهي ممنوعة جداً نعم فيها اشعار بذلك واما مفادها فليس الا ما نص عليه
في المعتبر في ذيل كلامه بانها ان لم تفعل كان حدثها باقياً ولم يجز ان تستبيح شيئاً مما يشترط فيه الطهارة ومعلوم ان الوطي وكذا دخول
المساجد وقرائة العزائم والصوم ليس من تلك الاشياء ان اريد كونها مشروطة بالطهارة على الاطلاق وان اريد ما يشترط فيه الطهارة
عن حدث الاستحاضة فلا بد من تعيينه بدليل خارجي وكيف كان فليس مقصودهم من هذه العبارات بيان انها ما لم تفعل هذه الافعال
هي بحكم الحائض فلا اقل من الشك في ذلك فكيف يمكن القطع بكونه اجماعياً حتى يكون مستنداً للحكم شرعي بل كيف يظن باحد ان يلتزم بعموم
احكام الحائض للمستحاضة مثل حرمة طلاقها ووطيها وبطلان صومها في القليلة ما لم تتوضأ لصلوتها واما دعوى استفادة ذلك من
الاخبار ففيها ان جملة من الاخبار مصرحة بالتفصيل بين الاستحاضة والحيض وان الاستحاضة دم اخر وله اوصاف غير اوصاف الحيض واحكام
غير احكامه وعلى تقدير تسليم كونها ذلك الدم كما يعطيه لفظ الاستحاضة لا يجدي في سراية احكام الحائض اليها بعد ان خص الشارع موضوعها
بما اذا لم يتجاوز دمها العشرة ولم يقصر عن الثلثة وجعل ما عداه فيما له كما لا يخفى نعم في بعض الاخبار الآتية القاضية بحرمة وطئها
ما لم تغتسل اشعار بذلك ولكنه لا يلتفت اليه فالشأن في المقام انما هو تشخيص الاشياء المحرمة على المستحاضة والقدر المتيقن منها
هي الاشياء المشروطة بالطهور مثل الصلوة والطواف ومس المصحف وما عداه يحتاج الى الدليل وقد حكي عن المشهور القول بحرمة اللبث
في المساجد ودخول المسجدين ولا يبعد ارادتهم الحرمة فيما لو احتاجت الى الغسل لبعد التزامهم بذلك في القليلة بل ظاهرهم من الحكم بتوقفه
على الغسل ارادة ما عدا القليلة ففي طهارة شيخنا المرتضى ره حكي عن موضع من المصابيح توقف جواز دخولها على الغسل وعن موضع
آخر انه قال قد تحقق ان مذهب الاصحاب تحريم دخول المساجد وقرائة العزائم على المستحاضة قبل الغسل ثم نقل بعض الاقوال المنافية
لذلك منها جواز دخولها من غير توقف كقرائة العزائم ثم قال ولا ريب في شذوذ هذه الاقوال وحكي عن حواشي التحرير انه قال واما حدث
الاستحاضة الموجب للغسل فظاهر الاصحاب انه كالحيض وعن شارح النجاة الاجماع على تحريم الغايات الخمس على المحدث بالاكبر عدا
المس ثم قال وظاهرها الاجماع على وجوب غسل الاستحاضة بدخول المساجد وقرائة العزائم ويستفاد ذلك من الغنية والمعتبر و
التذكرة انتهى **اقول** الظاهر ان نسبة كونها كالحيض الى ظاهر الاصحاب كاستفادة الاجماع من الغنية والمعتبر والتذكرة منشأها
العبائر المتقدمة كما نبه عليه شيخنا المرتضى ره وقد عرفت منع ظهور العبائر المتقدمة فيما ادعى وعلى تقدير تسليم الظهور بل صراحتها فيما
ادعى ليس لنا الاعتماد عليه ما لم يحصل الوثوق بصدقه لما تقرر في محله من عدم حجية نقل الاجماع نعم ما حكاه عن شارح النجاة من الاجماع
على تحريم الغايات الخمس على المحدث بالاكبر عدا المس ليس بالبعيد وان كنا لم نتحققه ايضاً وعلى تقدير تحققه فمقتضاه انه يحرم على المستحاضة
بعد ان وجب عليها الغسل ما لم تغتسل جميع ما يحرم على الجنب والحائض من حيث كونها محدثة بالاكبر لا من حيث كونها حائضاً فلا يعم
مثل الوطي وبطلان الطلاق ونحوهما فلو قلنا بحرمة وطيها قبل الاغتسال فهو لدليل اخر كما سيأتي التعرض له لا لقاعدة الاشتراك فعلى هذا
لو قلنا بما يدعى استفادته من كلمات العلماء في معاقد اجماعاتهم من ارادة المفهوم انحصار صيرورتها بحكم الطاهر بما لو اتت بتلك الافعال
على ما فصل فمقتضاه عدم استباحة الاشياء المحرمة على الجنب للمستحاضة وعدم ارتفاع حدثها الاكبر ما دامت مستحاضة وان تبدلت
حالتها وصارت قليلة لا حقيقة ولا حكماً الا بالغسل لصلوتها والعمل بما هو وظيفتها عند كل صلوة لكنك عرفت منع دلالتها على
المفهوم بل من المستبعد جداً ارادتهم توقف ارتفاع حدثها الاكبر على الوضوء فضلاً عن سائر الاشياء التي التزموا بوجوبها اما تعبداً
او لمنافاته للصلوة من حيث الجنبية خصوصاً لو وقع غسلها بعد تبدل حالها ووقوف دمها عن السيلان وكيف كان فالاظهر انه
متى وقف دمها عن السيلان ولم يظهر على القطنة وصارت الاستحاضة قليلة يرتفع حدثها الاكبر حقيقة بالغسل سواء قلنا بكفاية كل
غسل عن الوضوء ام لم نقل لان الحق عدم مدخلية الوضوء في رفع الحدث الاكبر كما يظهر ذلك مما اسلفناه وجهاً لوجوب الوضوء مع كل
غسل مما عدا الجنابة في مبحث الحيض فلها ايجاد الغسل بقصد الكون على الطهارة مطلقاً سواء نوت الطهارة لنفسها او مقدمة
لشيء من غاياتها الراجحة كما ان لها الوضوء بعد انقطاع الدم وحصول البرء للكون على الطهارة كسائر الاحداث واما عند استمرار
السبب فلا يرتفع حدثها حقيقة بل يحصل لها بالغسل او الوضوء طهارة حكمية اضطرارية سوغها الضرورة وح فان استفدنا من الادلة
كون الضرورة حكمة للحكم لا علة بحيث تدور الطهارة الحكمية مدارها يشرع لها ايجاد الوضوء والغسل لغاياتها المسنونة كالواجبة
والا فمقتضى الاصل الاقتصار على القدر المتيقن من ايجادها للغايات الواجبة كما ان مقتضى القاعدة عدم الاتيان بشيء من غاياتها بعد

الغسل او

الغسل او الوضوء عدا ما اضطرت اليها من الواجبات لا غيرها مثل مس المصاحف ودخول المساجد لكنك عرفت عدم الخلاف ظاهراً في انها
اذا اتت بما عليها من الافعال جاز لها الاتيان بجميع الغايات في الجملة فيكشف ذلك عن ان طهارتها وان كانت حكمية لكنها بمنزلة الحقيقية
في الاثر وقد تقدمت الاشارة في صدر المبحث الى انه لا ينبغي الارتياب في جواز اتيانها بالنوافل لكن يجب عليها عند كل صلوة وضوء
بل الظاهر عدم الخلاف في مشروعيتها وان اختلفوا في كفاية وضوء الفرايض وغسلها لها او وجوب تجديد الوضوء لكل صلوة وقد
عرفت ان الثاني هو الاشبه فالظاهر عدم اختصاص مشروعية الوضوء بما لو اتت به لغاية واجبة بل يظهر منهم كونه من المسلمات كما انه
يظهر منهم كون الغسل ايضاً كذلك حيث صرحوا بوجوب الاتيان به لصلوة الليل لمن اراد فعلها وان اختلفوا في كفايته عن غسل الغداة
وعدمها وكيف كان فالظاهر ان جواز فعل الوضوء او الغسل لسائر الغايات في الجملة من المسلمات بل يمكن استفادته من النصوص خصوصاً
الاخبار الآتية في حكم وطيها فالاظهر ان لها الاتيان بالوضوء او الغسل لكل غاية وانه اذا اتت بشيء منهما لشيء من غاياته يستباح به جميع
غاياته ما دام اثره باقياً والقدر المتيقن من بقاء اثره انما هو ما لم يتحقق الفراغ من الغاية المنوية بشرط اتحادها عرفاً واتصالها بالوضوء
او الغسل والاحتياط لا ينبغي تركه بحال والله العالم بحقايق احكامه **اعلم** انهم اختلفوا في جواز وطي المستحاضة قبل الغسل على اقوال فقيل
بالجواز مطلقاً كما عن المعتبر والتذكرة والتحرير والدروس والبيان والموجز وشرحه والروض ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة وغيرهم
وعن بعضهم التصريح بجوازه على كراهة وقيل بتوقفه على افعالها مطلقاً قليلة كانت او كثيرة اغسالاً كانت او غيرها كما نسبه في كشف اللثام الى
ظاهر المقنعة والاقتصاد والجمل والعقود والكافي والاصباح والسرائر وحكاه عن ظاهر ابي علي ومصباح السيد وعن ظاهر المعتبر والتذكرة والذكرى
نسبته الى ظاهر الاصحاب معللين ذلك بانهم قالوا يجوز لزوجها وطيها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة وقواه صريحاً بعض متاخري المتاخرين كصاحبي
الحدائق والرياض وقيل بتوقفه على الغسل والوضوء دون سائر افعالها كما عن ظاهر الشيخ في المبسوط وقيل بتوقفه على الغسل خاصة كما عن
ظاهر الصدوقين في الرسالة والهداية بل ربما احتمل تنزيل كلام كل من كان ظاهره احد القولين المتقدمين عليه لبعد ارادتهم توقفه على
ما عدا الغسل خصوصاً مثل تبديل الخرقة والقطنة كما يؤيده ما استظهره شيخنا المرتضى من جامع المقاصد فانه قال بعد تقويته هذا القول
ويظهر من جامع المقاصد ان الخلاف فيه لا غير وان المراد من الافعال في عباراتهم الاغسال حيث قال في شرح قول المصنف قده ومع الافعال
تصير بحكم الطاهر المراد بالافعال جميع ما تقدم من الغسل والوضوء وغيرهما الى ان قال ويلوح من مفهوم عبارته انها بدون الافعال لا يأتيها
زوجها وانما يراد بها الغسل خاصة اذ لا تعلق للوطي بالوضوء واختاره في المنتهى واسنده الى ظاهر عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار
الدالة على الاذن في الوطي بعد الغسل انتهى ما حكاه الشيخ عن جامع المقاصد وربما يظهر من بعض توقف الوطي على غسل الفرج اما خاصة
او مع الافعال السابقة واستدل للجواز بالاصل وعمومات حل الازواج وما ملكت ايمانهم وخصوص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
فاذا تطهرن فأتوهن وصحيحة ابن سنان ولا بأس ان يأتيها بعلها اذا شاء الا ايام حيضها وقول ابي الحسن ع في صحيح صفوان لا هذه
مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد وفي صحيحة معوية بن عمار وهذه يأتيها بعلها الا ايام
حيضها وموثقة زرارة فاذا احلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها بناء على ان الظاهر من الحل لغة وعرفاً حلية الصلوة لها في مقابل حرمتها
عليها لا اجزائها وصحتها في مقابل فسادها ويؤيده ان صحة الصلوة تتوقف على الاحتشاء والاستثفار ولا يتوقف عليهما الوطي وكيف لو اريد
اباحة الدخول من جميع الجهات لا من حيث الاباحة الذاتية للزم توقف الوطي على سائر مقدمات الصلوة التي لا تباح الصلوة بدونها اللهم
الا ان ينزل الرواية على ارادة ما يتوقف عليه اباحة الصلوة من حيث حدث الاستحاضة كما يظهر من قوله ع في اول الرواية المستحاضة تكف
عن الصلوة ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلاث مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتجمع بين الظهر والعصر
بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا احلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها قال شيخنا المرتضى ره بعد تقريب الاستدلال
بالرواية على الوجه المتقدم بل الانصاف عدم صحة الاستدلال بها للمذهب لجماعة لو لم يتمسك بها لخلافهم من حيث ان المتبادر عرفاً
اباحة الدخول في الصلوة في مقابل المحدث الذي لا يستبيح الصلوة وعدم اباحتها للحائض من هذه الجهة ايضاً لا من جهة الحرمة
الذاتية انتهى ويؤيده استدلال صاحب الحدائق بها للمذهب لكن الانصاف ضعف الاستدلال بها لمذهب الخصم بل ظهورها في المعنى الاول
بارادة حلية الصلوة لها في مقابل ايام اقرائها الا انه ليس ظهوراً يعتد به بحيث يزاحم ما سيأتي دليلاً للخصم على تقدير تماميته واستدل
للقول بتوقفه على جميع الافعال ايضاً بالموثقة المتقدمة التي عرفت حالها وبصحيحة محمد بن مسلم التي حالها حال الموثقة في صلاحيتها
للاستشهاد بها لكل من القولين بمعنى امكان تنزيلها على كل منهما لو لم ندع اظهريتها في المعنى الاول وهي ما رواه المحقق في المعتبر من
كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن الباقر عليه السلم انه قال في الحائض اذا رأت دماً بعد ايامها التي كانت ترى فيها فلتقعد عن الصلوة

يوماً

يوما او يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصيب منها زوجها اذا احب وحلت لها
الصلوة وخبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد
قرئها الذي كانت تحيض فيه فان كان قرئها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا
فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل
واحد وكل شئ استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وقد ادعى في الحدائق صحة سندها وصراحتها في المدعى وفيه
ان غايتها الظهور بل الانصاف امكان الخدشة في دلالتها اذ من المستبعد جدا ارادة بيان اشتراط الوطي بما يستباح به الصلوة بل يحتمل
قويا ارادة عدم الفرق بين احكام الحائض فعند استمرار دمها كل شئ صار علة لاستحلال صلوتها بعينه هي العلة لاباحة وطيها
وطوافها بالبيت اذ لا تفكيك بين الاحكام نعم احتمال ارادة تأثير ما يؤثر في حلية الصلوة بالفعل في اباحة الوطي والطواف لعله
اقوى على تأمل فيه وقد ادعى شيخنا المرتضى ره ظهورها في ارادة خصوص الغسل بناء على ما حققه فيما سبق من انها اذا اتت بما عليها
من الاغسال فهي بحكم الطاهر من حيث الحدث الاكبر واما بالنسبة الى الحدث الاصغر فيجب عليها اعادة الوضوء عند كل غاية وحيث ان
مفاد الرواية ان الشئ الذي اباح صلوتها اباح وطيها وطوافها يجب ان يكون المراد من ذلك الشئ هو الغسل لانه هو الذي
اذا استبيح به الصلوة يبقى اثره فيما بعد ويستباح به سائر الغايات في الجملة واما سائر المقدمات مثل الوضوء وتغيير القطنة والخرقة
ونحوها فيجب اعادتها لاجل الطواف فيستكشف من ذلك ان ما عدا الاغسال غير مراد من عموم الشئ وفيه تأمل ثم لو سلم ظهور
الروايات في اشتراط جواز الوطي باستباحة الصلوة بالفعل بان يكون تحققه بعد الاتيان بجميع افعالها التي يتوقف عليها صحة صلوتها
بحيث يشرع لها عند ارادة الوطي الاشتغال بفعل الصلوة لوجب حملها على ارادة خصوص الغسل بقرينة الاخبار الآتية الظاهرة في
كفاية خصوص الغسل فان دفع اليد عن هذا الظاهر مع ما فيه من البعد اهون من تقييد الاخبار الآتية واستدل له ايضا بما رواه في
قرب الاسناد عن محمد بن خالد الطيالسي عن اسماعيل بن عبد الخالق قال سئلت ابا عبد الله ع عن المستحاضة كيف تصنع قال اذا مضى وقت
طهرها الذي تطهر فيه فلتؤخر الظهر الى اخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي الظهر والعصر فان كان المغرب فلتؤخرها الى اخر وقتها ثم تغتسل
ثم تصلي المغرب والعشاء فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة قلت يواقعها زوجها
قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها اذا اراد وفيه مع امكان حمل الغسل المأمور به على غسل الحيض انها لا تدل الا على
ما حكى عن ظاهر الشيخ في المبسوط من توقفه على الغسل والوضوء دون سائر الافعال هذا مع انه ربما يوهن ظهورها في ارادة الوضوء
الشرعي شدة المناسبة بين المقام وبين ارادة معناه اللغوي وهو نضح الماء على الفرج الذي هو كناية عن غسله وتنظيفه كما يؤيد ذلك
ما عن الفقه الرضوي والوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل وبعد ان تغتسل وتنظف لان غسلها يقوم مقام الطهر
للحائض فليتأمل ويمكن الاستدلال لمذهب الشيخ ايضا بالاخبار المتقدمة التي استدل بها للقول المتقدم بدعوى انصرافها عما عدا
الوضوء والغسل لبعد مدخليتها في اباحة الوطي بل في رفع حدث الاستحاضة بل هي من قبيل الشرائط الخارجية لفعل الصلوة كطهارة
البدن والثوب ويتوجه عليه بعد تسليم الدلالة ان المتعين صرفها عن الوضوء ايضا لو لم نقل بانصرافها عنه كسائر الافعال جمعا بينها وبين
الاخبار التي استدل بها للقول بتوقفه على الغسل خاصة وهي موثقة سماعة قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين
وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل ونحوها
موثقة المضمرة وصحيحة مالك بن اعين قال سئلت ابا جعفر عليه السلم عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال ينظر الايام التي كانت تحيض
فيها وحيضها مستقيم فلا يقربها في عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل عه حيضها مستقيمة نسخة
ثم يغشاها ان اراد وحمل الغسل على غسل الحيض بعيد لان ظاهرها توقف الوطي مطلقا في غير تلك الايام على الغسل واطلاقها منزل
على ما عدا القليلة اذ لا شبهة نصا وفتوى في انه اذا حل لها الصلوة جاز لزوجها ان يغشاها وحلية الصلوة في القليلة لا تتوقف على
الغسل ومن هنا قد يقوى في النظر بالنظر الى اطلاق الامر بالغسل ارادة غسل الحيض وان كان الاول اظهر وابعد من ذلك ارتكاب التأويل
في الموثقتين بحملها على ارادة اتيانها حين تغتسل من حيضها نعم هذا الحمل غير بعيد في رواية الاخرى عن النفساء يغشاها زوجها وهي
في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها
فتغتسل ثم يغشاها ان احب فالقول بوجوب الغسل خاصة لا يخلو من قوة لكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه بالنسبة الى الوضوء واما سائر
الافعال فلا ينبغي الارتياب في عدم وجوبها والله العالم وقد ظهر لك مما سبق انه ان اخلت المستحاضة بذلك اي الافعال التي اثبتنا

وجوبها عليها لم تصح صلوتها مع وضوح ظهور الادلة المتقدمة في الوجوب الشرطي فهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال فيما جزم به من انها
ان اخلت بالاغسال الواجبة عليها لصلوتها لم تصح صومها اذ من المستبعد جدا ان لا يكون نفس الحدث من حيث هو مانعا من صحة
الصوم بحيث لو استحاضت قبل الفجر لم يجب عليها الغسل لصومها لكن يبطله الاخلال بالاغسال الواجبة عليها لصلوتها مع انه لم ينهض
عليه دليل عدا مكاتبة ابن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او دم نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت
وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل كما تعمل المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها فكتب عليه السلم تقضي
صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله ص كان يأمر المؤمنات من نسائه بذلك وفي رواية الكليني والشيخ لان رسول الله ص كان
يأمر فاطمة والمؤمنات بذلك وفيه انه لا ينبغي الارتياب في ان ما كتبه الامام ع في الجواب انما هو لبيان حكم الحائض كما يدل عليه قوله
ولا تقضي صلوتها وقوله لان رسول الله ص كان يأمر المؤمنات بذلك فان رسول الله ص كان يأمر المؤمنات بذلك بالنسبة الى
ايام الحيض كما تقدمت حكايته في اخبار الحيض واما في مفروض السائل فكيف يأمر رسول الله ص المؤمنات بقضاء الصوم دون الصلوة
مع انه قضية فرضية لا يبعد عدم تحققه في الخارج اللهم الا ان يكون النبي ص يأمرهن بذلك على تقدير التحقق وفيه مع بعده ما لا
يخفى من مخالفته للظاهر مع انه بظاهره مخالف للنص والاجماع لانه يجب عليها قضاء صلوتها نصا واجماعا فلم يكن النبي ص يأمر بذلك
بلا شبهة اللهم الا ان يكون امره بذلك صوريا لمصلحة او يكون ذلك حكما منسوخا ولا يناسبه شئ منهما التعليل والحاصل ان الرواية
مما لا يمكن العمل بظاهرها فيجب رد علمها الى اهله واما ما يقال من ان هذا اي كون بعض فقرات الرواية مطروحة لا يخرجها من الحجية
فيما عداها فجوده بحث في مثل المورد اذ لا نقول بحجية الاخبار من باب السببية المحضة تعبدا من حيث السند او الدلالة حتى نلتزم بمثل هذه
التفكيكات وانما نلتزم بعدم خروج بعض الفقرات من الحجية بخروج بعض آخر اذا تطرق احتمال الخلل في الفقرة المطروحة بخصوصها من نحو
السقط والتحريف والاشتباه والتقية ونحوها واما مثل هذه الرواية التي يشهد سوقها وتعليلها ومخالفة مدلولها للعامة باشتراك
الفقرتين في الاحتمالات المتطرقة وعدم اختصاص ثانيتهما باحتمال يعتد به فالتفكيك في غاية الاشكال وليس ارتكابه مع استلزامه
الكذب على رسول الله ص ان لم يقصد به التورية اهون من نسبة الغفلة او الاشتباه الى الراوي في فهم الرواية او نقلها وملخص الكلام
ان المظنون لو لم نقل بانه المقطوع به ان هذا الجواب ليس مسوقا الا لبيان حكم الحائض اما توطئة لجواب السائل او جوابا عن سؤال
مستقل او بيانا لحكم ايام عادتها من شهر رمضان وقد حصل الاختلال في الرواية من حيث تقطيع الاخبار كما يدل عليه في خصوص المورد
اضمار المسئول عنه او غير ذلك من العوارض الموجبة للاختلال مثل سقط القيد المبين لاختصاص الحكم بايام العادة ونحوه لا يقال
ان فتح هذا الباب اي ابداء احتمال السقط والتحريف ونحوه في الاخبار مشكل لانا نقول ان هذا الباب في الاخبار مفتوح لكثرة الجوع
المشير اليه ولا يعتنى بمثل هذا الاحتمال لمخالفته للاصول المعتبرة مثل اصالة عدم الغفلة والاشتباه ونحوها لكنه بعد ان علم اجمالا
بوقوع خلل وحصول مخالفة اصل معتبر كما فيما نحن فيه ودار الامر بين ارتكاب هذه المخالفة او غيرها من المخالفات للقواعد فلا مانع
من الاعتناء بمثل هذا الاحتمال خصوصا مع ما عرفت من المعاضدات التي ربما تورث القطع بتحققه ويحتمل قويا ان يكون المقصود
بالرواية بيان حكم النفساء لانها هي التي تبتلى بمثل الفرض غالبا دون الحائض التي يندر ابتلائها بذلك فتكون الرواية نظير
الاخبار الكثيرة التي ستسمعها مما ورد فيها امر النفساء بالجلوس اربعين يوما او ما بين الاربعين والخمسين او ما دام ترى الدم
وستعرف ان اقرب محاملها التقية فلا يبعد صدور هذه الرواية ايضا تقية كما يؤيد ذلك كونها مكاتبة ولعل العامة كانوا
في عصر الامام ع تقولون في الحائض ايضا بانها تترك العبادة ما دامت ترى الدم او الى اربعين يوما مثلا فصدرت الرواية على
وفق مذاقهم والله العالم ثم ان في الرواية اشكالا آخر وهو اشعارها بان فاطمة سلام الله عليها كانت ترى الدم مع ما تكاثرت به الاخبار
من انها لم تر حمرة قط لا حيضا ولا استحاضة وربما يجاب عن ذلك باحتمال ان لا يكون المراد بها الصديقة ع الطاهرة بل فاطمة بنت ابي حبيش
المشهورة بكثرة الاستحاضة والاولى ان يجاب بان امرها بذلك كان لتعليم المؤمنات كما يشعر بذلك ما في بعض الاخبار المتقدمة
في باب الحيض من ان رسول الله ص كان يأمر بذلك فاطمة وكانت تأمر بها المؤمنات وكيف كان فالانصاف ان الاعتماد على هذه الرواية
مع ما فيها من الاختلال والاضمار وعدم وضوح استناد المشهور اليها في الحكم ببطلان صوم المستحاضة التي اخلت بشئ من اعمالها
في غاية الاشكال بل غير سديد لكن الظاهر عدم الخلاف في المسئلة نعم حكى صاحب المستند في مستنده عن ط والمع التوقف في الحكم واستظهره
ايضا عن جمع من المتأخرين كالمدارك والبحار وشرح القواعد للهندي وشرح الارشاد للاردبيلي والحدائق ثم قال بعد ان ذكر جبر لو
من وهن الخبر سندا للاضمار ومتنا لما فيه من الخلل ودلالة لقصوره عن افادة وجوب قضاء الصوم بل نهاية الرجحان المحتمل للاستحباب

واحتمال ان يكون لفظ تقضى من باب التفعّل ويكون المعنى انّ صومها صحيح دون الصلوة وهو فى محلّه جدّا والاحتياط لا يترك مهما امكن انتهى واقرب من الاحتمال الذى ذكره احتمال ان يكون تقضى بمعنى تؤدّى بان يكون المراد انّ المرأة المعهودة تؤدّى فى شهر رمضان صومها دون صلوتها اى صومها صحيح دون الصلوة او يكون يقضى بالتذكير بمعنى يمضى الى غير ذلك من المعانى التى ذكروها للقضاء مما يؤدّى هذا المعنى وملخّص الكلام انّه ان تمّ الاجماع فى المسئلة كما ليس بالبعيد فهو والّا فللنظر فيه مجال ثمّ انّه هل يتوقف صحّة الصوم على الاغسال النهاريّة خاصّة او هى مع الليلة السابقة خاصّة او اللاحقة خاصّة او الليلتين او الفجر خاصّة او جميعها وجوه اجودها الاوّل لانّه هو القدر المتيقّن الذى يمكن استفادته من النصّ والاجماع على تقدير تسليمهما وامّا الاخير وان كان احوط الوجوه ينبغى الاقتصار عليه لكن احتماله فى غاية الضعف بل فى الجواهر لم اعرف به قائلا على البتّ نعم نقل عن العلامة فى النهاية انّه احتمله انتهى والظاهر انّ منشاء احتماله بعض المناسبات المقتضية للقصر عليه بعد اجمال الدليل ولا ريب فى وهنها واضعف منه القول بمدخلية غسل الليلة اللاحقة خصوصا لو قيل بها خاصّة دون سابقتها فانّه لا يكاد يمكن توجيهه وهذا بخلاف ما لو قيل بمدخلية مجموع الليلتين فانّه ربما يوجّه على ترك التفصيل فى النصّ وكلمات الاصحاب فى ظاهرها مدخلية المجموع وان كان فيه ما فيه نعم القول بتوقفه على غسل الليلة السابقة بناء انّه يجعلها بحكم الطاهر الى ان يتضيّق عليها الامر بالغسل لصلوة الغداة لا يخلو عن مناسبة مصحّحة فعلى هذا لو اخلّت به فى الليلة السابقة او حدثت الاستحاضة الموجبة للغسل قبل الفجر يجب عليها امّا تقديم غسل الغداة على الفجر او الغسل لخصوص الصوم لانكشاف مانعيّة حدث الاستحاضة من انعقاد الصوم فعليها دفعه قبل الفجر لكن ظهر لك مما تقدّم وهن كلا المبنائين نعم يؤيّد القول بوجوب تقديم غسل الغداة على الفجر او ايجاد غسل مستقلّ للصوم كما عن بعض بعض الوجوه الاعتباريّة كما انّه يوهنه بعض آخر مما لا يخفى على المتأمّل لكن لا ينبغى الالتفات الى شئ منها فى الامور التعبّديّة كما انّه لا ينبغى ترك الاحتياط بحال لكن لا يخفى عليك انّها اذا قدّمت غسل الغداة على الفجر يجزيها لصلوة الغداة لو وقفت الدم عن السيلان قبل الغسل او اتت بصلوة الغداة عقيب الغسل بلا فصل معتدّ به والّا اعادت والله العالم بحقايق احكامه

الفصل الرابع فى النفاس

النّفاس بكسر النّون لغة ولادة المرأة سمّيت به لاستلزامها خروج الدم غالبا فهو من النفس بمعنى الدم او خروج النفس الادمى اى الولد او من تنفّس الرحم من الدم فيقع بخروج الولد والمراد به فى عرف الفقهاء دم الولادة لانّه هو الذى انيط به الاحكام الشرعيّة التى تعلّق الغرض بالبحث عنها فى المقام وربما يقال بصيرورته حقيقة فيه فى عرفهم وليس لقليله حدّ بلا خلاف فيه بل فى الجواهر اجماعا محصّلا ومنقولا فى الغنية والخلاف والمعتبر والمنتهى والذكرى والروض وغيرها فيجوز ان يكون لحظة واحدة فيبطل بها صومها وينتقض طهارتها لاناطة احكامه بالمسمّى الصادق على القليل والكثير واستدلّ له مضافا الى الاجماع وصدق النفساء على المرئة والنفاس على دمها الذى علّق عليه الاحكام الشرعيّة برواية ليث المرادى عن النفساء كم حدّ نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حدّ فانّ المراد منه فى طرف القلّة لانّ فى كثيره حدّا نصّا واجماعا وفيه ما نبّه عليه شيخنا المرتضى ره بقوله وفى الاستدلال بها اشكال حيث انّ ظاهرها بقرينة قوله حتى يجب عليها الصلوة وقوله كيف تصنع السؤال عن حدّه فى طرف الكثرة ولعلّه لذا حمله الشيخ على انّه ليس لها حدّ شرعى لا يزيد ولا ينقص بل ترجع الى عادتها وهذا الحمل وان كان بعيدا بالنسبة الى الجواب الّا انّ حمله على حدّ القلّة بعيد بالنسبة الى السؤال ثمّ قال واشكل من ذلك الاستدلال بصحيحة ابن يقطين فى النفساء كم يجب عليها الصلوة قال تدع ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رقّ وكانت صفرة اغتسلت انتهى وجه كون الاستدلال بالصحيحة اشكل من سابقتها لكون اطلاقها مع ما فيه من الاشكال واردا لبيان حكم آخر ولو ولدت ولم تر دما فى الايام التى يحكم بكونه نفاسا كما حكى اتفاقه فى زمان النبى ص لم يكن لها نفاس من حيث الآثار الشرعيّة وان تحقّق موضوعه لغة لانّ احكامه نصّا واجماعا معلّقة على دم الولادة لا على نفسها فلو لم تر دما لا يبطل صومها ولا ينتقض طهارتها خلافا لما حكى عن بعض العامّة ولو رأت الحامل دما قبل الاخذ فى الولادة وبروز شئ من الولد لم يكن نفاسا وان كان بعد ان اصابها الطلق بلا خلاف فيه بل عن جماعة دعوى الاجماع عليه ويدلّ عليه موثقة عمار المرويّة عن الكافى عن الصادق ع فى المرأة يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلّى ما لم تلد فان غلبها الوجع ففاتتها صلوة لم تقدر ان تصلّيها من الوجع فعليها قضاء تلك الصلوة بعد ما تطهر ورواها الصدوق باسناده الى عمار مع تغيير يسير وخبر زريق بن الزبير الخلقانى المروى عن مجالس الشيخ عن ابى عبد الله ع انّ رجلا سئله عن امرأة حامل رأت الدم فقال تدع الصلوة قال فانّها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهى تمخض قال تصلّى حتّى يخرج رأس الصبى فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة وكلّما تركته من الصلوة فى تلك الحال لوجع او لما هى فيه من الشدّة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قال جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ع انّ الحامل قذفت بدم الحيض وهذه

تقذف بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع فى النفاس والحيض فامّا ما لم يكن حيضا ونفاسا فانّما ذلك من فتق الرحم فلا اشكال فى انّ ما رأته قبل الولادة لم يكن نفاسا لكن الاشكال فى انّه على تقدير جامعيّته لشرائط الحيض من دون ان يتحقّق الفصل بينه وبين دم الولادة باقلّ الطهر على القول بجامعيّة الحيض والحمل كما هو الاظهر هل كان حيضا ام كان طهرا ولا يجدى فى حلّ الاشكال ما عن الخلاف من دعوى الوفاق على كونه طهرا حيث قال انّ الدم الذى يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة على انّ الحامل المستبين حملها لا تحيض انتهى اذ لا يعتنى بهذا النقل بعد ابتنائه على ما هدمناه وملخّص الاشكال انّه هل يشترط فى كون ما رأته الحامل حيضا ان لا يتعقّبه النفاس من دون ان يتحقّق الفصل بينهما باقلّ الطهر ام لا يشترط ذلك فربما يقال بالاوّل نظرا الى اطلاق ما دلّ من النصّ والاجماع على انّ الطهر لا يكون اقلّ من عشرة وما دلّ على انّ النفاس حيض محتبس فيشترط فيه جميع ما يشترط فى الحيض الّا ان يدلّ دليل على خلافه كعدم التحديد لاقلّه فوجب ان لا يتقدّمه حيض لم يتحقّق الفصل بينهما باقلّ الطهر وحيث انّ ما رأته عقيب الولادة يتعيّن كونه نفاسا لزم ان لا يكون ما تقدّمه حيضا واطلاق موثقة عمّار ورواية زريق المتقدّمتين الدالّتين على انّ ما رأته فى ايّام الطلق ليس بحيض سواء امكن كونه حيضا ام لا وصحيحة ابن المغيرة فى امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثمّ طهرت ثمّ رأت الدم بعد ذلك قال ع تدع الصلوة لانّ ايّامها ايّام الطهر قد جازت مع ايّام النفاس فانّ ظاهرها انّ عدم مضىّ ايّام الطهر مانع من الحكم بحيضيّة الدم المرئى بعد النفاس كما يؤيّد هذا الظاهر بل يدلّ عليه النصوص المتواترة الدالّة على انّ ما بعد ايّام النفاس استحاضة فلا يمكن ان يكون حيضا والّا لحكم بكونه حيضا للقاعدة فكذا المرئى قبله لعدم القول بالفصل بين المتقدّم والمتأخّر كما صرّح به فى محكىّ الروض ويمكن المناقشة فى الجميع امّا ما دلّ على انّ الطهر لا يكون اقلّ من العشرة فالمراد به الطهر الواقع بين حيضتين ولذا لا يعتبر الفصل بالعشرة بين نفاسين لو اتّفقا فى التوأمين بل الظاهر انّ المراد به تحديد اقلّ الطهر المعبّر عنه بالقرء الذى هو زمان اجتماع الدم فى الرحم بعد خروجه فى المرّة السابقة فكونه اقلّ من العشرة ينفى حيضيّة اللاحق وامّا بالنسبة الى سابقه فلا اثر له وقد صرّح بذلك فى محكىّ النهاية قال فيما حكى عنه لو ولدت قبل عشرة ايّام يعنى من الدم الاوّل فالاقرب انّه اى الدم الاوّل استحاضة مع احتمال كونه حيضا لتقدّم طهر كامل عليه ونقصان الطهر اى الطهر المتأخّر عنه انّما يؤثّر فيما بعده لا فيما قبله وهنا لم يؤثّر فيما بعده لانّ ما بعد الولد نفاس اجماعا فاولى ان لا يؤثّر فيما قبله ونمنع ح اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضتين ولو رأت الحامل الدم على عادتها وولدت على الاتّصال من غير تخلّل نقاء اصلا فالوجهان انتهى هذا مع انّه لو تمّ ذلك لدلّ على عدم كون الاقلّ طهرا فمن الجائز ان يكون حيضا ما لم يتجاوز مع ايّام رؤية الدم عشرة ايّام كالنقاء المتخلّل بين حيضة واحدة كما انّه لا ينافى ذلك حيضيّة ما رأته متّصلا بايّام الولادة من دون تخلّل نقاء بينهما وامّا ما ذكر من انّ النفاس حيض محتبس فلعلّ مستنده الاخبار الواردة فى حيض الحامل وغيرها المصرّحة بكون الحيض محبوسا ما دام الحمل لرزق الولد بضميمة ما يستشعر من الاخبار الآتية الدالّة على رجوع النفساء الى عدد ايّامها فى الحيض وغيره من المؤيّدات كتساويهما فى الحكم فى الجملة نصّا واجماعا فانّه يستفاد من مجموع ذلك انّ النفاس حيض محتبس ولا يخفى عليك انّه بعد تسليم هذه الاستفادة كما ليس بالبعيد لا يقتضى ذلك الّا كون النفاس كالحيض فى احكامه وعدم حصول حيض عقيبه الّا بعد الفصل بالعشرة التى هى اقلّ زمان اجتماع الدم فى الرحم بعد خروجه فى المرّة السابقة وامّا اشتراط كونه مسبوقا بطهر فلا كما يكشف عن ذلك جواز وقوعه عقيب نفاس آخر فكونه محبوسا فى الباطن يغنيه عن الحاجة الى مضىّ زمان الطهر للاجتماع فى الباطن كما فى الحيض والحاصل انّه لا يستفاد من ذلك كونه مشروطا بان يكون مسبوقا بطهر كامل نعم يستفاد منه انّه لا يستعقبه حيض بلا فصل وهذا مما لا ريب فيه بل الظاهر عدم الخلاف فى اعتبار تقدّم طهر كامل فى الحيض المسبوق بالنفاس بل فى طهارة شيخنا المرتضى ره دعوى الوفاق عليه وقد يدّعى انّه يستفاد من كونه حيضا محتبسا اشتراط عدم مجاوزته للعشرة فيفصّل فى الدم السابق بين ما اذا لم يتجاوز بضميمة النفاس العشرة وبين ما اذا جاوزها فالاوّل حيض والثانى استحاضة مطلقا ان لم يمكن كون بعضه مع النفاس حيضة واحدة كما لو كان النفاس بنفسه او بضميمة ايّام النقاء المتقدّم عليه عشرة وان امكن كون بعضه مع النفاس حيضة واحدة كما لو رأت الدم عشرة ايّام قبل الولادة وخمسة ايّام بعدها فهل يحكم فى الخمسة المتّصلة بايّام النفاس بكونه حيضا او استحاضة فيه وجهان لكنّك خبير بان استفادة هذا الشرط من ذلك بحيث يلاحظ بالنسبة الى مجموع الدمين فى غاية الاشكال بل فى حيّز المنع بل لولا الادلّة الخاصّة الآتية لامتنع استفادة اشتراط الرجوع الى العادة او عدم مجاوزة العشرة مما دلّ على انّ النفاس حيض محتبس اذ من الجائز ان يحتاج فى خروجه حين اجتماعه فى المحبس الى زمان اطول مما يقتضيه بالطبع فى ساير الاوقات ولا يفهم من تلك الادلّة الخاصّة ايضا الّا انّ هذا الدم الذى يسمّى نفاسا لا يكون زمان خروجه ازيد من العشرة فمن الجائز ان يكون هذا التحديد

الزمان خروج هذا الدم المحبوس من حيث هو فلا يضم اليه زمان خروج ما رآته سابقا مما زاد عن وزن الولد والحاصل انه لا يفهم
من ذلك هذا النحو من الشرائط التعبدية التى لا يجوز التخطى عن موردها ولذا لا يتوهم احد اشتراط عدم مجاوزة النفاسين الملاحقين
العشرة فمن الجائز ان يكون الحيض المتعقب بالنفاس كالنفاس المتعقب بنفاس آخر فالتفصيل المذكور مما لا وجه له واما الاستدلال لاصل
المدعى بروايتى عمار وزريق ففيه انهما لا تدلان الا على ان ما تراه فى ايام الطلق ليس بحيض وهذا لا ينافى امكانه وعدم اشتراطه فى الواقع بالفصل
باقل الطهر بل خبر زريق كاد ان يكون صريحا فى امكانه وانما حكم بكونه طهرا ترجيحا للظاهر على ما تقتضيه قاعدة الامكان من الحكم بكونه
حيضا بل قد عرفت فى محله ان قاعدة الامكان لا يمكن التشبث بها عند احراز سبب يقتضى خروج دم آخر من الجوف كقرح او جرح ومن
المعلوم ان اصابة الطلق بمنزلتهما فانها مظنة فتق الرحم الموجب لسيلان الدم كما وقع التعليل به فى الرواية ففى مورد الروايتين لولا
الروايتان ايضا لكان مقتضى القاعدة الرجوع الى استصحاب الطهارة واضعف من الكل الاستدلال له بصحيحة ابن المغيرة فان مضمونها
غير محل الخلاف ودعوى عدم القول بالفصل ممنوعة بل لا يبعد ان يكون كل من هو مخالف فى المقام مفصلا بين المسئلتين اذ الظاهر
عدم الخلاف فى تلك المسئلة بل قد عرفت دعوى الوفاق عليها فالاظهر جواز كون ما رآته قبل النفاس حيضا من دون اشتراطه بالفصل
باقل الطهر ولا بعدم مجاوزته بضميمة النفاس عشرة ايام كما ذهب اليه جماعة منهم صاحب المدارك ونسبه فيه بعد اختياره الى العلامة
فى التذكرة والمنتهى وعن الذخيرة ايضا اختياره ونسب ايضا الى حواشى الشهيد على القواعد وربما حكى ذلك عن النهاية لكن لا تدل
عبارتها التى تقدمت حكايتها على اختياره بل ظاهرها التردد نعم فيها اشعار بذلك وكيف كان فهل يحكم بكونه حيضا بمجرد امكانه
كما هو قضية استدلال صاحب المدارك وغيره بقاعدة الامكان وجهان اوجههما العدم عند احتمال كونه من فتق فى الرحم مع وجود امارته
وهى الطلق كما يدل عليه الروايتان المتقدمتان وقد عرفت عدم التنافى بينهما وبين ما تقتضيه قاعدة الامكان لاختصاص مجريها بغير
مثل الفرض فعند احتمال كونه من فتق فى الرحم او ما هو بمنزلته مثل احتمال كونه من قرح او جرح محقق يتعذر تمييزه لا يحكم بكونه حيضا
ولا استحاضة بل يستصحب طهارتها السابقة وعند انتفاء هذا الاحتمال يحكم بكونه حيضا لو كان واجدا للشرائط والا فاستحاضة والله
العالم وليعلم انه لا فرق فى الحكم بكون الدم نفاسا بين ما تراه بعد الولادة او معها كما عن المشهور بل عن الخلاف ان ما يخرج مع الولد عندنا
يكون نفاسا واختلف اصحاب الشافعى انتهى ويدل عليه رواية زريق المتقدمة ورواية السكونى عن جعفر عن ابيه عن النبى ص ما كان الله ليجعل
حيضا مع حبل يعنى اذا رأت المرأة الدم وهى حامل لا تترك الصلوة الا ان ترى الدم على رأس الولد اذا اخذها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة
فان التفسير ان كان من النبى او الامام صلوات الله عليهما والهما فهو دليل والا فهو مؤيد وكون صدرها مؤولا او مطروحا لدى القائل
بجواز اجتماع الحيض والحمل لا ينافى العمل بذيلها كما هو ظاهر ولا يبعد ان يكون هذا هو المتبادر مما ورد فى بيان حكم النفساء من انها
تترك الصلوة برؤية الدم اذ الظاهر تحقق صدق النفساء عند التلبس بالولادة ورؤية الدم ولا ينافيه مفهوم قوله ع فى موثقة عمار المتقدمة
تصلى ما لم تلد فان المراد منه كما يشهد به الروايتان المتقدمتان ما لم تأخذ فى الولادة لا ما لم تفرغ منها بل لعل هذا هو الذى ينصرف
اليه اطلاق المنطوق من حيث هو كما لا يخفى على المتامل وكيف كان فما عن ظاهر مصباح السيد وجمل الشيخ والغنية والكافى والوسيلة والجامع
من اختصاصه بما تراه بعد الولادة حيث فسروا النفاس بما تراه المرأة عقيب الولادة ويحتمل قويا ارادتهم من عقيب الولادة عقيب الاخذ فيها ضعيف
لا الفراغ منها فان التعبير بذلك عما يعم حين الولادة شايع عرفا بل لعل هذا هو المتبادر منه فى مثل المقام لو كان المتعارف خروج دم الولادة
منها والله العالم ثم ان مقتضى تفسيرهم النفاس بدم الولادة كتفسير اللغويين النفاس بولادة المرأة دوران مداره صدق الولادة عرفا وقد
يتأمل فى صدقها فى مثل العلقة والمضغة بل مطلق سقط الجنين ما لم يتم خلقه لكن يظهر منهم التسالم على ان دمها نفاس فى جميع هذه
الصور بعد ان علم ان ما وضعته مبدأ نشو آدمى بل فى محكى التذكرة انها لو ولدت مضغة او علقة بعد ان شهدت القوابل انها لحم ولد
ويتخلق منه الولد كان الدم نفاسا بالاجماع لانه دم جاء عقيب حمل انتهى وعن شرح الجعفرية ايضا دعوى الاجماع على كونه نفاسا بعد
العلم بكون ما وضعته مبدأ نشو انسان وعن المنتهى لو وضعت شيئا تبين فيه خلق الانسان فرأت الدم فهو نفاس اجماعا انتهى فالمراد
بالولادة التى وقعت فى تفسير النفاس مطلق وضع الحمل ولو بالسقط وان لم يصدق عليه اسمها عرفا ويدل على ارادة ذلك وكونه من المسلمات
عندهم انكار بعض كما عن المعتبر والمنتهى وغيرهما تحقق النفاس بوضع العلقة معللا بعدم العلم بكونه مبدأ نشو آدمى فمقتضاه عدم الانكار
على تقدير حصول العلم ولذا نفى الخلاف عنه فى محكى التذكرة وشرح الجعفرية على تقدير العلم لكن مع ذلك كله انكر المحقق الاردبيلى
فى محكى شرح الارشاد كون الخارج مع المضغة وبعدها نفاسا فضلا عن العلقة وان علم بكونها مبدأ نشو آدمى نظرا الى عدم العلم
بصدق اسم الولادة والنفاس بذلك وعن المحقق الثانى توقفه فى حكم العلقة لاجل ما عرفت وفيه ما عرفت من دلالة الاجماعات

المحكية المعتضدة بظهور كلمات الاساطين فى كونه من المسلمات لديهم على ان المناط مطلق خروج الدم عقيب وضع الحمل وان لم يصدق
عليه اسم الولادة عرفا ومن هنا انكر الشهيد فى محكى الروض على بعض المحققين فى توقفه فى العلقة بعد العلم واليقين حيث قال
بعد ان نقل عن الذكرى انه لو فرض العلم بانه مبدأ نشو انسان بقول اربع من القوابل كان نفاسا وتوقف فيه بعض المحققين
لانتفاء التسمية ولا وجه له بعد فرض العلم ولانا ان اعتبرنا مبدأ النشو فلا فرق بينها وبين المضغة انتهى وكان قده اراد التعريض عليه
بالنقض بالمضغة فكانه قال ان كان المناط كونه مبدأ النشو فلا فرق بين العلقة والمضغة وان كان صدق الاسم ففى كليهما خفاء مع
ان الحكم فى الثانى مسلم فيكشف عن ان المناط هو كونه مبدأ النشو فلا وجه للتفصيل اللهم الا ان يستند فى ذلك الى الاجماع فى الثانى دون الاول
فتامل وقد حكى عن الشهيد فى الذكرى احتمال ثبوت النفاس مع النطفة ايضا مع العلم بكونها مبدأ انسان ولا ريب ان الاحتمال فى محله
فان المراد من العلم بكونها مبدأ انسان احراز استقرارها فى الرحم على وجه اطلق عليها اسم الحامل وعلى النطفة الخارجة اسم السقط
والا فمن المعلوم ان النطفة فى حد ذاتها مبدأ النشو فلا ريب انه فى مثل الفرض احتمال تحقق النفاس قوى كما يعضده ما يقال من ان النفاس
حيض محتبس فان الحمل ولو قبل صيرورته علقة موجب لحبس الحيض والوضع يوجب اطلاقه لكن الذى يهون الخطب فى مثل الفرض تعذر حصول
العلم به عادة والله العالم واكثر النفاس عشرة ايام كالحيض على الاظهر الاشهر بل المشهور شهرة محققة ومنقولة كما فى طهارة شيخنا
المرتضى ره وفى الجواهر حكايتها عن جماعة ومرجع هذا القول الى ما عن كتب العلامة ما عدا المختلف والشهيدين والمحقق الثانى وغيرهم
من متاخرى المتاخرين من ان اكثره عشرة للمبتدئة والمضطربة دون ذات العادة فتتبع عادتها ان لم ينقطع الدم على العشرة والا
كان الكل نفاسا اذ الظاهر ان كل من حدد اكثره بالعشرة لم يرد منه الا ما صرح به هؤلاء الجماعة كما يشهد بذلك تشبيههم فى عباراتهم
بالحيض والاستدلال عليه بالاخبار الآتية الدالة على رجوع النفساء الى عادتها فى الحيض وبكون النفاس حيضا محتبسا وغير ذلك
من المؤيدات فما عن العلامة والشهيد وبعض متاخرى المتاخرين من تفسير مراد الاصحاب بقولهم اكثر النفاس عشرة بان العشرة بتمامها
نفاس مع استمرار الدم وان كانت ذات العادة منظور فيه وكيف كان فمرادنا من تحديد اكثر النفاس بالعشرة ليس الا ذلك وقيل ان
اكثره ثمانية عشر ونقله فى محكى المختلف عن المرتضى والمفيد وابن بابويه وابن الجنيد وسلار لكن حكى عن المفيد انه قال وقد جاءت اخبار
معتمدة فى ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض عشرة ايام وعليه اعمل لوضوحها عندى انتهى وقيل بالتفصيل بانها ان كانت ذات عادة
فعادتها وان كانت مبتدئة فثمانية عشر يوما كما عن العلامة فى المختلف قال فيه على ما حكى عنه بعد نقل القولين الاولين والذى اخترناه
نحن فى اكثر كتبنا ان المرأة ان كانت مبتدئة فى الحيض تنفست بعشرة ايام فان تجاوز الدم فعلت ما تفعل المستحاضة بعد العشرة وان لم
تكن مبتدئة وكانت ذات عادة مستقرة تنفست بايام الحيض وان كانت عادتها غير مستقرة فكالمبتدئة والذى نختاره هنا انها
ترجع الى عادتها فى الحيض ان كانت ذات عادة وان كانت مبتدئة صبرت ثمانية عشر يوما انتهى والسبب فى اختلاف الاقوال هو اختلاف
الاخبار واختلاف الانظار فى الجمع بينها فالاولى نقل اخبار المسئلة باسرها والتكلم فى خلالها بما يقتضيه تحقيقها منها صحيحة زرارة المروية
بعدة طرق عن احدهما قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة ورواها فى الكافى
بسند آخر على ما فى الحدائق الا انه قال فيها تكف عن الصلوة ايام اقرائها التى كانت تمكث فيها الحديث وصحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام
قال قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واستثفرت وصلت الى ان قال قلت
والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم والا فهى مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلى ولا تدع الصلوة على حال فان
النبى ص قال الصلوة عماد دينكم وموثقة يونس عن ابى عبد الله ع عن امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها
التى كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ثم لتصل قال الشيخ
يعنى تستظهر الى عشرة ايام اقول ويؤيد ما ذكره الشيخ فى تفسيرها جملة من الشواهد منها مخالفة وجوب استظهارها العشرة بعد ايام
العادة للاجماع وسائر اخبار الباب وتوجيهه على وجه ينطبق على القول بثمانية عشر بتنزيلها على ما لو كانت عادتها ثمانية مع عدم
كونها بالخصوص فردا غالبيا بعيد ورواية مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر ع عن النفساء يغشاها زوجها وهى فى نفاسها من الدم
قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فلتغتسل ثم
يغشاها ان احب وموثقة زرارة عن ابى عبد الله عليه السلام قال تقعد النفساء ايامها التى كانت تقعد فى الحيض وتستظهر بيومين
وموثقة يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تجلس النفساء ايام حيضها التى كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلى
ورواية عبد الرحمن بن اعين قال قلت له ان امرأة عبد الملك ولدت فعد لها ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت واحتشت وامرها

ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعني اقوم خارجا منه واسجد فيه فقال قد امر به رسول
الله ص قال فانقطع الدم عن المرأة ورأت الطهر وامر علي ع بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأة ورأت الطهر فما فعلت صاحبتكم
قلت ما ادري وموثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل اياما التي كانت تجلس قبل ذلك
واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل
ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل وحمل بعض الاصحاب الاستظهار
بمثل ثلثي ذلك على ما اذا كانت العادة ستة ايام او اقل لئلا تزيد ايام العادة والاستظهار عن العشرة ومرفوعة علي بن ابرهيم قال
سئلت امرأة ابا عبد الله ع فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ابو عبد الله ع ولم افتوك
بثمانية عشر يوما فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله ص انه قال لاسماء بنت عميس حيث نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله ع
ان اسماء سألت رسول الله ص وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل ما تفعل المستحاضة وما رواه
المحقق الشيخ حسن في المنتقى على ما نقل عنه في الوسائل وغيره عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري في الموثق قال قالت امرأة
محمد بن مسلم وكانت ولودا اقرأ ابا جعفر ع عني السلام وقل له اني كنت اقعد في نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية
عشر يوما فقال ع من افتاها بثمانية عشر يوما قلت الرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت
يا رسول الله ص كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشي واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضي الحج
فرجعت الى مكة فاتت رسول الله ص فقالت يا رسول الله ص احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله ص وكم لك اليوم فقالت ثمانية
عشر يوما فقال اما الآن فاخرجي فاغتسلي واحتشي وطوفي واسعي فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر ع انها لو سألت رسول
الله ص قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها به قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام قرئها فان هي طهرت والا
استظهرت بيومين او ثلاثة ايام ثم اغتسلت واحتشت فان كان انقطع الدم فقد طهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل
لكل صلوتين وتصلي وهذه الطائفة من الاخبار كما تريها صريحة في ان النفساء تقعد بعدد ايامها في الحيض وانها بعدها بمنزلة
المستحاضة لكن في جملة منها الامر بالاستظهار يوما او يومين او ثلاثة فما اشبه هذه الاخبار بالاخبار الواردة في حكم الحائض الامرة
برجوعها الى عادتها وقد عرفت ما يقتضيه الجمع بينها في مبحث الحيض فراجع ويستفاد من هذه الاخبار شدة المناسبة والارتباط
بين النفاس والحيض بحيث لا يتخطى عدد نفاس المرئة عن حيضها الا بالمقدار الذي يمكن ان يتخلف حيضها اللاحق عن اقرائها السابقة
اعني اليوم واليومين والثلثة الى العشرة فاذا جاوزها يكشف عن عدم كون ما رأتها بعد العادة نفاسا كما لو جاوزها في الحيض وهذا
هو السر في استفادة المشهور من هذه الاخبار ان اكثر النفاس عشرة والا فليس في شيء منها التصريح بذلك عدا ما في موثقة يونس على
ما فسره الشيخ ولعل هذه الاخبار هي التي قصدها المفيد بقوله في عبارته المتقدمة وقد جاءت اخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس
مدة الحيض عشرة اذ من المستبعد جدا ان يكون اخبار معتمدة مصرحة بذلك لم يصل الينا منها شيء في الكتب المعتبرة عدا ما ارسله هو
بنفسه الى الصادق عليه السلم فيما حكاه عنه في كشف اللثام ناقلا عن السرائر قال كاشف اللثام وفي السرائر ان المفيد سئل كم قدر ما تقعد
النفساء عن الصلوة وكم مبلغ ايام ذلك فقد رايت في كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي رسالة المقنعة ثمانية عشر يوما وفي كتاب الاعلام
احد وعشرين يوما فعلى ايها العمل دون صاحبه فاجابه بان قال الواجب على النفساء ان تقعد عشرة ايام وانما ذكرت في كتبي ما روي من
قعودها ثمانية عشر يوما وما روي في النوادر استظهارا باحد وعشرين يوما وعلي في ذلك على عشرة ايام لقول الصادق ع لا يكون دم نفاس
لزمانه اكثر من زمان حيض انتهى فالظاهر ان مراده من الاخبار المعتمدة هي الاخبار المتقدمة التي عرفت دلالتها على المدعى بالتقريب المتقدم
واوضح منها دلالة عليه مرسلة ابن سنان التي نقلها في الكشف عن الشيخ قال في الكشف بعد نقل صحيحة ابن سنان الآتية قال الشيخ وقد
روينا عن ابن سنان ما ينافي هذا الخبر وان ايام النفاس مثل ايام الحيض انتهى لكن هذه الرواية مع ما فيها من الارسال مقطوعة فيحتمل
ان يكون المروي فتوى ابن سنان فيكون مقصود الشيخ من نقله توهين رواية الصحيحة بعدم التزام راويها بمفادها وهذا الاحتمال
وان كان بعيدا في حد ذاته الا انه ليس في عبارة الشيخ ما ينافيه حتى لا يعتنى به من حيث مخالفته لظاهر الكلام اللهم الا ان يدعى ظهور
لفظ الرواية في عرفهم في كونه من الامام ع كما ليس بالبعيد وعلى تقدير الخدشة فيها متنا وسندا فلا اقل من كونها كفهم المشهور مؤيدة
لما استظهرناه من الاخبار المتقدمة من دلالتها على كون النفاس كالحيض من حيث العدد وان اكثره لا يزيد عن عشرة ايام كما انه لو
نوقش في دلالة تلك الاخبار فلا اقل من اشعارها بذلك فتكون كفتوى المشهور جابرة لما في مرسلتي المفيد من ضعف السند بالارسال هذا مع

امكان ان يقال انه لا قصور في سنديهما خصوصا الاولى فان قول المفيد قد جاءت اخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض
عشرة ايام لا يكون الا بعد عثوره على عدة اخبار زعم افادتها لذلك فيكون تصريح المفيد بكونها معتمدة شهادة اجمالية بوثاقة كل
منها ولا تقصر الرواية التي اعتمد عليها مثل المفيد عن الروايات التي اعتمد عليها مثل ابن ابي عمير واشباهه ممن اجمعت العصابة على قبول
مراسيله كما قيل فما ظنك بما اخبر المفيد بعثوره على اخبار معتمدة واحتمال كون مراده من الاخبار المعتمدة هي الاخبار المتقدمة وان كان
قويا لكن يلزمه على تقدير منع دلالة تلك الاخبار على المدعى تخطئة المفيد في فهمه وهو مخالف للاصول المعتبرة فلا يعتنى به اللهم الا ان
يقال ان اصالة عدم الخطاء ونحوها لا يثبت عثوره على روايات اخر غير هذه الروايات اذ لا اعتماد على الاصول المثبتة واعتماد مثل
المفيد مما يصلح جابرا للضعف دراية مجهولة الصفة كمرسلته الاخيرة لا مجهولة الذات كالاولى وقد تقدم التنبيه على ذلك عند البحث
عن كيفية تطهير الماء بالقاء الكر دفعة فراجع وكيف كان فلا يعارض الاخبار المتقدمة الاخبار المستفيضة المشتملة على قصة اسماء
كصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت الباقر عليه السلم عن النفساء كم تقعد قال ان اسماء بنت عميس نفست فامرها رسول الله ص ان تغتسل لثماني
عشر ولا بأس بان تستظهر بيوم او يومين وصحيحة زرارة عن الباقر ع ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله ص حين ارادت
الاحرام بذي الحليفة ان تحتشي بالكرسف والخرق وتهل بالحج فلما قدموا ونسكوا المناسك فاتت لها ثمان عشرة ليلة فامرها رسول الله ص
ان تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع منها الدم ففعلت ذلك وموثقة زرارة ومحمد بن مسلم والفضيل عن الباقر ع ان اسماء بنت عميس
نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله ص حين ارادت الاحرام من ذي الحليفة ان تغتسل وتحتشي بالكرسف وتهل بالحج فلما قدموا ونسكوا
المناسك سألت النبي ص عن الطواف بالبيت والصلوة فقال لها منذ كم ولدت فقالت منذ ثمانية عشر يوما فامرها رسول الله ص ان تغتسل
وتطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك فان هذه الروايات وان كان ظاهرها ان الثمانية عشر يوما حد للنفاس وان
رسول الله ص امر اسماء بنت عميس بالاغتسال بعد ثمانية عشر لانقضاء نفاسها في هذا الحين كما يؤيد ارادة هذا الظاهر نقل هذه القصة
في الجواب عن حكم النفساء ويؤكده قوله ع في ذيل صحيحة ابن مسلم ولا بأس ان تستظهر بيوم او يومين حيث يكشف عن ان امرها بالاغتسال بعد
مضي ثمانية عشر يوما ليس من الالزام بل لبيان الرخصة فيجوز لها التأخير ايضا بيوم او يومين لكن مرفوعة علي بن ابرهيم وموثقة الجوهري المتقدمتان
حاكمتان على هذا الظاهر لما فيهما من التصريح بان حد النفاس اقل من ثمانية عشر وسبب امر النبي ص في الثمانية عشر انما هو تأخير سؤالها
ولو سألته قبل ذلك لامرها بالغسل فيستفاد من ذلك ان اقتصار الامام ع في مقام بيان الحكم على نقل قضية في واقعة يستظهر منها السائل
ما يزعمه بيانا للحكم كان لمصلحة من تقية ونحوها فكانه ع قصد بهذه الروايات التورية فالمقصود بالاستظهار يوما او يومين على هذا
التقدير هو الاستظهار الذي صرح به ابو جعفر ع في موثقة الجوهري وملخص الكلام ان معارضة هذه الروايات مع المرفوعة والموثقة
من قبيل معارضة النص والظاهر فلا بد من رفع اليد عن الظاهر لاجل النص خصوصا في مثل المقام الذي يكون النص بمدلوله اللفظي
قرينة لطرح الظاهر ولا سيما اذا لم يكن ظهور الظاهر مستندا الى الوضع بل الى اصالة الاطلاق او السكوت في مقام البيان والاقتصار
على نقل قضية مجملة الوجه في مقام الجواب فان رفع اليد عن مثل هذا الظاهر بمثل هذا النص من اهون التصرفات في مقام الجمع فلا تعارض
بينهما بحيث يرجع فيها الى المرجحات الخارجية بل ربما يستفاد من مجموع هذه الاخبار بمدلولها الالتزامي ما يصلح شاهدا لرفع اليد عن ظاهر
بعض الاخبار الآتية مما كان ظاهره كون حد النفاس ثمانية عشر يوما فانه يفهم من هذه الاخبار التي اقتصر فيها في الجواب عن حكم
النفساء على نقل قضية الاسماء التي بين تفصيلها في ضمن الروايتين المتقدمتين وجود المقتضي للتورية واظهار هذا القول المخالف
للواقع من تقية ونحوها كما يؤيد ذلك اشعار كلام السائل في المرفوعة والموثقة بمعروفية الفتوى بذلك بسبب الرواية المنقولة عن النبي
في قصة اسماء فلا يبعد ان يكون هذه الفتوى من العامة فاتقى منهم الامام ع باظهار الموافقة في الاخبار التي يستظهر منها التحديد
بثمانية عشر فمنها ما عن الصدوق في العلل عن حنان بن سدير قال قلت لابي عبد الله ع لاي علة اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما ولم
يعط الاقل ولا الاكثر قال لان الحيض اقله ثلثة ايام واوسطه خمسة واكثره عشرة فاعطيت اقله واوسطه واكثره وعن العيون فيما كتبه
مولانا الرضا عليه السلام للمأمون قال والنفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوما فان طهرت قبل ذلك صلت وان لم تطهر حتى
تجاوز ثمانية عشر يوما اغتسلت وصلت وعملت بما تعمل المستحاضة ولعله الى ما يستفاد من هذه الاخبار يرجع ما سمعه ابن سنان في الصحيح عن
ابي عبد الله ع انه يقول تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة كما انه يمكن تنزيل ما رواه محمد بن مسلم عن ابي
عبد الله ع على ما لا ينافيها قال قلت لابي عبد الله ع كم تقعد النفساء قال ثمانية عشرة سبع عشرة ثم تغتسل وتحتشي وتصلي لكن لا يخفى عليك
ان الترديد في اختلاف التعبير وعدم التنصيص في شيء من الاخبار على حكم الثمانية عشر مما يؤيد صدورها تقية كما يشهد به الاخبار المتقدمة

بالتقريب الذي عرفته وان ابيت الا عن عدم امكان الجمع بينها بجعل بعضها قرينة لصرف البعض لتحقق المعارضة بين هذه الاخبار
الظاهرة في كون الحد ثمانية عشر وبين الاخبار المتقدمة الدالة على انه لا يكون دم نفاس زمانه اكثر من زمان حيض وان حد النفساء ان
تقعد ايامها التي كانت تطمث فيها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلثة فان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة والمتعين طرح
هذه الاخبار لقصورها عن المكافئة من جهات كما لا يخفى نعم لولا مخالفة الاجماع لامكن الجمع بين بعض الاخبار المتقدمة وهذه الروايات
بالالتزام بكون الثمانية عشر حد النفاس فلو جاوزها الدم لرجعنا الى عادتها لكن يجوز لها بعد العادة ان تعمل عمل المستحاضة اعتناء
باحتمال طهارتها كما ان لها ترك العبادة اعتناء باحتمال انقطاع الدم قبل بلوغ الحد لكن يتوجه على هذا التوجيه مع ما فيه من البعد
مخالفته لفتاوى الاصحاب عدم تطرقه بالنسبة الى جملة من الاخبار المتقدمة التي منها موثقة الجوهري ومرسلة المفيد التي لدينا اصح من
الصحاح واوهن من هذه الاخبار مكافئة للاخبار المتقدمة روايتا الاعمش المحكية عن الخصال عن ابي عبد الله ع قال والنفساء
لا تقعد اكثر من عشرين يوما الا ان تطهر قبل ذلك فان لم تطهر قبل العشرين اغتسلت واحتشت وعملت عمل المستحاضة وهي لشذوذها
واضطراب متنها المشعر بصدورها تقية لا تبلغ مرتبة الحجية فضلا عن ان يتصرف بها في ظواهر الاخبار المتقدمة او يكافئها في
مقام المعارضة ثم ان فيها اخبارا كثيرة قد اعرض عنها الاصحاب وحملوها على التقية فمنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها الدم ثلثين او اربعين يوما الى خمسين وصحيحة علي بن يقطين قال سئلت ابا الحسن الماضي ع عن
النفساء وكم يجب عليها ترك الصلوة قال تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت
وصلت ان شاء الله تم وعن حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام قال النفساء تقعد اربعين يوما فان طهرت والا اغتسلت
وصلت ويأتيها زوجها وكانت بمنزلة المستحاضة تصوم وتصلي وعن الفقه الرضوي قال والنفساء تدع الصلوة اكثر مثل ايام حيضها
وهي عشرة ايام وتستظهر بثلثة ثم تغتسل فاذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة وقد روي ثمانية عشر يوما وروي ثلثة وعشرون يوما
وباقي هذه الاخبار من باب التسليم جاز ويمكن تطبيق صدرها على الطائفة الاولى من الاخبار على تكلف وعن المقنع قال روي
انها تقعد ثمانية عشر يوما قال وروي عن ابي عبد الله الصادق ع انه قال ان نسائكم ليس كالنساء الاول ان نسائكم اكثر لحما واكثر
دما فلتقعد حتى تطهر قال وروي انها تقعد ما بين اربعين يوما الى خمسين يوما انتهى ولا يبعد ان يكون مراده من الرواية الاخيرة
ما روي عن محمد بن يحيى الخثعمي قال سئلت ابا عبد الله ع عن النفساء فقال كما كانت تكون مع ما مضى من اولادها وما جربت قلت
فلم تلد فيما مضى قال بين الاربعين والخمسين **اقول** احتمال التورية في هذه الرواية قوي جدا حيث انه ع اجمل حكمها اولا وقال كما كانت
تكون مع ما مضى من اولادها ولما قال السائل لم تلد فيما مضى قال بين الاربعين والخمسين فلا يبعد ان يكون مقصوده ع من التحديد
بما بين الاربعين والخمسين التحديد بالعشرة الواقعة بينهما فمراده ان النفاس لا يتجاوز العشرة ونظير هذه الاخبار رواية ليث المرادي
المتقدمة في صدر المبحث الدالة على انه ليس للنفاس حد وقد عرفت بعد حملها على ارادة نفي الحد من طرف القلة لمخالفته لظاهر السؤال
اللهم الا ان يكون تورية لاجل التقية ومما يؤيد كون هذه الاخبار باسرها تقية ما عدا الاخبار الآمرة بالرجوع الى عادتها شدة
الحاجة الى التقية بالنسبة الى النفساء التي لا يخفى امرها غالبا بل يطلع على عادتها عادة لو عملت عمل المستحاضة اغلب نسائها وكيف كان فهذه
الاخبار مما يجب رد علمها الى اهله والمتعين في المقام هو الاخذ بمفاد الاخبار المتقدمة الآمرة بالرجوع الى عادتها التي عرفت دلالتها
بواسطة جملة من القرائن الداخلية والخارجية على كون النفاس كالحيض من حيث العدد كما صرح به في مرسلة المفيد فيختص النفاس بايام
العادة لو تجاوز العشرة والا فالكل نفاس فما يظهر من بعض من ان الدم المتجاوز عن العادة مطلقا استحاضة يرده الاخبار الآمرة بالاستظهار
وغيرها مما يستفاد منه كونه كالحيض مع انه لا يبعد مخالفته للاجماع كما يظهر ذلك من الشيخ في محكي الخلاف والتهذيب فعن التهذيب انه
قال بعد نقل عبارة المفيد المتقدمة المعتمد في هذا انه قد ثبت ان ذمة المرئة مرتهنة بالصلوة والصوم قبل نفاسها بلا خلاف فاذا طرء
عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت الدم من النفاس وما زاد على ذلك
مختلف فيه فلا ينبغي ان تصير اليه الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد لا تقطع العذر
او خبر خرج من سبب او لتقية انتهى وعلى تقدير عدم كونه اجماعيا فالظاهر عدم القول بالفصل بين اليوم واليومين والثلثة بعد العادة
وما بعدها الى العشرة بجعل اليوم واليومين والثلثة نفاسا ان انقطع الدم عليها كما يدل عليه الاخبار الآمرة بالاستظهار دون
ما عداها من الايام وان لم يبلغ العشرة وعلى تقدير وجود القول به فقد ظهر ضعفه فيما مر نعم ربما يقال في المقام انه لا يستفاد من
الاخبار المتقدمة الا عدم مجاوزة نفاس ذات العادة العددية عن العشرة لكونها هي التي اريدت من تلك الاخبار بقرينة الامر

اخذ ٢

بالرجوع

بالرجوع اليها ودعوى انه يستفاد منها ان مدة النفاس لا تزيد مطلقا عن العشرة ولو في المبتدئة والمضطربة تمسكا بها لمجرد
استبعاد كون نفاس ذات العادة عشرة فما دون وكون الثمانية عشر مثلا حد النفاس غيرها فلا يلتفت اليه في الاحكام الشرعية التوقيفية
فيتنزل الاخبار الدالة على كون الحد ثمانية عشر على غير ذات العادة واما مرسلة المفيد الدالة على انه لا يكون دم نفاس زمانه اكثر من
زمان حيض اما مطروحة لضعف سندها او قصورها عن المكافئة او محمولة على ارادة بيان الحكم في الافراد الغالبة من كونها ذات
العادة كما يشعر به كونها الافراد الغالبة الامرة بالرجوع اليها في الاخبار المتقدمة في الجواب عن السؤال عن حكم المستحاضة مطلقا ان قلت
فعلى هذا كيف يحمل اطلاق ما دل على انها تقعد ثمانية عشر على ارادة تلك الافراد مع ندرتها **قلت** عمدة المستند لهذا القول روايتا
العلل والعيون المتقدمتان وليس في شيء منهما اطلاق حتى يستبعد تنزيله على الفرد النادر لان مفاد اوليهما ليس الا كون اكثر النفاس
ثمانية عشر ككون اكثر الحيض عشرة وثانيتهما صرحت بان النفساء لا تقعد اكثر من ثمانية عشر وليس فيها دلالة على انها تقعد ثمانية عشر
مطلقا واما الاخبار المستفيضة الظاهرة في ذلك لاكتفاء الامام ع عن بيان حكم النفساء بذكر قصة اسماء فهي خارجة بسبب خاص او
لتقية كما نبه عليه الشيخ في العبارة المتقدمة عن التهذيب ويشهد له الروايتان الواردتان في الردع عن الاستشهاد بها فلا يصح الاستدلال
بهذه الاخبار لهذا القول اللهم الا ان يقال بعدم التنافي بدعوى ان المقصود بالروايتين دفع توهم الراوي بل اكثر الناس في ذلك
الزمان بثبوتها للثمانية عشر حتى للمعتادة فاجابه ع بعدم دلالة ذلك على ثبوتها للثمانية عشر مطلقا ولذا لما سأله الراوي في رواية المنتقى
اقتصر على بيان ان المعتادة تأخذ عادتها فيكشف ذلك عن اهتمامه ع بردعهم عن العمل بقضية اسماء في المعتادة التي هي اغلب افراد النفساء
والمحصل من ذلك كله ان ليس في روايات الردع عن العمل بقضية اسماء الا رفع الايجاب الكلي والمتيقن منه الردع بالنسبة الى المعتادة دون
غيرها التي يخصص بها عموم ما دل على الثمانية عشر **ان قلت** على هذا التقدير ان كانت اسماء معتادة فلا وجه للاستشهاد بقضيتها لغير المعتادة
وان كانت غير معتادة كان ما دل على الردع عن العمل بقضية اسماء معارضا لما دل على الثمانية عشر **قلت** لنا ان نختار الاول ونقول ان
الاستشهاد بها لغير المعتادة لمجرد استشهاد بما بين الناس وكونها مستندا مأثورا عن رسول الله ص فان مولانا ابا جعفر ع كثيرا ما يسند
الحكم الى رسول الله ص ليقع الحكم في قلوب الخاصة والعامة ولذا كان ع قد يسند الحكم الى جابر بن عبد الله الانصاري فظهر بذلك كله صحة التمسك
لهذا القول باخبار هذه القضية وعدم التنافي بينها هذا كله مضافا الى عموم ادلة النفاس والنفساء بناء على صدقهما عرفا بعد العشرة وعدم ثبوت
حقيقة شرعية له هذا غاية ما يمكن ان يقال في تأييد هذا القول على التفصيل بين ذات العادة وغيرها وقد بالغ شيخنا المرتضى ره في تشييده
الى ان قال فالانصاف ان هذا القول لا يقصر في القوة عن القول المشهور الا ان الشهرة المحققة ونقل الاجماع عليه خصوصا مع ما قيل من
رجوع السيد والمفيد عنه يمنع من مخالفته فالعمل عليه والاحتياط مما لا ينبغي تركه بالجمع بعد العشرة بين وظيفتي النفساء والمستحاضة انتهى
كلامه رفع مقامه لكن الانصاف ان هذا القول اضعف الاقوال بل اوهن الاحتمالات ولا يبعد مخالفته للاجماع حيث لم ينقل ذلك من احد
عدا العلامة في المختلف واستحسنه في التنقيح واما السيد والمفيد فلم يذهبا الى ذلك كما يظهر من عبارة الشيخ ره اذ القول المعروف
عنهما هو القول بكون الحد ثمانية عشر مطلقا وقد قيل انهما رجعا عن هذا القول لكن لما كان عمدة مستند هذا التفصيل على ما ادعاه
هي روايتا العلل والعيون اللتين ادعى انجبار ضعفهما بعمل مثل السيد والمفيد كان رجوعهما عن قولهما موهنا للمستند فاسناد هذا القول
اليهما انما هو باعتبار موافقتهما فيه في الجملة وكيف كان فيرد عليه اولا انه لم يعلم استناد السيد وغيره من القائلين بكون الحد ثمانية
عشر الى هاتين الروايتين بل العمدة لديهم على الظاهر الاخبار المعتبرة الواردة في قضية اسماء كما يكشف عن ذلك استدلال العلماء بها
لهذا القول ومجرد مطابقة عملهم لمدلول الرواية لا يكفي في الانجبار وثانيا ان مفاد هاتين الروايتين كغيرها من الاخبار الواردة
في قضية اسماء كون الثمانية عشر حدا للنفساء مطلقا وتنزيلهما على غير ذات العادة تنزيل على الفرد النادر باعتراف الخصم ودعوى
انه لا اطلاق في الروايتين يدفعها ان رواية العلل كادت ان تكون صريحة في العموم فضلا عن الاطلاق حيث قال الراوي لاي علة
اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما لا اقل ولا اكثر وقد قرره الامام ع فيما قال وعلله بعلة تعبدية ظاهرة في عموم الاعطاء فلو كان
هذا التفصيل حقا لكان ما اعطيت النفساء في الغالب اقل كما لا يخفى ورواية العيون ايضا ظاهرها كونها مسوقة لبيان حكم
النفساء ثم ان مفهوم قوله ع لا تقعد النفساء اكثر من ثمانية عشر يوما انها تقعد هذا الحد مطلقا ولو بنينا على اهمالها من حيث
المفهوم لما تم الاستدلال بها لاثبات حد النفاس من حيث هو حتى يدعى ان القدر المتيقن من موردها غير المعتادة ضرورة ان مفهومها
على هذا التقدير ليس الا ان النفساء يجوز لها القعود الى الثمانية عشر في الجملة فمن الجائز ان يكون مورد الجواز ما اذا مست الحاجة
اليها لاجل التقية وحيث ان التقية تتأدى بثمانية عشر ولو لاجل القضية المأثورة عن النبي ص المعروفة بين الخاصة والعامة فلا

اللتان ٢

تسند

تقعد اكثر من ثمانية عشر والحاصل ان دعوى اهمال الروايتين بعد تسليم سندهما وسلامتهما عن المعارض ضعيفة جدا واضعف منها دعوى عدم التنافي بين الاستدلال بالاخبار الواردة في قضية اسماء الظاهرة في كون الحد ثمانية عشر والروايتين المانعتين من الاستدلال بهذه القضية صرفه ان الاستدلال بهما ينافيه فصار الردع عنه والاهتمام ببيان عدم كونها دليلا ودعوى ان الاستدلال صوري لا حقيقة له فكان الامام ع اراد اثبات مدعاه بدليل باطل حتى يقع في قلوب الناس بعد تسليم جوازه يرد عليها اولا ان الالتزام به ليس باولى من الالتزام بصدور هذه الاخبار تقية وثانيا ان دلالة هذه الاخبار على التحديد بثمانية عشر انما هو لاستفادته من امر النبي ص في القضية التي نقلها الامام ع بيانا لحكم المستحاضة لا غير حيث لم يذكر الامام ع في الجواب شيئا وذلك كي نفهم منه التحديد وقد منع ع في ضمن الروايتين المتقدمتين دلالة امر النبي ص في هذه القضية على التحديد فكيف يبقى له بعد المنع والمناقشة في دلالته ظهور في التحديد حتى يقتصر في تخصيصه على القدر المتيقن نعم لو حدده اولا بثمانية عشر ثم علله بذكر القضية لكان للتوهم المذكور مجال بدعوى ظهور الحكم المعلل له في ثبوت النسبة في الواقع واستكشاف عدم كون التعليل تعليلا واقعيا بدليل خارجي لا يمنع من ظهور الكلام المعلل له في ارادة الحكم الواقعي لان بطلان الدليل لا يستلزم فساد المدعى وان كانت هذه الدعوى ايضا مدفوعة بان ظاهر التعليل كون العلة هي السبب لاثبات الحكم المعلل له فاذا تبين كونه تعليلا صوريا لم يبق للمعلل له ظهور في ارادة الواقع نعم لا ملازمة بين فساد الدليل وبطلان المدعى لكن الكلام في بقائه على ظاهره بعدما علم بعدم ارادته من التعليل حقيقة فليتأمل وكيف كان فليس لهذا التوهم مجال في مثل هذه الاخبار التي لم يتعرض فيها الا لنقل القضية فكانه ع لم يرد في هذه الاخبار الا اثبات ان النفساء لا تقعد اكثر من ثمانية عشر كما يزعمه العامة استشهادا بامر النبي ص لاسماء واما اثبات انها تقعد ثمانية عشر فلم يقصده بذلك كي يتوجه عليه النقض بعدم الدلالة على ما صرح ع في الروايتين المتقدمتين فلا يبعد ان يكون اعراضه عن جواب السائل كما هو حقه والاقتصار على بيان عدم قعودها اكثر من ثمانية عشر لمصلحة من تقية ونحوها او كان المعهود لديهم ان المقصود بالسؤال تعيين احد الاعداد التي تشطط فيها اقوال العامة من ثلثين واربعين وخمسين وستين فاراد الامام ع ان يبين اجمالا بطلان جميع هذه الاقوال بحيث يسلمه الخصم بنقل قضية اسماء والله العالم وثالثا سلمنا عدم صلاحية الروايتين لصرف ظهور هذه الروايات في ارادة التحديد بثمانية عشر واقعا لكن نقول كيف يجوز لنا الاعتماد على هذا الظاهر بعد العلم بخروج اغلب افرادها الشايعة التي منها مورد القضية المعلل بها وكيف كان فهذه الدعوى من الضعف بمكان ويتلوها في الضعف دعوى قصور الادلة الشايعة عن اثبات الحكم في غير ذات العادة فان منها مرسلة المفيد المصرحة بانه لا يكون دم نفاس زمانه اكثر من زمان حيض وقد عرفت انها اقوى من الصحيح حيث ان ظاهر ارسال المفيد القول عن الصادق ع من دون اسناده الى رواته ثبوته لديه على سبيل القطع فيكون بمنزلة رواية ادعى تواترها ويؤيد هذا الظاهر تقديمه على ما يعارضه من الاخبار المعتبرة واما ساير الاخبار الآمرة بالاخذ بعادتها فلا تقصر ايضا عن افادة المطلوب فانه اذا قيل في الجواب عن السؤال عن مقدار قعود النفساء انها تقعد قدر حيضها او ايامها التي كانت تحيض او عدد ايامها التي كانت تجلس في الحيض يفهم منه عرفا ولو لاجل المناسبات المغروسة في الاذهان ارتباط النفاس بالحيض وان عدد النفاس لا يزيد عن عدد الحيض وانها لو كانت مضطربة فلا يزيد نفاسها عن اقصى ايام حيضها وان نفاس المبتدئة لا يزيد عن اقصى ما يمكن ان يكون حيضها فتخصيص الرجوع الى العادة بالذكر في الروايات مع اطلاق السؤال للجري على الغالب وما قيل من ان الحاق المبتدئة والمضطربة بذات العادة في الحكم المستفاد من الاخبار منشأه مجرد استبعاد الفرق بينهما **مدفوع** بان الاستبعاد المذكور امر مغروس في ذهن كل احد منشأه تعميم الحكم المستفاد من الدليل وعدم قصره على الموضوع المذكور في القضية خصوصا مع اطلاق السؤال كما يكشف عن ذلك فهم المشهور اذ لولا الدلالة لما استفادوا منها ذلك وهل حال المخاطبين في فهم المراد من الالفاظ الا كحال هذه الاعلام فلا ينبغي في مثل المقام الالتفات في تشخيص المفاهيم العرفية الى الخدشات الطارية من بعض المدققين من المتأخرين وكيف كان فلا يهمنا الاطناب في هذا المقام بعد الاعتماد على مرسلة المفيد والله العالم بحقايق احكامه **وقد** ظهر لك في مطاوي كلماتنا السابقة تلويحا وتصريحا ان النفساء حكمها حكم الحائض في الرجوع الى عادتها وفي الاستظهار بعدها وجوبا او جوازا لكن الاحوط ترك الاستظهار بازيد من الثلاثة وان جوزناه في الحائض والاولى اقتصارها على يوم الا ان يغلب على ظنها الانقطاع فيما بعده فتستظهر بيومين او ثلاثة **واما** المبتدئة والمضطربة التي لم تستقر لها عادة ولو بالنسبة الى اكثر حيضها من حيث القدر المتيقن الذي لا يزيد عليه فتتنفس الى العشرة فان انقطع الدم والا فهي مستحاضة وقيل برجوعهما الى اوصاف الدم والى الروايات كالحائض وفيه ما عرفت في محله من ان الرجوع الى اوصاف الدم والى الروايات من الاحكام التعبدية التي يجب الاقتصار فيهما على موردها وكون النفاس حيضا محتبسا لا يجدي في الرجوع الى الاوصاف والروايات بعد انصراف ادلتها عنه نعم لو استمر بها الدم بعد ايام نفاسها الى ان تجاوز اقل الطهر تعمل بما هو وظيفة المستحاضة من الرجوع الى اوصاف الدم وغيرها كما ان ذات العادة ايضا بعد حصول الفصل باقل

الطهر ترجع الى عادتها فتدع الصلوة ايام اقرائها كما هو ظاهر لكن لو قيل برجوع المبتدئة والمضطربة في نفاسها الى عادة نسائها بعد ان استظهر الى العشرة ولم ينقطع عنها الدم بان تقضي ما فاتها من العبادات الواجبة عليها لكان احوط نظرا الى قول الصادق ع في موثقة ابي بصير النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل بناء على ارادة ايام الحيض من ايام نفاسها وكونه محمولا على ما لم يتجاوز المجموع العشرة كي يخالف الاجماع وحيث لا وثوق يبقى من الناس لقوة احتمال كونه كساير الاخبار المتقدمة صادرا عن سبب يشكل الاعتماد عليه في اثبات حكم شرعي خصوصا مع شذوذه والله العالم **ولو** كانت حاملا باثنين مثلا وتراخت ولادة احدهما كان ابتداء نفاسها من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير لان كلا من الولادتين سبب تام لكون دمها الى عشرة ايام نفاسا ومقتضاه ان يدخل ما بقي من ايام نفاس الاول في عدد الاخير ان لم يتخلل بينهما عشرة ايام والا كان عدد كل مستوفا تاما مستقلا من غير تداخل فقد يكون ح جلوسها عشرين يوما كما اذا وضعت الثاني عند انقضاء العشرة من يوم وضعت الاول ولا ينافيه كون اكثر النفاس عشرة لانهما نفاسان مستقلان ولو تاخرت ولادة الثاني عن العشرة كان ما بعدها الى الولادة الثانية طهرا وبعد الولادة نفاسا وما استشكله بعض لولا الاجماع في المسئلة فيما لو كان الفصل بين النفاسين باقل من عشرة ايام نظرا الى كون النفاس عندهم كالحيض في الاحكام فلا يكون الفصل بينهما باقل منها بل مقتضى كون النفاس حيضا محتبسا كما يظهر من تصريحاتهم وتلويحاتهم عدم كون الطهر المتخلل بين النفاسين اقل من عشرة ايام كما يكشف عن ذلك حكمهم بلحوق ايام النقاء المتخلل بين نفاس واحد بايام الدم كما في الحيض استنادا الى ان الطهر لا يكون اقل من عشرة **مدفوع** بان عدم كون الطهر اقل من عشرة ليس من احكام الحيض بل هو من شرايط امكان كون الثاني حيضا وقد عرفت فيما سبق اختصاص هذا الشرط بالحيض دون النفاس وكونه حيضا محتبسا لا يقتضي اشتراطه بسبق الطهر نعم مقتضى كون النفاس حيضا محتبسا ان لا ترى المرئة بعد اطلاق هذا الدم وخروجه من الحبس وقذف الطبيعة اياه حيضا آخر الا بعد الفصل باقل الطهر الذي هو ايام اجتماع الدم في الرحم كما ان مقتضاه كون ما تقذفها من الدم بالطبع قبل انقضاء العشرة من الحيضة الاولى وليس مقتضاه ان لا ترى نفاسا آخر فان بقاء الولد الثاني سبب لحبس الدم لاجله كالاول فيخرج بخروجه ما كان محبوسا له فلا يتوقف ذلك على مضي زمان الطهر وكيف كان فلا دليل على اشتراط هذا الشرط بين النفاسين وما يقال من ان الغاء هذا الشرط بعد اجماعهم على مساواة الحائض والنفساء في الحكم يحتاج الى الدليل لا اشتراطه **مدفوع** بما عرفت من ان سبق اقل الطهر انما هو من شرايط تحقق موضوع الحيض لا من الاحكام حتى يعمه معقد اجماعهم على المساواة خصوصا مع تصريح المجمعين في المقام بعدم الاشتراط نعم الحكم بكون النقاء المتخلل بين حيضة واحدة حيضا من آثار حيضية الدم اللاحق وكونه من الحيضة الاولى ولذا نلتزم بمثله في المقام وهذا بخلاف ما نحن فيه وكيف كان فلا ينبغي الاعتناء بمثل هذه الاستشكالات خصوصا مع كون الحكم اجماعيا كما يظهر من غير واحد واوهن من هذا الاشكال ما عن المصنف في المعتبر من التردد في نفاسية الاول لانها حامل ولا حيض ولا نفاس مع حمل **وفيه** اولا ما عرفت من ان الاظهر امكان اجتماع الحيض مع الحمل وثانيا اختصاص ما دل على المنع بالحيض وكونه حيضا محتبسا لا يجدي في مدعاه بعد انصراف الدليل عنه **وهل** يلحق بالتوأمين الولد الواحد اذا وضعته قطعة قطعة بان انفصلت اعضاؤه فخرجت تدريجا فيه تردد والاقرب الالحاق اذا كان خروج كل قطعة بنظر العرف بمنزلة ولادة مستأنفة والا فالمجموع نفاس واحد ابتداؤه من اول ظهور الجزء الاول كما لو طالت مدة وضعها اللهم الا ان يقال في مثل الفرض ايضا ان استيفاء العدد انما هو من وضع الجزء الاخير وابتداؤه من اول ظهور الجزء الاول كما ربما يؤيده ظاهر تعبيراتهم في مثل المقام لكنك خبير بما فيه بعد قضاء العرف بل العقل بكون المجموع نفاسا واحدا ثم انه حكي عن شارح الروضة وغيره انهم ذكروا انه يترتب الثمرة على تعدد النفاسين ما لو ولدت الثاني لدون عشرة ولم تر بعد ولادة الاول الا يوما واحدا وانقطع في باقي الايام المتخللة بينهما فانه يحكم بكونها طهرا وان رأت بعد ولادة الثاني في العشرة وانقطع عليها بخلاف ما لو كان نفاسا واحدا كما يوهم ظاهر المتن وغيره فانه يلزم كون الدمين والنقاء المتخلل بينهما نفاسا كما ستعرفه وظاهرهم ان اللازم من تعدد النفاس كون الدم بعد الولادة الثاني محسوبا من النفاس الثاني فقط وان رأته فيما دون العشرة من الاول فلا يجدي كونه كذلك في نفاسية النقاء المتخلل بينه وبين الدم الاول وربما يورد عليهم بانه خلاف ما تقتضيه سببية الولادة التي هي المنشأ لحكمهم بالتعدد فان مقتضاها امتداد ايام كل واحد الى عشرة ويكون الدم في الايام المشتركة بين الولادتين معدودا من كل من النفاسين له حكم كل منهما فلو رأت الاول من ولادة الاول والخامس من ولادة الثاني وكان عاشرا من الاول والعاشر من الولادة الثانية كان كل من النقائين المتخللين نفاسا **وفيه** انه بعد ان انقطع الدم الاول ثم ولدت فرأت الدم عقيب الولادة الثانية يستند الدم الثاني عرفا الى الولادة الثانية وقضية سببية الولادة لكون العشرة نفاسا انما هي فيما لو رأت دما مستندا الى هذه الولادة في اثناء العشرة لا فيما لو انقطع دمها

ورأت دمًا آخر للولادة اخرى في اثناء العشرة فانه ليس الا كما لو رأت دم الحيض ثلثة ايام وانقطع اياما ثم ولدت ونفست قبل ان يتم لها عشرة ايام من يوم حيضها وقد عرفت فيما سبق انه لا دليل على احتساب الدم الثاني من الحيضة الاولى حتى يلزم منه كون النقاء المتخلل حيضًا فكما ان الولادة سبب لكون الدم الى عشرة ايام نفاسًا كذلك سبق الحيض سبب لحيضية ما رأته قبل مضي العشرة وقد عرفت انه لا يقتضي ذلك كون ما رأته بالولادة من الحيضة السابقة حتى يستلزم كون النقاء المتخلل حيضًا فكذا سببية الولادة لكون الدم المرئي في العشرة نفاسًا لا تقتضي كون ما رأته عقيب الولادة الثانية مع كونه مضافًا اليها عرفًا من النفاس الاول حتى يستلزم نفاسية النقاء المتخلل نعم لو استمر بها الدم الاول الى ان ولدت الثاني فلا يبعد استناد نفاسيته في الايام المشتركة اليهما فيتداخلان من حيث الاثر لكنه لا يترتب عليه اثر عملي والحاصل ان الحكم بكون النقاء نفاسًا او حيضًا يحتاج الى دليل تعبدي بتنزيل اوقات عدم الدم منزلة وجوده وما يدل على ذلك بالنسبة الى النقاء المتخلل بين حيضة واحدة او نفاس واحد لا يعم مثل الفرض فالاظهر ان النقاء الحاصل قبل الدم المرئي عند الولادة الثانية طهر كما ان الاظهر كون النقاء الحاصل بين حيض الحامل ونفاسها ايضًا كذلك ولو لم يكن بمقدار اقل الطهر كما تقدم تحقيقه مفصلًا والله العالم ولو لم تر دمًا ثم رأت في اليوم العاشر او قبله كان ذلك نفاسًا دون ما قبله من النقاء فانه ليس بنفاس كما عرفته في صدر المبحث واما كون ذلك نفاسًا فربما يستدل عليه بصدق النفاس عرفا لعدم اعتبار الاتصال بالولادة في صدق كون الدم دم الولادة لكنه ربما يتامل في الصدق العرفي خصوصًا مع عدم العلم بكونه هو الدم المعهود المحتبس الا ان الظاهر عدم الخلاف فيه كما يظهر من عبارة التهذيب المتقدمة بل في المدارك ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب لكنه مع ذلك ناقش فيه وقال وهو محل اشكال لعدم العلم باستناد هذا الدم الى الولادة وعدم ثبوت الاضافة اليها عرفا انتهى اقول بعد الاعتراف بذلك لا ينبغي الاستشكال فيه فان جزمهم بذلك لو لم يكن كاشفًا عن موافقة المعصوم فلا اقل من تاييده لما يستشعر من جملة من الاخبار كالخبرين الآتيين وغيرهما من ان موضوع الحكم هو الدم الطبيعي الذي تقذفه المرأة في ايام معينة بعد الولادة من غير فرق بين اتصال الدم بايام الولادة واستمراره وبين انفصاله عنها او انقطاع بعضه عن بعض بتخلل النقاء ولو بني على الاعتناء بمثل هذه الخدشات واغمض عن كلام الاصحاب واجماعهم بالمرة لاشكل الامر في كثير من الفروع المسلمة التي لا ينبغي الارتياب فيها بل لعل هذا هو العمدة في اثبات جميع الفروع الآتية وان كان ربما يستدل لها بسائر الادلة لكن العمدة فيها اطباق الاصحاب فانه يورث الجزم بالحكم والوثوق بدلالة الادلة بل لولا اطباقهم لاشكل الامر في اعتبار كون مبدأ العشرة من حين الولادة لا حين رؤية الدم نعم ربما يستدل له برواية مالك بن اعين في النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال اذا مضت منذ يوم وضعت ايام عدة حيضها واستظهرت بيوم فلا باس ان يغشاها زوجها وقول النبي صلى الله عليه وآله في الروايات المتقدمة لاسماء بنت عميس بعد سؤالها من الغسل منذ كم ولدت ولا يبعد دعوى انصرافهما الى ما اذا رأت الدم من يوم الولادة بحكم الغلبة الا انه يبعد كون الحكم من المسلمات لا يسمع مثل هذه الدعاوى وكيف كان فالاظهر كما هو مقتضى اطلاق المتن وغيره كون ما رأته في العاشر وقبله نفاسًا مطلقا من دون فرق بين ذات العادة وغيرها سواء انقطع على العاشر ام جاوزه كما في المدارك وغيره تبعًا للمحكي عن الذكرى من ان هذا الحكم متجه بناء على ما اختاره في المعتبر من التحيض بالعشرة مطلقا واما على ما اخترناه من رجوع ذات العادة الى عادتها عند مجاوزة العشرة فينبغي تقييده في ذات العادة بما اذا كانت عادتها عشرة او دونها وانقطع على العاشر واما لو كانت عادتها دون العشرة ورأت الدم في العاشر وجاوزه فلا يتجه الحكم بالنفاسية للامر بالرجوع الى العادة مع التجاوز والفرض عدم الدم فيها انتهى ضعيف في الغاية ضرورة ان امر المعتادة في الحيض والنفاس بالرجوع الى عدد ايامها وترك الصلوة في ذلك العدد انما هو فيما لو رأت الدم بعدد ايامها وجاوزها او تجاوز العشرة وامكن ان يكون ذلك العدد حيضًا او نفاسًا واما في غير مثل ذلك فلا يعقل امرها بالرجوع الى ايامها كما ان ذات العادة الوقتية لو لم تر دمًا في وقتها ورأت بعدها ما يمكن ان يكون حيضًا لا يعقل ان يكون تكليفها الرجوع الى عادتها بل تعمل في هذا الدم على ما يقتضيه القواعد ففيما نحن فيه يجب عليها الرجوع الى عدد ايامها لو استمر بها الدم وامكن ان يعمها تلك الادلة كما لو كانت عادتها خمسة ورأت الدم في ثالث الولادة مثلًا فاستمر بها الى ان تجاوز العاشر فيجب عليها ان تنفس خمسة ايام من اول ما رأت الدم لا من اول الولادة المفروض طهارتها فيه واما لو لم تر الدم الا في الثامن مثلًا فتجاوز العاشر فلا يعمها الادلة الآمرة بالرجوع الى عادتها لتعذره فتعمل فيه على ما يقتضيه القواعد ودعوى انه يجب عليها احتساب عددها من اول الولادة ولو لم تر فيه دمًا كما هو مقتضى مدعاهم مع ما فيها من المنع بعدم دليل يعتد به غير مجدية في مثل الفرض اعني فيما لو كان رؤيتها للدم بعد مضي ايامها متجاوزًا للعشرة اذ ليس حالها على هذا التقدير الا كذات العادة الوقتية التي تاخرت رؤيتها للدم عن وقتها وقد اشرنا ان حكمها ليس الا العمل بما يقتضيه القواعد في خصوص هذا الدم كما تقدم في محله وملخص الكلام ان المستفاد من مجموع الادلة ليس الا انه يجب على ذات العادة من النفساء اذا تجاوز دمها العاشر ان تتنفس بعدد ايامها من اول ما رأت الدم بشرط الامكان سواء اتصلت الرؤية بالولادة ام انفصلت عنها فاذا تعذر ذلك بمقتضى ما دل على ان مبدأ العشرة ايام التي يمكن ان يكون

الدم فيها نفاسًا من حين الولادة لا يمنع ان يعمها هذه الادلة الآمرة بترك الصلوة عدد ايامها اذ المفروض دلالة الدليل على ان بعض هذه الايام ليس بنفاس فالمتعين في مثل الفرض هو الرجوع الى ما يقتضيه القواعد من الحكم بكون ما رأته في العشرة نفاسًا وفيما بعدها استحاضة بمقتضى لقاعدة الامكان ولا فرق في جريان القاعدة بين الحيض والنفاس لكون النفاس ايضًا كالحيض هو الدم الطبيعي الذي تعتاده النساء طبعها بل قد عرفت تصريحهم بكونه بعينه دم الحيض فتجري القاعدة فيه كما يظهر وجهه مما سبق بل يظهر من بعضهم عدم الخلاف في ان ما امكن ان يكون نفاسًا فهو نفاس والله العالم ولو رأت دمًا عقيب الولادة ثم طهرت ثم رأت في العاشر او قبله كان الدمان وما بينهما نفاسًا مع عدم تجاوز الدم للعشرة بل ومعه اذا كانت غير ذات عادة بل واذا كانت كذلك مع كون عادتها عشرة واما اذا كانت عادتها اقل من عشرة ورأت في العاشر ثم جاوزها فالاول خاصة نفاس والنقاء طهر والدم الثاني استحاضة اذ لو حكمنا بكون ما رأته في العاشر نفاسًا للزم ان يكون نفاس ذات العادة عند تجاوز دمها العشرة ازيد من ايام حيضها وهو خلاف ما يستفاد من الاخبار المتقدمة ودعوى عدم شمول الاخبار المتقدمة لمثل الفرض كما في الفرض المتقدم مدفوعة بان عدم شمولها لها في الفرض انما هو على تقدير ان لا يكون ايام نفاسها نفاسًا واما على تقدير كونه بحكم ما رأت الدم فيها كما هو من لوازم نفاسية الدم الثاني فلا مانع من ان يعمها الاخبار الدالة على انها لا تقعد ازيد من عادتها كما انه لا مانع من ان يعم تلك الاخبار ذات العادة التي تخلل النقاء في الجملة بين ايام عادتها وان شئت قلت ان كون الدم الثاني نفاسًا ممتنع شرعًا لانه يلزم من وجوده عدمه حيث ان نفاسيته سبب لاندراج المرأة في موضوع الاخبار الدالة على انها لا تقعد ازيد من ايامها وان ما تراه بعد ايامها استحاضة فليتأمل هذا مع ان عمدة المستند في المقام ما يفهم من الاخبار ولو بضميمة بعضها الى بعض واعتضادها بفهم الاصحاب وفتاويهم انما هي مشاركة الحائض والنفساء في الاحكام التي منها تبعية النقاء المتخلل بين ابعاض الدم بطرفيه وعدم كونه طهرًا بل مضافًا الى اجماعهم على المشاركة كما عن جماعة دعوىه على وجه يدل صريح كلام بعضهم على ارادة عموم المشاركة بحيث يعم المقام كما يشهد بذلك انهم ارسلوا كون النفاس حيضًا محتبسًا ارسال المسلمات وقضية ذلك كله ليس الا كون النفاس كالحيض وقد عرفت في محله انه لو رأت الحائض في عادتها ما يمكن ان يكون حيضًا ورأت الدم فيما بعدها متجاوزًا للعشرة فالاول حيض والثاني استحاضة مطلقًا فكذا فيما نحن فيه قضية لقاعدة المشاركة وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف في كون النقاء المتخلل بين ابعاض دم النفاس بحكم النقاء المتخلل بين دم الحيض فما عن صاحب الحدائق من الاستشكال في نفاسية النقاء المتخلل على الظاهر مبني على ما تخيله في الحيض وقد عرفته مع ما فيه وقد ظهر لك مما تقدم من عدم الخلاف في مشاركة الحائض والنفساء في الاحكام انه يحرم على النفساء ما يحرم على الحائض وكذا يندب ويكره ويباح للنفساء ما يندب ويكره ويباح لها مما تقدم تفصيله في محله ولا يصح طلاقها كما لا يصح طلاق الحائض لكونه من الاحكام التي يعمها قاعدة المشاركة وربما يستدل للجميع بكون النفاس حيضًا محتبسًا فيعمه احكامه ولولا الاجماع على المشاركة لامكن المناقشة فيه بدعوى انصراف ادلتها الى غيره ولو بالنسبة الى بعضها لكنه لا يلتفت اليها بعد ما عرفت كما لا يعتنى بالخدشة في اصل الدليل بعد ما سمعت وفي المدارك في شرح عبارة المتن قال هذا اي مشاركتهما في الاحكام مذهب الاصحاب بل قال في المعتبر انه مذهب اهل العلم كافة ولعله حجة وذكر جمع من الاصحاب ان النفساء كالحائض في جميع الاحكام واستثني من ذلك امور الاول الاقل اجماعًا الثاني الاكثر فان في اكثر النفاس خلافًا مشهورًا بخلاف الحيض الثالث ان الحيض قد يدل على البلوغ بخلاف النفاس الرابع انقضاء العدة بالحيض دون النفاس غالبًا ولو حملت من زنا ورأت قرئين في زمان الحمل حسب النفاس قرءًا آخر وانقضت العدة به الخامس انه لا يشترط في النفاسين مضي اقل الطهر كما في التوأمين بخلاف الحيض السادس ان النفساء لا ترجع الى عادتها في النفاس ولا الى عادة نسائها بخلاف الحائض انتهى وانت خبير بان الاستثناء منقطع لان شيئًا منها لا ينافي عموم المشاركة في الحكم بل ولا كون النفاس حيضًا محتبسًا فتأمل جدًا وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في ان غسلها كغسل الحائض والجنب بل قد عرفت في مبحث الجنابة ان الاغسال واجبة كانت ام مسنونة باسرها متحدة الكيفية شرطًا وشطرًا نعم نفينا البعد عن ان يكون لغسل الميت خصوصيات مخصوصة به ولذا استشكلنا في استفادة اعتبار الترتيب في سائر الاغسال من الاخبار الواردة فيه

والله العالم بحقائق احكامه وصلى الله

على محمد وآله الطيبين الطاهرين

حرره الاقل الاحقر

العاصي ميرزا احمد زنجاني في شهر ذي الحجة ١٣٥١

الجزء الثاني
من المجلد الثاني من كتاب الطهارة
من تاليفات العالم العامل الربّاني الحاج
آقا محمّد رضا الهمداني قدّس سرّه

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الخامس في احكام الاموات وقد جرت سيرة الاصحاب على التعرض للاحكام المتعلقة بالمكلفين بالنسبة الى الاموات بل وجملة مما يناسب ذكره كآداب الاحتضار في هذا المبحث الذي وقع الكلام فيه اصالة للبحث عن غسلها استغناء بما فيهما من المناسبة من ان يبوّبوا لها بابا مستقلا فما صنعه المصنف قدس سره من جعل العنوان احكام الاموات اولى من جعله خصوص غسل الميت كما صنعه غيره لكن كان عليه قده اتمام غسل المس وكذا الصلوة عليها في طي ما ذكره الا انه اوكل بيان غسل المس الى ما سيذكره في احكام الميتة والصلوة عليها الى كتاب الصلوة لشدة المناسبة فعلينا ح ان نقتفي اثره وهي اي الاحكام التي تعلق الغرض بالبحث عنها في هذا الفصل خمسة وينبغي قبل التكلم فيها ان نذكر شطرا من الآداب المتعلقة بالمريض كما صنعه جملة من الاعلام مع الاشارة الى بعض ما ورد فيها من الاخبار على سبيل الاختصار **فمنها** انه يستحب للمريض احتساب المرض والصبر عليه بل ينبغي ان يشكر الله على ما انعم به عليه لمرضه من الثواب وتكفير الذنوب ففي جملة من الاخبار ان الله تعالى يأمر الملك الموكل بالمؤمن اذا مرض ان يكتب له ما كان يكتب في صحته وقد روي ان حمى ليلة تعدل عبادة سنة وحمى ليلتين تعدل عبادة سنتين وحمى ثلث ليال تعدل عبادة سبعين سنة **وروي** عن ابي عبد الله عليه السلام عن آبائه ع في وصية النبي ص لعلي ع قال يا علي انين المؤمن تسبيح وصياحه تهليل ونومه على الفراش عبادة وتقلبه من جنب الى جنب جهاد في سبيل الله فان عوفي مشى في الناس وما عليه من ذنب **وفي** بعض الروايات ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال عجبت للمؤمن وجزعه من السقم ولو يعلم ما له في السقم من الثواب لاحب ان لا يزال سقيما حتى يلقى ربه عز وجل **ويستحب** له كتم المرض وترك الشكوى منه ففي بشير الدهان عن ابي عبد الله قال قال الله عز وجل ايما عبد ابتليته ببلية فكتم ذلك عواده ثلثا ابدلته لحما خيرا من لحمه ودما خيرا من دمه وبشرا خيرا من بشره فان ابقيته ابقيته ولا ذنب له وان مات مات الى رحمتي **وعن** ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع ما هو بمضمونه **وعن** العرزمي عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اشتكى ليلة فقبلها بقبولها وادى الى الله شكرها كانت كعبادة ستين سنة قال ابي فقلت له ما قبولها قال يصبر عليها ولا يخبر بما كان فيها فاذا اصبح حمد الله على ما كان **وقد** ورد الحث على ترك الشكوى الى غير الله تعالى في كثير من الاخبار ففي حديث المناهي قال قال رسول الله ص من مرض يوما وليلة فلم يشك الى عواده بعثه الله يوم القيمة مع خليله ابرهيم خليل الرحمن حتى يجوز الصراط كالبرق اللامع **وليعلم** انه ليس مطلق اظهار المرض في الاخبار وعما هو الواقع شكاية وان كان الافضل كتمانه راسا كما يدل عليه الاخبار المتقدمة وغيرها الا ان الشكاية عن المرض امر آخر وراء ذلك كما يدل عليه **رواية** جميل بن صالح عن ابي عبد الله ع قال سئل عن حد الشكاية للمريض فقال ان الرجل يقول حممت اليوم وسهرت البارحة وقد صدق وليس هذا شكاية وانما الشكوى ان يقول لقد ابتليت بما لم يبتل به احد ويقول لقد اصابني ما لم يصب احدا وليس الشكوى ان يقول سهرت البارحة وحممت اليوم ونحو هذا **ولا** بأس باظهار المرض عند اخوانه المؤمنين بل يستحب اعلامهم بذلك رجاء ان يدعوا له او يعودوه فيوجروا فعن عبد الله بن سنان قال سمعنا ابا عبد الله ع يقول ينبغي للمريض منكم ان يؤذن اخوانه بمرضه فيعودونه فيوجر فيهم ويوجرون فيه قال فقيل له نعم هم يوجرون فيه لممشاهم اليه فكيف يوجر هو فيهم قال فقال باكتسابه لهم الحسنات فيوجر فيهم فيكتب له بذلك عشر حسنات ويرفع له عشر درجات ويمحى بها عنه عشر سيئات **وفي** رواية حسن بن راشد قال قال ابو عبد الله ع يا حسن اذا نزلت بك نازلة فلا تشكها الى احد من اهل الخلاف ولكن اذكرها لبعض اخوانك فانك لن تعدم خصلة من خصال اربع اما كفاية واما معونة بجاه او دعوة تستجاب او مشورة برأي ولا منافاة بين استحباب الكتمان مطلقا واستحباب اعلام الاخوان رجاء لعيادتهم او دعائهم او نحوهما كما انه لا منافاة بين استحباب الصوم ورجحان تركه اذا تحقق به اجابة المؤمن كما تقدم تحقيقه غير مرة **ويستحب** للمريض ان يأذن لاخوانه المؤمنين في الدخول عليه ففي رواية الوشاء عن الرضا ع قال اذا مرض احدكم فليأذن للناس يدخلون عليه فانه ليس من احد الا وله دعوة مستجابة ثم قال اتدري من الناس قلت امة محمد ص قال الناس هم شيعتنا **ويستحب** عيادة المريض المسلم الا

في وجع العين كما يدل عليه الاخبار البالغة من الكثرة نهايتها ففي رواية فضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال من عاد مريضا شيعه سبعون الف ملك يستغفرون له حتى يرجع الى منزله **واما** وجع العين فعن ابي عبد الله ع في مرسلة علي بن اسباط لا عيادة فيه لكن في خبر السكوني عنه ع ان امير المؤمنين عليه السلام اشتكى عينه فعاده النبي ص **وقد** روي انه اذا طالت العلة ترك المريض وعياله فلا يستحسن العيادة في هذه الصورة **ويستحب** لمن عاد المريض تخفيف الجلوس الا ان يحب المريض اطالته ففي رواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله ع قال ان امير المؤمنين ع قال ان من اعظم العواد اجرا عند الله لمن اذا عاد اخاه خفف الجلوس الا ان يكون المريض يحب ذلك ويريده ويسئله ذلك وقال من تمام العيادة ان يضع العائد احدى يديه على الاخرى او على جبهته **ويستحب** الصدقة للمريض والصدقة عنه فقد روي ان الصدقة تدفع البلاء المبرم فداووا مرضاكم بالصدقة **وروي** ايضا ان الصدقة تدفع ميتة السوء عن صاحبها **ويستحب** الوصية كما يدل عليه خبر محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع الوصية حق وقد اوصى رسول الله ص فينبغي للمؤمن ان يوصي **ورواية** ابي الصباح عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الوصية فقال هي حق على كل مسلم وقيل كما في القواعد وغيره بوجوبها على كل من عليه حق لله تعالى او للناس معللا في كشف اللثام بوجوب استبراء الذمة كيف امكن **وفيه** ان الذمة انما اشتغلت بنفس الحق لمن له الحق فالواجب ليس الا الخروج من عهدة الحق بتفريغ الذمة عند المداقة وتنجز التكليف بالاداء نعم لو علم من عليه الحق بانه يموت قبل الخروج من عهدته وانه ان ترك الوصية يضيع الحق ولا يخرج وارثه من عهدته لاتجه القول بوجوبها ح وكيف كان فعن بعض القول بوجوبها مطلقا على كل مسلم لعموم قوله ع الوصية حق على كل مسلم **وفيه** انه لا يفهم من ذلك ازيد من الاستحباب بل ظاهر اخبارها ليس الا الاستحباب خصوصا رواية محمد بن مسلم المتقدمة **وينبغي** له ان يوصي بشيء من ماله في ابواب الخير **ففي رواية** ابي حمزة عن بعض الائمة ع قال ان الله تبارك وتعالى يقول ابن ادم تطولت عليك بثلثة سترت عليك ما لو يعلم به اهلك ما واروك واوسعت عليك فاستقرضت منك فلم تقدم خيرا وجعلت لك نظرة عند موتك في ثلثك فلم تقدم خيرا **وفي** رواية السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قال علي ع من اوصى فلم يحف ولم يضار كان كمن تصدق به في حيوته **وينبغي** للمريض ان يكون عند موته حسن الظن بربه فانه تعالى ارحم الراحمين وهو تعالى عند ظن عبده به **وفي** العيون عن الصادق ع انه سئل عن بعض اهل مجلسه فقيل عليل فقصده فجلس عند رأسه فوجده دنفا فقال احسن ظنك بالله **وعن** امالي ابي علي بن الشيخ مسندا عن انس قال قال رسول الله ص لا يموتن احدكم حتى يحسن ظنه بالله عز وجل فان حسن الظن بالله ثمن الجنة اعاننا الله على الاستعداد للموت قبل حلول الفوت فانه من اعظم الآداب في هذا الباب والله هو الموفق والمعين **الاول** من الاحكام الخمسة في الاحتضار اعاننا الله عليه وجميع المؤمنين بمحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين **ويجب** فيه توجيه المحتضر في آخر من حيوته اي عند نفاق الروح وحدوث الموت الى القبلة بان يكون الميت حين حدوث موته متوجها الى القبلة كما هو المشهور بين الاصحاب على ما في المدارك وعن الذكرى والروض ايضا دعوى الشهرة عليه وعن غير واحد نسبته الى الاشهر وكيفيته بان يلقى على ظهره ويجعل وجهه وباطن رجليه الى القبلة بحيث لو جلس لجلس مستقبلا بلا خلاف فيه ظاهرا كما يدل عليه الاخبار الآتية الواردة في كيفية الاستقبال مضافا الى استقرار السيرة عليه وهو على ما هو المشهور من القول بوجوبه كسائر احكام الميت من الواجبات التي ستعرفها انه فرض كفاية كما سيأتي تحقيقه فيما سيأتي وقيل كما عن المصنف في المعتبر وعن كثير من القدماء والمتأخرين هو مستحب **واستدل** للاول بما رواه الصدوق في الفقيه مرسلا وفي العلل مسندا عن ابي عبد الله ع عن امير المؤمنين ع قال دخل رسول الله ص على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه لغير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عز وجل عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض **ونوقش** فيهما بضعف السند وقصور الدلالة **وفيه** اما ضعف السند فليس من دأبنا الاعتناء به في مثل هذه الرواية المشهورة المقبولة المعتضدة بجملة من المعاضدات واما قصور الدلالة فقد ذكر في محكي المعتبر في وجه رجحان الاول بانه قضية في واقعة معينة فلا تدل على العموم **وفيه** ما لا يخفى والا لانسد باب الاستدلال في معظم الاحكام بالاخبار والثاني بان التعليل في الرواية كالقرينة الدالة على الفضيلة **وقد** قرره شيخنا المرتضى ره على هذه المناقشة وادعى ظهور الرواية بقرينة التعليل في الاستحباب ثم قال تعريضا على من انكره بل نفى اشعارها بذلك ومنع اشعارها بالاستحباب خلافا للانصاف ممن له ذوق سليم انتهى وفيه نظر فان هذا النحو من التعليلات المشتملة على ذكر فائدة العمل انما تصلح قرينة للاستحباب فيما اذا كانت الفائدة المذكورة عائدة الى نفس المكلف واما اذا كانت عائدة الى غيره كما فيما نحن فيه فيشكل ذلك وسره ان تعليل الطلب بفائدة عائدة الى المكلف يوهن ظهوره في كونه مولويا بل يجعله ظاهرا في كونه ارشاديا محضا ولذا ربما يتأمل في دلالته على الاستحباب ايضا اذا كانت الفائدة المعلل بها دنيوية محضة كما لو قال ادخل الحمام غبا فانه يكثر اللحم واما في مثل المقام فانما يفهم الاستحباب من معلومية كون المرشد اليه راجحا ومحبوبا عند الله لو لم يكن بنفسه كما بجملة خيرية نظير ما لو قال اذن واقم قبل صلوتك فان من اذن واقام

صلى خلفه صفان من الملائكة فانه لا يفهم منه الا ما يفهم من قوله من صلى باذان واقامة صلى خلفه صفان من الملائكة فكما يفهم
الاستحباب من الثانى مع عدم اشتماله على الطلب كذلك يفهم من الاول فيكون الامر بالفعل نظير امر الطبيب للارشاد الى ما هو اصلح
بحال المكلف واما اذا كانت الفائدة عائدة الى غيره فلا يوهن ظهوره فى كونه مولويا بل يؤكده كما لا يخفى وجهه وح يشكل ترخيص
العقل جواز المخالفة ما لم يستظهر من الدليل رضا المولى بترك المأمور به ودعوى استفادته من هذا الخطاب ممنوعة جدا نعم
لا نتحاشى عن استشمام رائحة الاستحباب بل استشعاره من هذا النحو من الاخبار المعللة بنزول الملائكة او الرحمة او وفور الاجر ونحوها
لكن لا يكفى ذلك فى ترخيص العقل ترك امتثال الامر الصادر من المولى لا على جهة الارشاد خصوصا فى مثل المقام الذى يكون بيان
الفائدة لطفا فى امتثال المأمور به فان احدا لا يقدم على تفويت هذه الفائدة العظمى على الميت بهذا العمل اليسير فى هذا المضيق خصوصا من ينتسب
اهله واقاربه فالانصاف ان القول بالوجوب بالنظر الى ظاهر هذه الروايات مع انه احوط لا يخلو عن قوة واستدل له ايضا بمصححة سليمان بن
خالد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا بباطن قدميه و
وجهه الى القبلة وفيه ان ظاهر الامر بالتسجية تجاه القبلة بعد الموت فتكون مستحبة اذ لا قائل بوجوبها كما يؤيده عطف قوله ع وكذلك
اذا غسل الى آخره ودعوى ان المراد من قوله اذا مات اذا اشرف على الموت غير مسموعة اذ ليس ارتكاب هذا التجوز اولى من حمل الامر على
الاستحباب خصوصا مع ان المأمور به هو التسجية تجاه القبلة ولا قائل بوجوبه على الظاهر وتوهم عدم منافاة استحباب التسجية وجوب
الاستقبال مدفوع بانه بعد ان علم ان الامر بالتسجية للاستحباب لم يبق لقوله ع تجاه القبلة ظهور فى الوجوب مع كونه من متعلقات
ذلك المأمور به المحمول على الاستحباب واستدل له ايضا بموثقة معاوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الميت فقال استقبل بباطن
قدميه القبلة وفيه ان الاستدلال بها بعد الاغماض عن مثل المناقشة المتقدمة فى الرواية السابقة انما يتم لو كان السؤال عن حكم الميت
وهو غير معلوم لجواز ان يكون السؤال عن كيفية الاستقبال وعلى هذا التقدير لا ينعقد للجواب ظهور فى الوجوب كما لا يخفى وجهه وبهذا
ظهر لك امكان الخدشة فى الروايات الواردة فى كيفية الاستقبال مثل رواية ابرهيم الشعرى وغير واحد عن الصادق ع قال فى توجيه الميت
يستقبل بوجهه القبلة ويجعل قدميه مما يلى القبلة ورواية ذريح عن ابى عبد الله ع فى حديث قال واذا وجهت الميت للقبلة فاستقبل بوجهه
القبلة لا تجعله معترضا كما يجعل الناس فانى رايت اصحابنا يفعلون ذلك وقد كان ابو بصير يأمر بالاعتراض اخبرنى بذلك على بن ابى حمزة الحديث
فان ورودها فى مقام بيان كيفية الاستقبال يمنع ظهورها فى ارادة الوجوب التعبدى كسائر الاوامر المتعلقة بالاجزاء وشرائط العبادات
نعم لا يتطرق فى هذه الروايات الخدشة المتقدمة فى رواية سليمان بن خالد من ظهورها فى ارادة ما بعد الموت فان المتبادر من هذه الروايات
ارادة الاستقبال المعهود المتعارف حين الاحتضار والله العالم ثم ان مفاد المرسلة المتقدمة انما هو وجوب استقبال المحتضر الى ان يقبض
فاذا قبض سقط وجوبه فلا يجب استمراره مستقبلا ولا استقباله ابتداء ان لم يكن للاصل لكن الاحتياط بذلك ما لم ينقل من محله مما لا ينبغي
تركه بل لا يخلو القول بوجوبه بعد كون ابقائه مستقبلا هو المعهود لدى المتشرعة المنصرف اليه الاخبار الواردة فى كيفية الاستقبال عن وجه من منعه
كما يؤيده موثقة عمار فى وجه وان كان الاوجه خلافه لكن لا ينبغى الارتياب فى رجحانه كما يدل عليه رواية سليمان بن خالد المتقدمة فان المأمور
به فيها وان كان هو التسجية تجاه القبلة لكنه من قبيل تعدد المطلوب لعدم تقييد رجحان كل من التسجية والاستقبال بالآخر ويؤيده
ما رواه فى الجواهر عن المفيد فى ارشاده فى وفاة النبى ص انه قال لعلى ع عند استحضاره فاذا فاضت نفسى فتناولها بيدك فامسح بها وجهك
ثم وجهنى الى القبلة وتول امرى الى ان قال ثم قبض صلوات الله عليه ويد امير المؤمنين ع اليمنى تحت حنكه ففاضت نفسه فيها فرفعها الى وجهه
ثم مسح بها ثم وجهه وغمضه ومد عليه ازاره الحديث لكن هذه الرواية مقتضاها عدم وجوب الاستقبال عند حدوث الموت بل عدم استحبابه
فتعارض المرسلة المتقدمة لكنها لا تصلح للحجية فضلا عن المكافئة عند المعارضة وان كان لا باس بايرادها للتأييد ولاثبات الحكم
المسنح كما هو ظاهر ولعل المراد من امره صلوات الله عليه وآله وسلم بتوجيهه الى القبلة ان يراقبه ويحسن مواجهتها بحيث لو انحرف بعض
اعضائه حال الموت عن القبلة بحيث لا ينافى الاستقبال الواجب لصرفه اليها بعده والله العالم ثم انه لا فرق على الظاهر فى وجوب
الاستقبال بين الصغير والكبير والذكور والاناث لقاعدة الاشتراك المعتضدة باطلاق فتاوى الاصحاب نعم لا يبعد القول بعدم وجوبه
بالنسبة الى المخالف كما يقتضيه العلة المنصوصة فى المرسلة والله العالم ولو تمكن المحتضر بنفسه من التوجه هل يجب عليه ذلك وجهان من كونه
احد المكلفين الذين يجب عليهم ايجاد هذا الواجب الكفائى فى الخارج بل كونه اولى من غيره ومن انصراف الادلة عنه والله العالم و
يستحب للولى وغيره ممن حضره عند الموت تلقينه اى تفهيمه الشهادتين والاقرار بالنبى ص والائمة ع الاثنى عشر والاولى بل الافضل تسميتهم
باسمائهم واحدا بعد واحد وان كان الاظهر ان فى تلقينه امامتهم ولو بنحو الاجمال غنى وكفاية بل بتلقين الامامة يستغنى عن الاولين

موضع الغسل لا القبر صح

وان لم تنافه وظيفة الاستحباب حيث ان الشهادة بامامتهم وكونهم خلفاء الرسول شهادة اجمالية بان محمدا رسول الله كما ان هذه
ايضا شهادة اجمالية بانه لا اله الا الله فان التوحيد من اظهر ابنائه واعظمها فيحصل بالاعتراف بامامة الائمة ما هو الغرض الاصلى
المقصود بالتلقين من عدم خروجه من الدنيا بلا ايمان ومما اشرنا اليه يتوجه قول الباقر ع والصادق ع فى خبر ابى مسلم والبخترى انكم
تلقنون امواتكم عند الموت لا اله الا الله ونحن نلقن موتانا محمد رسول الله ص وقد قيل فى توجيهه ما لا يخفى ما فيه والاوجه ما اشرنا اليه
من ان الشهادة بان محمدا رسول الله ص شهادة اجمالية بانه لا اله الا الله فيجوز الاجتزاء بها عنها وهذا بخلاف ما يلقنه الناس
فانه لا يجديهم ما لم يضم اليه الشهادة بالرسالة وكيف كان فيدل على استحباب تلقين الشهادتين جملة من الاخبار منها رواية الحلبى
عن ابى عبد الله ع قال اذا حضرت الميت قبل ان يموت فلقنه شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله و
رواية ابى خديجة عن ابى عبد الله ع قال ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه من يامره بالكفر ويشككه فى دينه حتى
يخرج نفسه فمن كان مؤمنا لم يقدر عليه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله حتى يموتوا
وفيه دلالة على استحباب التكرار الى ان يموت ورواية اسحق بن عمار عن جعفر بن محمد عن ابائه ان رسول الله ص قال لقنوا موتاكم
لا اله الا الله فان من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة ورواية جابر عن ابى جعفر ع قال قال رسول الله ص لقنوا موتاكم لا اله
الا الله فانها تهدم الذنوب الحديث ويدل على استحباب تلقينه الولاية ايضا جملة من الاخبار منها ما رواه زرارة عن ابى جعفر ع
فى حديث قال لو ادركت عكرمة عند موته لنفعته فقيل لابى عبد الله ع بما ذا كان ينفعه قال يلقنه ما انتم عليه ورواية ابى بصير عن
ابى جعفر ع قال كنا عنده فقيل له هذا عكرمة فى الموت وكان يرى رأى الخوارج فقال لنا ابو جعفر ع انظرونى حتى ارجع اليكم فقلنا نعم
فما لبث ان رجع فقال اما انى لو ادركت عكرمة قبل ان تقع النفس موقعها لعلمته كلمات ينتفع بها ولكنى ادركته وقد وقعت موقعها
فقلت جعلت فداك وما ذاك الكلام قال هو والله ما انتم عليه فلقنوا موتاكم عند الموت شهادة ان لا اله الا الله والولاية ورواية
ابى بكر الحضرمى قال قال ابو عبد الله ع والله لو ان عابد وثن وصف ما تصفون عند خروج نفسه ما طعمت النار من جسده شيئا وعن الكافى
بعد ذكر رواية ابى خديجة قال وفى رواية اخرى فلقنه كلمات الفرج والشهادتين وتسمى له الاقرار بالائمة واحدا بعد واحد حتى ينقطع
عنه الكلام ويستحب ايضا تلقينه كلمات الفرج ويدل عليه مضافا الى المرسلة المتقدمة اخبار مستفيضة منها صحيحة زرارة عن ابى جعفر ع
قال اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلى العظيم سبحان الله رب السموات السبع
ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين ورواية الحلبى عن ابى عبد الله ع ان رسول الله
دخل على رجل من بنى هاشم وهو يقضى فقال له رسول الله ص قل لا اله الا الله العلى العظيم لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله
رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين فقالها فقال رسول الله الحمد لله الذى
استنقذه من النار وفى كشف اللثام بعد نقل الرواية قال وزيد فى الفقيه وما تحتهن قبل رب العرش العظيم وسلام على المرسلين بعد
وفى الحدائق رواها عن الفقيه مرسلا الى الصادق ع بزيادة وسلام على المرسلين ثم قال قال وهذه هى الكلمات الفرج ورواية عبد
الله بن ميمون القداح عن ابى عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع اذا حضر احدا من اهل بيته الموت قال له قل لا اله الا الله الحليم الكريم
لا اله الا الله العلى العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما بينهما ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين
فاذا قالها المريض قال اذهب فليس عليك باس ومرسلة الصدوق قال قال الصادق ع ما يخرج مؤمن من الدنيا الا برضا منه وذلك
ان الله يكشف له الغطاء حتى ينظر الى مكانه من الجنة وما اعد الله له فيها وتنصب له الدنيا كاحسن ما كانت ثم يخير فيختار ما عند الله
ويقول ما اصنع بالدنيا وبلائها فلقنوا موتاكم كلمات الفرج ثم ان ما فى الروايات من اختلاف الترتيب واشتمال بعضها على بعض
الزيادات واختلاف بعض الفاظها على ما فى بعض النسخ غير ضائر فان الاظهر جواز العمل بجميع الروايات لعدم التنافى بينها فان من
الجائز ان يكون نفس الكلمات بنفسها كلمات الفرج بحيث لا يضرها تقديم بعض الفقرات على بعض كما ان من الجائز ان لا يكون ما فى بعضها
من الزيادات او اختلاف الالفاظ من المقومات والله العالم ويستحب ايضا تلقينه الدعاء بالمأثور ففى رواية ابى سلمة عن ابى عبد الله ع
قال حضر رجلا الموت فقيل يا رسول الله ص ان فلانا قد حضره الموت فنهض رسول الله ص ومعه ناس من اصحابه حتى اتاه وهو مغمى عليه فقال
فقال ص يا ملك الموت كف عن الرجل حتى اسئله فافاق الرجل فقال له النبى ص ما رايت قال له رايت بياضا كثيرا وسوادا كثيرا قال فايهما كان
اقرب اليك فقال السواد فقال النبى ص قل اللهم اغفر لى الكثير من معاصيك واقبل منى اليسير من طاعتك فقال ثم اغمى عليه فقال ص يا ملك
الموت خفف عنه حتى اسئله فافاق الرجل فقال رايت بياضا كثيرا وسوادا كثيرا قال فايهما اقرب اليك فقال البياض فقال رسول الله ص

غفر الله لصاحبكم قال فقال ابو عبد الله اذا حضرتم ميتا فقولوا له هذا الكلام ليقوله وفي المرسل عن الصادق ع انه قال اعتقل لسان
رجل من اهل المدينة فدخل عليه رسول الله ص فقال له قل لا اله الا الله فلم يقدر عليه فاعاد عليه رسول الله ص فلم يقدر عليه وعند راس الرجل
امرأة فقال لها هل لهذا الرجل ام قالت نعم انا امه فقال لها افراضية انت عنه ام لا فقالت بل ساخطة فقال لها رسول الله ص فاني احب ان ترضين
ترضي عنه فقالت قد رضيت عنه لرضاك يا رسول الله ص فقال له قل لا اله الا الله فقال لا اله الا الله فقال قل يا من يقبل اليسير ويعفو
عن الكثير اقبل مني اليسير واعف عني الكثير انك انت العفو الغفور فقالها فقال له ماذا ترى فقال ارى اسودين قد دخلا علي فقال اعدها
فاعادها فقال ما ترى فقال قد تباعدا عني ودخل ابيضان وخرج الاسودان فما اراهما ودنا الابيضان مني الان ياخذان بنفسي فمات
من ساعته وعن حريز بن عبد الله عن ابي جعفر ع قال اذا دخلت على مريض وهو في النزع الشديد فقل له ادع بهذا الدعاء يخفف الله عنك
اعوذ بالله العظيم رب العرش الكريم من كل عرق نعار ومن شر حر النار سبع مرات ثم لقنه كلمات الفرج ثم حول وجهه الى مصلاه الذي كان
يصلي فيه فانه يخفف عنه ويسهل امره باذن الله واولى من تحويل وجهه كما في هذه الرواية نقله الى مصلاه الذي كان يصلي فيه غالبا كما
يدل عليه رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اذا عسر على الميت نزعه وموته قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه ورواية ذريح
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قال علي بن الحسين ع ان ابا سعيد الخدري كان من اصحاب رسول الله ص وكان مستقيما فنزع ثلثة ايام فغسله
اهله ثم حمل الى مصلاه فمات فيه ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع قال قال ان ابا سعيد الخدري قد رزقه الله هذا الرأي وانه اشتد
نزعه فقال احملوني الى مصلاي فحملوه فلم يلبث ان هلك ورواية حريز قال كنا عند ابي عبد الله ع فقال له رجل ان اخي منذ ثلثة ايام في النزع
وقد اشتد عليه الامر فادع له فقال اللهم سهل عليه سكرات الموت ثم امره وقال حولوا فراشه الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فانه يخفف
عليه ان كان في اجله تأخير وان كانت منيته قد حضرت فانه يسهل عليه ان شاء الله وعن كاشف اللثام وغيره تعميم مصلاه بحيث يعم ما يصلي
عليه ويمكن الاستدلال عليه بمضمرة زرارة اذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه بناء على كون الترديد من الامام
كما يقتضيه الاصل ثم ان مفاد الاخبار المتقدمة باسرها انما هو استحباب نقله الى مصلاه اذا اشتد عليه النزع لا مطلقا كما عن جملة من
الاصحاب لتصريح بذلك في متن المتن وغيره من الاطلاق لا يخلو عن نظر بل الاولى في غير الصورة المفروضة المنصوصة ابقاؤه على حاله وعدم
التعرض له بمسه قبل خروج روحه فضلا عن نقله من مكانه كما يدل عليه ما رواه زرارة قال لما ثقل ابن لجعفر ع وابو جعفر ع جالس في ناحية
فكان اذا دنى منه انسان قال لا تمسه فانه انما يزداد ضعفا واضعف ما يكون في هذه الحال ومن مسه على هذه الحال اعان عليه فلما قضى
الغلام امر به فغمض عيناه وشد لحياه الحديث ويستحب ان يكون عنده بعد موته مصباح في الليل وان مات في اليوم ولم يحتج الى الليل لكن ظاهر
المتن وغيره ممن عبر كعبارته استحبابه لمن مات ليلا لا مطلقا الا انه يحتمل ان يكون القيد في كلامهم جاريا مجرى الغالب او يكون مرادهم
بيان استحبابه حين حدوث موته ان كان في الليل من دون تعرض لحكم بقائه كما يؤيد ذلك ذكره في احكام المحتضر ويشعر بعموم الحكم لديهم
تنصيص بعضهم على بقاء المصباح عنده الى الصباح فانه يشعر بكون المقصود عدم بقاء الميت في بيت مظلم وكيف كان فاستحباب وضع السراج
عنده في الجملة هو المشهور نقلا وتحصيلا كما في الجواهر بل عن جامع المقاصد نسبته الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه وكفى بذلك
دليلا لاثبات الاستحباب مسامحة مضافا الى كونه في العرف والعادة تعظيما واحتراما للميت وهو مما لا شبهة في رجحانه شرعا وربما يستدل
له برواية سهل بن زياد عن عثمان بن عيسى عن عدة من اصحابنا قال لما قبض ابو جعفر ع امر ابو عبد الله ع بالسراج في البيت الذي كان
يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ع ثم امر ابو الحسن ع بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله ع حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري بما كان فانه
يفهم منه استحباب وضع السراج عنده في الليل الذي قبض فيه بالفحوى او التضمن وفيه بعد الغض عن عدم اقتضائه ثبوت الحكم فيما
لو مات في غير البيت الذي كان يسكنه انه انما يتجه الاستدلال بالرواية لو استفدنا منها استحباب وضع السراج في بيت كل احد بعد
موته كما وضعه ابو جعفر وكذا ابو الحسن لابيه عليهم السلام لكنه في حيز المنع لجواز اختصاص الاستحباب بوضع السراج في بيت مثل
ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام لا مطلقا لا لدعوى كون الحكم من الخواص حتى ينفيه اصالة الاشتراك بل لان وجه العمل بحسب الظاهر
هو تعظيم من عظمه الله واحب ان يبقى اسمه ولا يمحى رسمه فيختص رجحانه شرعا بمن كان حقيقا لهذا النحو من التعظيم لا بالنسبة الى ساير
الناس ممن لا يستحق هذا النحو من التعظيم لا عرفا ولا شرعا بل ربما يعد في نظر اهل العرف وضع السراج في بيت اغلب الاشخاص
الذين لا يعدون لديهم من العظماء الذين يستحسن لهم هذا النحو من الاحترام سفها وسرفا محضا وكيف كان فلا يمكن استفادة استحباب
وضع السراج في بيت الميت مطلقا فضلا عما نحن فيه من مثل هذا الفعل فان كان ولا بد من التاسي بالائمة ع فليتاس بهم في فعلهم
بالنسبة الى ساير من مات في بيتهم مع انه لم يعهد عنهم وضع السراج في بيت سائر موتاهم فيفهم من ذلك اختصاص رجحانه في حق من

كان بقاء رسمه محبوبا عند الله تعالى ولا يبعد ان يكون نوابهم الكرام اعني علماء الاعلام رضوان الله عليهم منهم والله العالم ويستحب
ايضا ان يكون عنده حال الاحتضار وكذا بعد الموت من يقرء القران للتبرك واستدفاع الكرب والعذاب قال في محكي الذكرى ويستحب
قرائة القران بعد خروج روحه كما يستحب قبله استدفاعا عنه انتهى لكن لم يصل الينا من الاخبار ما يدل على استحباب قرائة مطلق القران
في شيء من الموردين بعنوانهما المخصوص بهما نعم ورد الامر بقرائة القران في الجملة حال النزع ففي كشف اللثام بعد الحكم باستحباب قرائة
القران عنده قبل الموت وبعده قال روي انه يقرء عند النازع اية الكرسي وايتان بعدها ثم اية السخرة ان ربكم الله الذي خلق السموات
الى اخرها ثم ثلث ايات من اخر البقرة لله ما في السموات وما في الارض الى اخرها ثم تقرء سورة الاحزاب وعنه ع من قرء سورة
يس وهو في سكرات الموت او قرئت عنده جاء رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاه اياها وهو على فراشه فيشرب فيموت
ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء وعنه ع ايما مسلم قرء عنده اذا نزل به ملك الموت سورة يس نزل بكل حرف
منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا يصلون عليه ويستغفرون له ويشهدون غسله ويتبعون جنازته ويصلون عليه ويشهدون
دفنه وعن سليمان بن جعفري قال رأيت ابا الحسن ع يقول لابنه القسم قم يا بني فاقرء عند راس اخيك والصافات صفا حتى تتمها فقرء فلما
بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به الموت يقرء
عنده يس والقران الحكيم فصرت تأمرنا بالصافات صفا فقال يا بني لم تقرء عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته والامر بالاتمام
يتضمن القرائة بعد الموت وعن النبي ص من دخل المقابر فقرء يس خفف عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات انتهى **اقول**
لا يبعد استفادة استحباب مطلق القرائة في كلتا الحالتين من مثل هذه الاخبار مع انه يكفي في ذلك فتوى مثل الشهيد وغيره من كبراء
الاصحاب خصوصا مع معلومية استحبابها مطلقا ورجحان التوسل بها في الشدائد وشدة مناسبتها في الحالتين ومعهودية القرائة
عند الجنائز لدى المتشرعة وغيرها من المؤيدات والمناسبات المقتضية للاستحباب فلا ينبغي الاستشكال فيه بعد البناء على المسامحة
والله العالم واذا مات غمضت عيناه واطبق فوه والاولى بل الاحوط كونه بشد لحييه ففي رواية ابي كهمش قال حضرت موت اسماعيل وابو
عبد الله ع جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطى عليه الملحفة ويدل عليها ايضا رواية زرارة المتقدمة ويحتمل كون كل من اطباق
فيه وشد لحييه مستحبا مستقلا كما هو ظاهر المحكي عن بعض حيث جمعوا بين الامرين لكن يستغنى بشد لحييه عن اطباق فيه غالبا لحصوله به ومد
يداه في الجواهر بلا خلاف اجده في استحبابه بل نسبه جماعة الى الاصحاب مشعرين بدعوى الاجماع عليه انتهى ويؤيده كما يؤيد غيره من الاداب المذكورة
في المقام معروفيته لدى المتشرعة واستقرار سيرتهم عليه وغطي بثوب كما في رواية ابي كهمش المتقدمة وقد روي ان النبي ص سجي بحبرة وقدم
الصادق ع بالتسجية تجاه القبلة في خبر سليمان بن خالد المتقدم ويعجل تجهيزه في الجواهر اجماعا محصلا ومنقولا مستفيضا كالنصوص بل هي
ظاهرة في الوجوب الا انها حملت على الاستحباب لما عرفت من الاجماع مع الطعن في اسانيدها فلا اشكال في الاستحباب انتهى **اقول** بل يلوح
من بعض اخبارها ايضا رائحة الاستحباب ففي رواية جابر عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص يا معشر الناس لا الفين رجلا مات له
ميت ليلا فانتظر به الصبح ولا رجلا مات له ميت نهارا فانتظر به الليل لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها عجلوا بهم الى
مضاجعهم يرحمكم الله قال الناس وانت يا رسول الله يرحمك الله ومرسلة الصدوق قال قال رسول الله ص كرامة الميت تعجيله
ورواية السكوني عن الصادق ع قال قال رسول الله ص اذا مات الميت اول النهار فلا يقيل الا في قبره ورواية جابر قال قلت لابي جعفر
اذا حضرت الصلوة على الجنازة في وقت صلوة المكتوبة فبايهما ابدء فقال عجل الميت الى قبره الا ان تخاف ان يفوت وقت الفريضة ولا تنتظر
بالصلوة على الجنازة طلوع الشمس ولا غروبها ورواية عيص عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع قال اذا مات الميت فخذ في جهازه وعجله
الا ان يكون حاله مشتبهة بالموت وعدمه فلا يعجل ح بل يحرم ذلك قطعا ما لم يعلم موته فيستبرء عند الاشتباه بعلامات الموت المفيدة
للعلم وقد ذكروا للموت علائم كثيرة مثل استرخاء رجليه وانفصال كفيه وميل انفه وامتداد جلدة وجهه وانخساف صدغيه وتقلص انثييه
الى فوق مع تدلي جلدة وغير ذلك من الاشياء المعروفة عند الاطباء الا انه لا يجوز الالتفات الى شيء منها ما لم يورث العلم بموته اذ
لا يجوز الاقدام على دفن النفوس المحترمة ما لم يعلم موتها ضرورة فلا بد اما من استكشاف موته بالامور المعروفة عند العرف والاطباء
بحيث لم يبق معها احتمال الحيوة احتمالا عقلائيا وان كان بعيدا او يصبر عليه الى ان يتغير ريحه او يمضي عليه ثلثة ايام فبحصول
احد الامرين ينتفي احتمال حيوته عادة فانه لا يتغير ريحه بمقتضى العادة الا بعد موته واما مضي الثلثة فهو بنفسه سبب عادي للموت في مثل
الشخص المشتبه الحال فلا يبقى عنده احتمال حيوته بمقتضى العادة فان بقي في النفس مع ذلك شيء فهو من وساوس الصدور ولا ينبغي الاعتناء
به الا ان يكون احتمالا مبتنيا عن منشأ عقلائي كما لو امكن عادة في خصوص مرضه بقاؤه اياما بهذه الكيفية او احتمل كون تغير ريحه

لفرحة في ظاهر بدنه او باطنه مثلا فيجب الصبر عليه الى ان يعلم حاله لكن الفرض بحسب الظاهر مما يندر وقوعه بل لا يكاد يتحقق في الخارج فان الاشتباه يرتفع غالبا بالصبر عليه ثلثة ايام بل ربما يتبين امره بمضي يومين وعليه تنزل موثقة عمار الساباطي عن الصادق ع قال الغريق يحبس حتى يتغير ويعلم انه قد مات ثم يغسل ويكفن قال وسئل عن المصعوق فقال اذا صعق حبس يومين ثم يغسل ويكفن وقد يتوهم كون مضي ثلاثة ايام طريقا تعبديا لاحراز الموت كما يشعر به ظاهر المتن وغيره لما رواه هشام بن الحكم عن ابي الحسن ع في المصعوق والغريق قال ينتظر به ثلاثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك وفي خبر علي بن ابي حمزة قال اصاب الناس بمكة سنة من السنين صواعق كثيرة مات من ذلك خلق كثير فدخلت على ابي ابرهيم ع فقال مبتدئا من غير ان اسئله ينبغي للغريق والمصعوق ان يتربص بهما ثلاثا لا يدفن الا ان يجيء منه ريح تدل على موته قلت جعلت فداك كانك تخبرني انه قد دفن ناس كثير احياء فقال نعم يا علي قد دفن ناس كثير احياء ما ماتوا الا في قبورهم ورواية اسحق بن عمار قال سئلته يعني ابا عبد الله ع عن الغريق ايغسل قال نعم ويستبرء قلت وكيف يستبرء قال يترك ثلثة ايام قبل ان يدفن وكذلك ايضا صاحب الصاعقة فانه ربما ظنوا انه مات ولم يمت ويدفع ظهور الاخبار في كونها مسوقة لبيان وجوب الصبر عليه عند الاشتباه الى ثلثة ايام حتى يرتفع الاشتباه على ما يقتضيه العادة فليست الاخبار الا جارية مجرى العادة وليس فيها اشعار اصلا بكون الثلاثة ايام طريقا تعبديا محضا بل لا ينبغي الارتياب في عدم رضا الشارع بالاقدام على دفن النفوس المحترمة عند احتمال حيوتها كما انه عليه يبتنى الامر بالصبر في جميع هذه الاخبار فلا ينبغي التشكيك في دوران جواز الدفن مدار العلم بالموت ولذا علقه عليه في موثقة عمار المتقدمة فقال حتى يتغير ويعلم انه قد مات واطلق الامر بالانتظار في رواية عبد الخالق قال قال ابو عبد الله ع خمس ينتظر بهم الا ان يتغيروا الغريق والمصعوق والمبطون والمهدوم والمدخن ويكره ان يطرح على بطنه حديد كما عن المشهور بل عن الخلاف دعوى الاجماع على كراهة وضع الحديد على بطن الميت مثل السيف وعن الشيخ في التهذيب انه سمعنا من الشيوخ مذاكرة وكفى بذلك دليلا في مثل المقام بعد البناء على المسامحة ويؤيده مخالفته للمنقول من الشافعي من الاستحباب بل عن المقنعة نسبة طرح الحديد عليه الى العامة وعن بعض الاصحاب الحاق غير الحديد به في كراهة وضعه على بطن الميت ولم يظهر مستنده ثم ان ظاهر كلماتهم ومعقد اجماع الخلاف انما هو كراهته بعد الموت لا قبله حين الاحتضار والله العالم ويكره ان يحضره جنب او حائض بلا خلاف فيه بين الاصحاب على ما في الحدائق كما يدل عليه رواية علي بن حمزة قال قلت لابي الحسن ع المرءة تقعد عند راس المريض في حد الموت وهي حايض قال لا بأس ان تمرضه فاذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربه فان الملائكة تتأذى بذلك ورواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال لا تحضر الحايض الميت ولا الجنب عند التلقين ولا بأس ان يليا غسله وعن علل الصدوق مرفوعا الى الصادق ع قال لا تحضر الحايض والجنب عند التلقين لان الملائكة تتأذى بهما ثم ان ظاهر الروايات بقرينة التعليل الواقع فيها كصريح الاصحاب فيما هو المشهور بينهم انما هو كراهة حضورهما فما عن ظاهر الهداية والمقنع من الحرمة لتعبيرهما بنفي الجواز ضعيف مع انه لا يبعد ارادتهما لها الكراهة والله العالم ثم ان مفاد الاخبار كظاهر الاصحاب انما هو كراهة الحضور حين الاحتضار لا بعد الموت بناء على ان يكون المراد من التلقين هو تلقينه الشهادتين وغيرهما مما يستحب حال الاحتضار لا التلقين بعد الدفن كما يؤيده رواية علي بن ابي حمزة وكذا سبق ذكره على حكم الغسل في رواية يونس بل فيهما كما تريها التصريح بنفي البأس عن ان يليا غسله لكن عن الفقه الرضوي بعد نفي البأس عن ان يليا غسله ويصليا عليه قال ولا ينزلا قبره وعن الخصال بسنده عن جابر الجعفي عن جعفر عن ابيه ع قال لا يجوز للمرءة الحايض والجنب الحضور عند تلقين الميت لان الملائكة تتأذى بهما ولا يجوز لهما ادخال الميت قبره الا انه صرح في الحدائق والجواهر بعدم العامل بظاهر هذين الخبرين بل ظاهر كلام الاصحاب جواز ادخالهما قبره من دون كراهة اقول ومع ذلك لو قيل بالكراهة لهاتين الروايتين لكان اوفق بقاعدة التسامح والله العالم

الثاني

من الاحكام الخمسة في التغسيل وهو فرض بلا شبهة نصا واجماعا بل عده شيخنا المرتضى ره من ضروريات الدين لكنه على الكفاية بلا خلاف بين اهل العلم كما عن المنتهى وكذا ساير احكامه الواجبة من تكفينه ودفنه والصلوة عليه باجماع العلماء كما عن التذكرة ومذهب اهل العلم كافة كما عن المعتبر وبلا خلاف كما عن الغنية قال شيخنا المرتضى ره بعد نقله الاجماعات المتقدمة وهي الحجة بعد ظهور جملة من الاخبار الواردة في جملة من احكام الميت دون ما يقال من انا نعلم ان مقصود الشارع وجود الفعل لا عن مباشر معين فان ذلك لا يثبت الا سقوط الواجب بفعل اي مباشر كان وهذا لا يوجب الوجوب الكفائي على جميع المباشرين لان غير الواجب قد يسقط به الواجب ولذا يسقط وجوب الاستقبال بالميت بفعل صبي بل بهيمة او ريح عاصف بل صرح جماعة بجواز تغسيل الصبي المميز للميت ويحتمل ان يكون امور الميت واجبة على بعض مستحبة على آخرين ويسقط الواجب بفعلهم مع انها مصادرة في مقابل من يقول بوجوبها على الولي عينا فان امتنع فعلى غيره كفاية كما اختاره في الحدائق انتهى وفيه ان فرض احتمال وجوبها على بعض واستحبابها على آخرين

وسقوط الواجب بفعلهم ينافي العلم بان مقصود الشارع وجود الفعل لا عن مباشر معين كما ادعاه المستدل ضرورة استقلال العقل بوجوب ايجاد ما ادرك محبوبية حصوله في الخارج شرعا وعدم رضا الشارع بعدمه من دون ان يكون لآحاد المكلفين بخصوصياتهم الشخصية مدخلية في حسنه ومطلوبيته الا ترى استقلال العقل بوجوب حفظ النبي او الوصي او غيره مما علم مطلوبية حصوله في الخارج من حيث هو على كل مكلف ولا ينافيه سقوط التكليف بحصول المقصود بفعل غير المكلف بل هذا هو الشأن في ساير الواجبات عينية كانت ام كفائية لاستحالة بقاء الطلب بعد حصول متعلقه في الخارج كما عرفت تحقيقه في مبحث النية في الوضوء ولا يمنع هذا استقلال العقل بوجوب مثل الفرض كفاية على كل احد لا يقال انا نرى بالوجدان انه ربما يريد المولى شيئا ولا يتعلق غرضه الا بحصوله في الخارج من حيث هو ومع ذلك لا يكلف بايجاده الا بعض عبيده اما لكونه احد الافراد او لخصوصية فيه مقتضية لطلب الفعل منه دون غيره كانحطاط الرتبة ونحوه من الخصوصيات الموجبة لتوجيه الطلب اليه بالخصوص لانا نقول اما الفرض الاول فلا يخرجه من كونه واجبا كفائيا بل يجب على ساير العبيد ايضا ايجاده كفاية اذا علموا قصد المولى وان توجه طلبه الى بعض لكونه احد الافراد لا لخصوصية فيه فلو عصى هذا البعض او تركه نسيانا مثلا ليس لغيره تركه معتذرا بعدم توجه الخطاب بعد علمه بالواقع اذ لا يدور حسن العقاب مدار توجه الخطاب كما تقرر في محله واما الفرض الثاني فهو خلاف ما فرضه المستدل من انا نعلم ان مقصود الشارع وجود الفعل لا عن مباشر معين فان محبوبية الفعل بضميمة الخصوصية المفروضة اقتضت تعلق غرضه بايجاد البعض بالخصوص فالانصاف انه لا وجه للخدشة في الاستدلال من هذه الجهة نعم على المستدل في مقام الاستدلال والزام الخصم اقامة البينة على ما ادعاه من العلم وكفى له دليلا ما استدل به شيخنا قده للوجوب الكفائي من ظهور جملة من الاخبار الواردة في جملة من احكام الميت في ذلك فان دلالتها على الوجوب الكفائي ليس الا من حيث ظهورها في وجوب الفعل وعدم تعينه على شخص خاص فان مقتضاه وجوب خروج جميع المكلفين عن عهدته ما لم يوجد في الخارج فاذا وجد بفعل بعض المكلفين بل ولو بفعل غير المكلف ارتفع التكليف عن الكل وهذا هو معنى الواجب الكفائي مطلقا فيفهم من هذه الاخبار ولو بضميمة فتوى الاصحاب في اجماعهم كون ساير احكام الميت من هذا القبيل بل لا مجال للتشكيك في ذلك بعد التتبع في الاخبار بل من نظر اليها بعين التدبر لرأى جل ما ورد في هذا الباب من الآداب واجباتها ومسنوناتها ليس المقصود بالامر فيها الا حصول متعلقاتها وعدم حرمان الميت عن فائدتها من اي شخص يكون بل لا يفهم من الاوامر الواردة في هذا الباب الموجهة الى شخص خاص كولي الميت الا ارادة ذلك الا ترى هل يتوهم متوهم من قول النبي ص في الرواية المتقدمة في آداب المحتضر وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة الحديث الا ارادة هذا المعنى وعدم توقف الفائدة المعلل بها على صدور الفعل منهم بالخصوص لخصوصيتهم من كونهم اقارب واهلا للميت المقتضي لاختصاص التكليف بهم وعدم محبوبية صدور الفعل من غيرهم وكيف كان فوجوب غسل الميت وساير احكامه التي تقدمت الاشارة اليها كفاية على عامة المكلفين مما لا ينبغي الارتياب فيه بل الظاهر كما هو المصرح به في كلام جمع الاجماع عليه وخلاف صاحب الحدائق كما ستعرفه مما لا يلتفت اليه بعدما عرفته لا يخفى عليك ان هذا اعني وجوب شيء كفاية على عامة المكلفين لا ينافي احقية بعضهم من بعض في ايجاد هذا الواجب بان يكون له الولاية عليه من قبل الشارع مثلا لو وجب كفاية حفظ الثغور وامامة الجماعة لصلوة الجمعة ولم يرد الشارع من الامر بهما الا حصولهما في الخارج فلا مانع عقلا ولا عرفا في ان يجعل الشارع لمن كان في الازمنة السابقة مثلا مشغولا بشيء منهما او كان ذلك شغلا لآبائه او غير ذلك من الخصوصيات المقتضية للاولوية حقا بالنسبة اليه بان يكون له ان يتقدم في ايجاد الفعل ويقدم من احب من دون ان يتعين عليه الفعل مباشرة او تسبيبا ضرورة ان الزامه بالفعل يناقض كون اختياره وتقدمه لايجاد الفعل حقا له وهذا لا ينافي وجوبه الكفائي وانما يظهر اثره عند ترك الجميع للفعل فانهم يستحقون العقاب بذلك فيجب على الجميع بحكم العقل تحصيل الوثوق بحصول الواجب في الخارج لكن لا يجوز لاحد المبادرة الى فعله قبل ان يرفع صاحب الحق يده عن حقه والا فيكون عاصيا فيفسد عمله لو كان عبادة توضيح المقام انه اذا علم تعلق ارادة المولى ارادة حتمية بحصول امر مقدور لعبيده من دون ان تكون خصوصيات اشخاص العبيد ملحوظة فيما تعلقت به ارادته يستقل العقل بوجوب ايجاده على الجميع وعدم معذوريتهم في تركه وجواز مؤاخذة الكل بذلك بعد اطلاعهم على مراده لكن لا يخفى ان تعلق الوجوب بالفعل في مثل الفرض ليس الا على نحو تعلقت به ارادة المولى فيصير الفعل واجبا على الجميع لا على كل واحد واحد بالخصوص ولذا نسميه واجبا كفائيا لا عينيا فيكون حال الاشخاص حال الازمنة في الواجب الموسع فيجوز لكل واحد واحد لذاته الاتيان بالفعل والترك من دون ان يتعين عليه احدهما لكن جواز الترك له ليس كجواز الفعل مطلقا بل هو مشروط بحصول الفعل من غيره اذ لولاه لم يجز له الترك لان المفروض جواز مؤاخذة الكل عليه فيجب عليه عقلا اما ايجاد الفعل او تحصيل الوثوق بحصوله من غيره اذ لولاه لاحتمل العقاب على الترك فلا يبيحه العقل هذا فيما اذا لم يكن الفعل مطلقا مزاحما لحق الغير واما لو كان كذلك كما لو توقف حصوله على التصرف في ملك الغير او كان للغير مثلا حق

الاستباق والتولية كما هو المفروض فيما نحن فيه فليس له ح ايجاد الفعل ايضا مطلقا بل له ذلك عند عدم مزاحمة لحق الغير بان اذن له او اسقط حقه او امتنع عن ايجاد الفعل وترخيص الغير على وجه لو ردع حقه لفات الواجب فان هذا ايضا كاسقاط الحق مسقط له والا للزم ان لا يكون حصوله من حيث هو مطلوبا من الجميع مطلقا من دون مدخلية الاشخاص بخصوصياتها كما هو المفروض حيث لم يرده المولى في مثل الفرض من غير الولي والا للزم اجتماع الامر والنهي وهو باطل بديهة فله ح اما اختيار الترك بعد احراز كفاية الغير عن فعله او ايجاد الفعل بعد العلم بعدم مزاحمة لحق الغير اما لسقوطه بالتفريط والامتناع عن الفعل او باسقاطه او الرخصة في الفعل وليس احراز هذا الشرط امرا غير مقدور للمكلف حتى يكون اشتراط جواز الفعل به عند عدم الامن من تبعة العقاب بالترك موجبا للتكليف بما لا يطاق فانه يحرز ذلك بمراجعة صاحب الحق فان تقدم بنفسه او قدم من احب ممن يصدر منه الفعل فهو وان امتنع عن الفعل وتقديم الغير بحيث استكشف من حاله ولو بسبب ضيق الوقت انه لو اوكل الامر اليه لفات الواجب فقد سقط حقه ويكفي في ذلك الظن بالاهمال المفوت عند تعذر العلم بل يكفي الاحتمال عند تعذر الظن بعد العلم باهمية الواجب وعدم معذورية احد في تركه والحاصل انه لا يجوز رفع اليد عن عموم ما دل على حرمة التصرف في ملك الغير بمجرد توقف ايجاد واجب كفائي كحفظ نفس محترمة عليه اذا امكن حصوله من المالك وما دونه فان تخصيص احد الدليلين بالآخر في مثل الفرض انما هو بقرينة العقل فاذا احرز العقل كون الواجب اهم في نظر الشارع حكم بجواز التصرف في ملك الغير على تقدير عدم قيام المالك وما دونه بذلك لا مطلقا وقد يتوهم في مثل الفرض ان مقتضى القاعدة تخصيص الواجب الكفائي بالمالك وما دونه دون من عداهم اذ لا يزاحم الوجوب الكفائي الحرمة العينية فلا يجب على من عداهم الا مشروطا ويدفعه ان كونه مالكا حق له لا عليه فلا يقتضي قصر الوجوب عليه فحاله بالنسبة الى ايجاد الواجب ليس الا كحال غيره فلا مقتضى للتصرف في ما دل على وجوب الشيء كفائيا على عامة المكلفين وانما يقتضي كونه مالكا احقيته في ايجاد الفعل بمعنى سلطنته على منع الغير بشرط ايجاده للفعل وعلى تقدير تركه ليس له هذا المنع لان المفروض كون الواجب اهم في نظر الشارع من ترك التصرف في ملك الغير وبهذا ظهر لك انه لا يجب عليه الاذن ايضا بان يكون احد الامرين واجبا مخيرا شرعيا عليه بل له ان يقول اما حالي في ايجاد الواجب فليس الا كحال غيري واما الاذن في التصرف في مالي فلا ارضى لا يحكم الله نعم لكن عرفت ان حكم الله تعالى في مثل الفرض لا يعقل ان يكون الا عدم سلطنته على منع الغير على تقدير عدم ايجاده للفعل فله عدم الاذن لكن لا يتوقف جواز الفعل على اذنه ح والا فلا يكون واجبا كفائيا على الكل وهو خلاف الفرض وقد ظهر لك مما ذكرنا ضعف ما قد يقال في احكام الميت من انه اذا امتنع الولي عن الفعل والاذن ينتقل الولاية الى الحاكم لانه ولي الممتنع وهذا بخلاف ما لو دفع اليد عن حقه واسقطه فيجوز ح ايجاد الفعل لكل احد من دون توقفه على الاذن توضيح ضعفه بعد الغض عن ان ولاية الولي من الحقوق المنفية بتحض الولي الممتنع تحققها بفعل الغير من دون رضاه حتى يمكن استيفائها بفعل الحاكم ان الحاكم انما يكون وليا على من يمتنع عن حق الغير لا عن حق نفسه الذي جعله الله تعم له من دون الزام فان امتناعه ح بالحق لا عن الحق فلا يتولاه الحاكم نعم لو تعين عليه احد الامرين من الفعل والاذن بان كان احدهما على سبيل البدل واجبا عليه عينيا لا كفائيا لاتجه القول بان الحاكم يجبره على احدهما الا انه يتولى الاذن من دون رضاه لكن يخرج الفرض ح عما هو المفروض من كونه واجبا كفائيا وان الولاية حق له لا عليه وعلى هذا التقدير يبطل الاجبار وولاية الحاكم كما عرفت فح ان توقف صحة فعل الغير على اذن صاحب الحق وعدم جواز ايجاده من دون رضاه للزم ان يكون وجوبه ايضا مشروطا بذلك والا للزم توقف الواجب المطلق على مقدمة مقدورة لغير المكلف منوطة باختياره من دون ان يتعين عليه ذلك وهو محال وان لم يكن مشروطا به فمعناه سقوط حقه وعلى اي التقديرين فلا مقتضي لاذن الحاكم هذا مع انه اذا لم يوجب الشارع عليه احد الامرين بل جعل له اختيارهما من دون الزام كيف يتعين على الحاكم الذي هو وليه احد الامرين فله ايضا ان لا يأذن للغير فليتأمل اذا عرفت ما ذكرنا من امكان كون بعض من وجب عليه الفعل كفائيا احق ممن عداه في ايجاد الواجب **فنقول** كل ما هو الواجب في هذا الباب من تغسيل الميت وتكفينه ودفنه والصلوة عليه من هذا القبيل وان اولى الناس به في جميع ذلك من هو اولاهم بميراثه بلا خلاف فيه ظاهرا بل عن جامع المقاصد ان الظاهر انه اجماعي وعن الخلاف وظاهر المنتهى دعوى الاجماع عليه واستدل له بعموم قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وعن المحقق الاردبيلي قدس سره ان الاية لا دلالة لها فيها اصلا وفيه ان حذف المتعلق يفيد العموم فلا قصور في دلالة الاية اصلا بعد اثبات كون مباشرة هذه الافعال وولايتها من الحقوق وعدم كونها مجرد الحكم التكليفي كما يشهد له جملة من الاخبار التي يتم الاستدلال بها بنفسها للمطلوب ويؤيده قضاء العرف بذلك بحيث يذمون من باشر هذه الافعال من دون رضا اولياء الميت بل لا يرتابون في اولوية اولياء الميت بالنسبة الى هذه الافعال بحيث لو اراد الولي المباشرة لحكموا بقبح مزاحمته فمن جملة الاخبار الدالة عليه قول امير المؤمنين عليه السلام في خبر السكوني اذا حضر سلطان من سلطان الله جنازة فهو احق بالصلوة عليها ان قدمه ولي الميت والا فهو غاصب وهذه الرواية كما تريها صريحة في كون

الصلوة على الميت من الحقوق التي يتعلق بها الغصب كالاموال وخبر ابي بصير عن المرئة تموت من احق ان يصلي عليها قال الزوج احق من الاب والولد قال نعم وخبر اسحق بن عمار الزوج احق بامرأته حتى يضعها في قبرها وفي خبر غياث بن ابرهيم الرزامي عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن علي عليه السلام قال يغسل الميت اولى الناس به وليس المراد تعين الفعل عليه بل اثبات حق له كما يشهد به ما في ذيل الرواية على ما ارسله في الفقيه عن امير المؤمنين ع انه قال يغسل الميت اولى الناس به او من يأمره الولي بذلك فان التعبير بلفظ الامر من اقوى الشواهد على ارادة اثبات الحق له واعتبار اذنه في جواز فعل الغير الى غير ذلك من الاخبار الواردة في صلوته وغيرها من احكامه الدالة على اعتبار اذن الولي في جواز الاقدام على الفعل فيستفاد من مجموعها كون مباشرة الافعال حقا له هذا ولكن الانصاف ان هذه المؤيدات كلها لا يكفي في جبر قصور الاية عن الدلالة لكن فيما عداها كما عرفت بعد اعتضادها بفتوى الاصحاب كفاية ثم ان المراد بالولي في هذا الباب على الظاهر ليس الا من هو اولى بميراثه كما يشهد له مضافا الى الاجماعات المستفيضة المعتضدة بعدم نقل الخلاف ما اشرنا اليه من كونه حقا له فيكون بمنزلة الميراث ولذا استدل الفحول له بالاية الشريفة هذا مع امكان استفادته من الروايات الواردة في قضاء الولي عن الميت ما فاته من صلوة او صيام ففي بعضها يقضي عنه اولى الناس به وليس المراد منه الا من هو اولى بميراثه كما نص عليه في صحيحة حفص حيث قال فيها يقضي عنه اولى الناس بميراثه فيكشف ذلك عن ان المراد باولى الناس بالميت متى اطلق كما في خبر غياث المتقدم هو هذا المعنى بل لعل هذا هو المتبادر منه عرفا في مثل المقام ولا ينافيه اختصاص الحكم في باب القضاء ببعضهم لاستفادته بقرينة منفصلة كما لا يخفى فما في المدارك من انه لا يبعد ان يكون المراد باولى الناس به من هو اشد الناس به علاقة في غاية الضعف ان اراد العلاقة العرفية كما هو الظاهر وان اراد العلاقة المعتبرة شرعا فهي ليست الا ما كشف عنها الشارع في طبقات الارث ويتلوه في الضعف ما استظهره بعض من انه المحرم من الورثة واذا تعدد فالاشد علاقة به بحيث يكون هو المعزى في وفاته ومرجعه في حقوقه بدعوى ظهور الاخبار في ارادته فان قوله ع يغسله اولى الناس به ظاهر فيمن له مباشرة التغسيل ولو في بعض التقادير من عدم وجود المماثل من المحارم دون مطلق الوارث وفيه انه ان تم فهو فيما اذا لم يكن الوارث مماثلا للميت والا فيجوز له مباشرة الافعال مطلقا مضافا الى عدم انحصار الدليل في هذه الرواية حتى يدعى ظهورها فيما ادعى فالاظهر ما عليه المشهور والله العالم ثم ان قضية ظاهر الاخبار وكلمات الاصحاب كون الاولوية في المقام كالاولوية في الارث من الحقوق اللازمة ولذا يتحقق بالنسبة اليها الغصب كما يدل عليه بعض الروايات المتقدمة فما عن ظاهر بعض القدماء وغير واحد من المتاخرين من كونها على سبيل الفضل والاستحباب ضعيف والعجب من صاحب الحدائق حيث فهم من عبارة المتن ذلك بل وكذا من عبارة المنتهى من قوله ويستحب ان يتولى تغسيله اولى الناس به وادعى صراحته ذلك وانت خبير بان عبارة المنتهى ليس مفادها الا استحباب مباشرة الغسل لا كون ولايته على سبيل الاستحباب والفضل كما ان عبارة المتن ليس ظاهرها الا ارادة الاولوية بالمعنى الذي اريد منها في الميراث واعجب من ذلك ما ادعاه من ظهور الاخبار الواردة في احكام الاموات في اختصاص هذه التكاليف كلها بالولي وعدم الدليل على وجوبها على عامة المكلفين كما هو المشهور عدا ما يظهر منهم من الاتفاق عليه وكون الحكم مسلم الثبوت بينهم حيث ارسلوه ارسال المسلمات ولم ينقل فيه خلاف ولم يناقش فيه مناقش وقال في مسئلة توجيه المحتضر الى القبلة والذي يظهر لي من الاخبار ان توجه الخطاب بجميع هذه الاحكام ونحوها من التلقين ونحوه من المستحبات ايضا انما هو الى الولي كاخبار الغسل واخبار الصلوة والدفن والتلقين ونحوها كما ستقف عليها انشاء الله في مواضعها واخبار توجيه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي الا ان الخطاب فيها توجه الى اهل الميت دون كافة المسلمين فيمكن حمل اطلاقها على ما دلت عليه تلك الاخبار الى ان قال نعم لو اخل الولي بذلك ولم يكن ثمة حاكم شرع يجبره على القيام بذلك انتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة **اقول** مراده من الاخبار التي ادعى ظهورها في خلاف ما عليه الاصحاب بحسب الظاهر هي الاخبار التي تقدمت الاشارة الى جملة منها الدالة على اعتبار اذن الولي وكونه احق بالصلوة والغسل وساير احكامه من غيره وقد عرفت عدم دلالتها الا على ثبوت الحق له لا تعين الفعل عليه وقد تمت التنصيص في مرسلة الفقيه على انه يغسل الميت الولي او من يأمره الولي بذلك فكيف يجوز للحاكم اجباره على الغسل مع انه من افراد الغير الذي اذا امره الولي بالفعل يكون حاله كحال الولي في اولويته به فلو قيل بان الحاكم يجبره على الفعل او الاذن لو امتنع منهما لكان سليما عن هذه وان كان فيه ايضا مع مخالفته لمطلبه ما عرفته فيما سبق ثم ان ما ذكره من عدم دليل يعتمد عليه ولا حديث يرجع اليه لاثبات الوجوب الكفائي ففيه مضافا الى ما عرفته فيما سبق انه ان كان الامر كما زعم فعند امتناع الولي او عدمه فاي عموم يكون مرجعا بعد دعوى ظهور كون الخطابات باسرها متوجهة الى الولي وما ليس فيها هذا الظهور محمول على ما عداه فكيف يمكن على هذا التقدير استفادة حكم من عدا الولي منها بعد انصرافها عنه فاتضح لك من جميع ما تقدم ان ورثة الميت في الجملة اولى بتجهيزاته من ساير الناس الا ان هذه الاولوية بحسب الظاهر ليست مما يستحقها جميع الورثة كساير ما تركه الميت من الاموال والحقوق حتى يعتبر في جواز فعل الغير بل البعض منهم رضا

قال الزوج ح

الجميع ضرورة قصور الادلة عن اثبات هذا النحو من التعميم بل الظاهر عدم الخلاف فيه فلا يستحقها الا البعض وانما الكلام في تشخيص هذا البعض فنقول اما من ليس اهلا للولاية كالصغير والمجنون كالمملوك فلا يستحقه جزما لقصورهم عن الولاية على انفسهم فكيف يجعلهم الشارع وليا فيما يتعلق بالغير مضافا الى انصراف الادلة عنهم جزما ويلحق بهم الغايب الذي يتعذر صدور الفعل منه او وقوعه بامره وتوهم ثبوت الحق لهم فيتولاه وليهم من الحاكم والوصي ونحوهما يدفعه مضافا الى عدم الدليل عليه بعد انصراف الادلة عن مثلهم ما اشرنا فيما سبق من ان حق الولاية من الحقوق المتقومة بنفس صاحب الحق فيتعذر استيفائه بولاية الغير وح فلو فرض انحصار الوارث الفعلي به فهل تسقط الولاية راسا او تنتقل الى الطبقة المتاخرة عنه وجهان اظهرهما ذلك فان وجود الاقرب منه الى الميت بعد فرض عدم اهليته للولاية لا يصلح مانعا من استحقاق القريب لهذا الحق فهو اولى بالتولية ممن عداه من الاجانب فيعمه الادلة غاية الامر انه لو كان الوارث الفعلي اهلا لكان احق منه وكان هو المرجع في امر الميت لكن المفروض عدمه ثم انه لو تعدد الوارث الفعلي الصالح للولاية فقد صرحوا من غير خلاف يعرف فيه بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه بان الاب اولى من ساير اولى الارحام نعم عن الاسكافي القول بتقديم الجد عليه وسياتي تفصيل الكلام فيه وفي تشخيص شخص الولي عند تعدد الوارث في كل طبقة في كتاب الصلوة انش ولكن الاشكال فيما نص عليه المصنف في المقام وسياتي التصريح به ايضا في باب الصلوة من انه اذا كان الاولياء رجالا ونساء فالرجال اولى بل عن المنتهى نفي الخلاف عنه في الصلوة وقضية اطلاقهم عدم الفرق بين كون الميت رجلا او امراة بل في المدارك جزم بهذا التعميم المتاخرون وربما عللوه ببعض الاعتبارات التي لا تصلح دليلا لاثبات حكم شرعي ولذا صرح في الحدائق بعدم وقوفه على ما يدل عليه وعن المحقق الثاني تقييد اطلاقهم بما اذا لم يكن الميت امراة والا انعكس الحكم وربما يوجه ذلك بانصراف دليل الولاية عمن ليس له مباشرة الفعل بنفسه خصوصا مثل قوله ع يغسل الميت اولى الناس به وفيه مع اخصيته عن المدعى انه ان تم فمقتضاه نفي ولاية غير المماثل راسا لا ترجيح المماثل عند تعدده هذا ولكن الانصاف ان ما عليه المشهور لا يخلو عن قوة فان المتبادر من الولي في هذا الباب ليس الا المتقدم في امر الميت عن استحقاق بل قد يقال ان المتبادر من اطلاق الولي ليس الا ذلك بل ربما يدعى ان لفظة اولى لا يتبادر من اطلاقها الا هذا المعنى لا التفضيل وان كان فيه تامل لكن لا تامل في ان المتبادر من الولي المطلق في هذا الباب هو المتصرف عن استحقاق وقد عرفت نصا واجماعا ان احقهم بذلك من هو اولاهم بميراثه بل هو الذي يساعد عليه العرف في الجملة واذا تعدد الورثة فلا ينصرف الذهن عند الامر بالرجوع الى ولي الميت والاستيذان منه الا الى بعضهم ممن كان له نحو تقدم ورياسة واعتبار عرفا او شرعا بالنسبة الى امور الميت الا ترى انه لو كان له اب لا يلتفت الذهن الا اليه ولا يفهم من مثل هذا الامر ارادة من عداه ولعله لذا توهم ابن الجنيد تقديم الجد على الاب فعما منه انه هو المرجع في امر الميت عرفا وان كان فيه بعد تسليم كونه كذلك عرفا ان الشارع كشف بطلان ما يراه العرف بما بينه من ان اولى الناس به اولاهم بميراثه وكيف كان فمع تعدد الوارث وكون بعضهم رجالا وبعضهم نساء لا ينسبق الى الذهن ارادة النساء من الامر بالرجوع الى ولي الميت بل يمكن ان يقال ان المتبادر في مثل الفرض ليس الا ارادة اكبر الذكور وارشدهم كما سياتي تحقيقه في باب الصلوة ونقل القول به عن صاحب الحدائق فعلى هذا ينبغي ولا بد من عد القدر المتيقن الذي ينصرف اليه الذهن عاريا عن الدليل منفيا بالاصل السالم من حكومة اطلاق عليه اذ لا اطلاق في البين كما لا يخفى هذا كله فيما عدا الزوج والزوجة واما الزوج فهو اولى بالمراة من كل احد في احكامها كلها بلا خلاف فيه ظاهرا كما يدل عليه رواية ابي بصير وموثقة اسحق بن عمار المتقدمتان وعن المعتبر والمنتهى حكاية الاتفاق على مضمون موثقة اسحق وعن الاردبيلي نسبته الى عمل الاصحاب فلا يعارضها صحيحة حفص عن الصادق ع في المراة تموت ومعها اخوها وزوجها ايهما يصلي عليها فقال اخوها احق بالصلوة عليها وخبر عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام سئلته عن المراة الزوج احق بها او الاخ قال الاخ لقصورهما عن المعارضة بل سقوطهما عن الحجية بعد اعراض الاصحاب عنهما خصوصا مع موافقتهما للعامة كما عن الشيخ حكايتها فلذا حملهما على التقية ثم ان مقتضى اطلاق النص وفتاوى الاصحاب عدم الفرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة بل ولا بين الحرة والامة وان كان في الاخير تامل بل الاظهر انصراف النصوص والفتاوى عنها كانصرافهما عما اذا كان الزوج عبدا فليس ولي المملوك الا سيده وهل للزوج الولاية على المطلقة رجعية اذا ماتت في العدة وجهان من كونها زوجة كما في بعض الاخبار ويؤيده ما في بعض الاخبار الاتية من تعليل جواز تغسيل الزوجة زوجها بكونها في العدة ومن امكان دعوى ان عموم تنزيل الرجعية منزلة الزوجة لا يشمل مثل هذا الحكم ولعله لذا توقف فيه في محكي المنتهى وفيه نظر والاحتياط لا ينبغي تركه اما الزوجة فعن بعض انها ايضا احق بزوجها من كل احد لكنه ضعيف كما ستعرفه في باب الصلوة انش ولو اوصى لشخص بتجهيزه فهل ينفذ على الولي او له منعه من العمل قولان حكي عن الاسكافي الاول وعن جامع المقاصد الميل اليه في باب الصلوة لعموم حرمة تبديل الوصية وعن المشهور الثاني لكونه حقا له فالوصية عليه تضييع

لحق الغير فيكون جنفا وهذا الوجه لعله اشبه بالقواعد اللهم الا ان يستظهر من الادلة كون الوجه في ذلك مراعاة حق الميت ومن لعله احقية نفس الميت بذلك من اقاربه والله العالم وهل يجوز لكل من الزوجين تغسيل الاخر اختيارا قولان اظهرهما بل اشهرهما ذلك بل عن المنتهى دعوى الوفاق على تغسيل المراة زوجها اختيارا ونسبة العكس الى اكثر اصحابنا وعن الخلاف انه يجوز عندنا ان يغسل الرجل امراته والمراة زوجها وفي الجواهر انه هو المشهور نقلا وتحصيلا ويدل عليه مضافا الى ظهور اطلاق احقية الزوج بالزوجة حتى يضعها في قبرها في شمولها لما يعم مباشرة تغسيلها صحيحة ابن سنان قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلح ان ينظر الى امراته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن المراة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت قال لا باس انما يفعل ذلك اهل المراة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه والظاهر ان التقييد في السؤال جار مجرى الغالب من عدم مباشرة الرجل تغسيل المراة مع وجود النساء وكيف كان فالعبرة بظهور الجواب في نفي الباس مطلقا كما يشعر بذلك من تعليل عدم المباشرة عند وجود اهلها بكراهتهم ذلك مع انه قد يقال بان حلية النظر تكفي في الجواز بضميمة الاصل فليتامل وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلته عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثوب وحسنته قال سئلته عن الرجل يغسل امراته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وموثقة سماعة قال سئلته عن المراة اذا ماتت قال يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها والمراة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها وصحيحة زرارة عن الصادق ع في الرجل يموت وليس معه الا النساء قال تغسله امراته لانها منه في عدة واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة فان مقتضى ظاهر التعليل جوازه للزوجة مط كما ان مقتضاه عدم الجواز للزوج كذلك لكنك ستعرف محمل الحكم الاخير انش ويدل عليه ايضا صحيحة منصور قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج في السفر ومعه امراته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحوهما يلقي على عورتها خرقة لكن لو منعناه اختيارا في الام والاخت لاشكل الاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب اذ المتعين ح بناء على ما هو الظاهر منها من كون وامه واخته معطوفة على الضمير المنصوب حملها على مورد الضرورة كما يشعر بارادته ظاهر السؤال كصحيحة الحلبي عن الصادق ع انه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امراته او ذو قرابته ان كانت له وتصب النساء عليه الماء صبا وفي المراة اذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت الصادق ع عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء هل تغسله النساء فقال تغسله امراته او ذات محرم وتصب عليه النساء الماء من فوق الثياب ونظير هذه الروايات في قصر مفادها على ثبوت الحكم في حال الضرورة صحيحة ابي الصباح الكناني عن الصادق ع في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمراة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع ورواية داود بن سرحان عن الصادق ع في الرجل يموت في السفر او في الارض ليس معه فيها الا النساء قال يدفن ولا يغسل وقال في المراة تكون مع الرجال بتلك المنزلة الا ان يكون معها زوجها فليغسلها من فوق الدرع ويسكب عليها الماء سكبا ولتغسله امراته اذا مات والمراة ليست مثل الرجل والمراة اسوء منظرا حين تموت ورواية زيد الشحام قال سئلت ابا عبد الله ع عن امراة ماتت وهي في موضع ليس معهم امراة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها قال وسالته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل فقال ان لم يكن له فيهن امراة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امراة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع في المراة اذا ماتت وليس معها امراة تغسلها قال يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها الى المرافق المراد منها على ما يشهد به ساير الروايات ما في موثقة سماعة من ان زوجها يدخل يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها ثم ان هذه الروايات باسرها تدل على جواز تغسيل كل من الزوجين الاخر في الجملة فما في ذيل صحيحة زرارة المتقدمة من قوله ع واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة اما محمولة على التقية او ان المراد النهي عن ان يغسلها في حال الاختيار مجردة عن الثياب او مطلقا كما ليس بالبعيد ويشهد للاول اي مجردة من الثياب وقوع هذا التعليل بعينه تعليلا للمنع من النظر الى شعرها والى شيء منها في صحيحة الحلبي المتقدمة المصرحة بجواز تغسيلها من وراء الثوب فيكون حكمة اطلاق النهي عن التغسيل في هذه الصحيحة على هذا التقدير ملازمته عادة للنظر الى شعرها وجسدها لو غسلها بالكيفية المتعارفة المعهودة فينزل النهي على ارادة غير صورة الاضطرار ولذا لم يامر بالغسل من وراء الثوب كما في صحيحة الحلبي وهذا الحمل وان كان ربما يتراءى منافاته لمورد السؤال حيث فرض السائل موته في مكان لا يكون فيه الا النساء الا ان هذا الفرض لا يخرجه غالبا من الاختيار فان الغالب امكان عثورهن على الرجال في طول يوم او يومين مثلا وان لم يكن حاضرا بالفعل كما هو مفروض السائل وكيف كان فلا بد من حمل هذه الصحيحة على ما لا ينافي صحيحة الحلبي واما صحيحة الحلبي فظاهرها بل كاد ان يكون صريحها

يقتضى التعليل الواقع فيها انما هو جواز تغسيل الزوجة زوجها مطلقا وكذا عكسه مقيدا في صورة العكس بكونه من وراء الثوب ومقتضى سياق الصحيحة والمناسبة الظاهرة بين العلة والمعلول كون التعليل الواقع فيها من انقضاء عدتها تعليلا لمنع النظر لا لكون الغسل من وراء الثوب حتى يكون ذلك شرطا تعبديا في الغسل يجب رعايته وان لم يكن الغاسل بصيرا فالامر بغسلها اياها من وراء الثوب على الظاهر ليس الا لكون غسلها مجردة ملزوما للنظر الى شيء منها وعلى تقدير كونه شرطا تعبديا فانما هو شرط لكمال الغسل لا لصحته لصراحة صحيحة منصور حازم المتقدمة في عدم اشتراطه بذلك بل يكفي فيه ان يلقى على عورتها خرقة بل وكذا صحيحة ابن سنان كالصريحة في ذلك كما انها صريحة في جواز ان ينظر الرجل الى امرأته حين تموت ولذا يتعين حمل النهي عن النظر الى شعرها والى شيء منها على الكراهة وهي وان كانت مخالفة لما يقتضيه التعليل بظاهره حيث ان المتبادر منه ليس الا ارادة صيرورة الزوج بموت الزوجة اجنبيا فيحرم النظر اليها لكن يجب تاويل هذا الظاهر او رد علمه الى اهله لدلالة الاخبار المستفيضة بل المتواترة على عدم انقطاع العلاقة بالمرة وقد سمعنا التصريح بجواز النظر اليها في صحيحة ابن سنان وكذا صرح بذلك فيما رواه محمد بن مسلم قال سئلت اباجعفر ع عن امرأة توفيت ايصلح لزوجها ان ينظر الى وجهها ورأسها قال نعم بل قد يفهم عدم انقطاع العلقة بالمرة من نفس هذه الصحيحة حيث اجاز تغسيلها من وراء الثوب مع انه لا يجوز ذلك للاجنبي كما ستعرف فالمراد من التعليل بانقضاء عدتها على الظاهر بيان عدم بقاء العلقة على ما هي عليها كما في صورة العكس ولذا نهى عن ان ينظر اليها نهيا تنزيهيا لا تحريميا كما يشهد لذلك مضافا الى ما عرفت رواية داود بن سرحان حيث يظهر منها ان منشأ الامر بتغسيلها من فوق الدرع كراهة النظر اليها لصيرورة المرأة حين تموت اسوأ منظرا من الرجل بل ربما تامل في كراهته شرعا لجواز ان يكون حكمة الامر بغسلها من فوق الدرع والنهي عن النظر اليها رعاية لحال اهل المرأة حيث يكرهون ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه كما صرح بذلك في صحيحة ابن سنان بعد ان نفى البأس عن تغسيلها والنظر اليها لكن يدفعه عدم التنافي بينه وبين كراهته شرعا ونفي البأس عنه صريح في نفي الحرمة لا نفي الكراهة وظهوره في ذلك ليس على وجه يصلح لصرف الاخبار المستفيضة الآمرة بغسلها من وراء الثوب الناهي بعضها عن النظر اليها بل في بعضها النهي عن تغسيلها مع ما فيها من التعليل بانقضاء عدتها فالاظهر استحباب تغسيلها من وراء الثوب وكراهة النظر الى شيء منها وتغسيلها مجردة عن الثياب بل لا يبعد كراهة مباشرة تغسيلها مطلقا الا في حال الضرورة فاتضح لك من جميع ما ذكرنا ضعف القول بحرمة تغسيلها مجردة ووجوب كونه من وراء الثوب كما عن الشيخ في الاستبصار استنادا الى ظاهر الاوامر الواردة في الاخبار المتقدمة التي يجب صرفها عن ظاهرها بقرينة غيرها مما هو نص في الجواز واضعف منه تعميمه في صورة العكس ايضا كما عن غير واحد بل في المسالك والمشهور ان يغسل كل واحد من الزوجين صاحبه من وراء الثياب وعن ظاهر المختلف نسبته الى اكثر علمائنا اذ لا شاهد له يعتد به في صورة العكس كما صرح به غير واحد بل في بعض الاخبار المتقدمة التصريح بالفرق بين الصورتين نعم لو قيل بوجوب ستر العورة وحرمة نظر كل منهما الى عورة صاحبه بعد موته لم يكن بعيدا للامر بسترها والنهي عن النظر اليها بالخصوص في جملة من الاخبار التي تقدم بعضها ولا يعارضها سوى الاصل واطلاق صحيحة ابن سنان لكنه مع ذلك لا يخلو عن تامل والله العالم وقد ظهر ايضا ضعف ما قيل كما عن الشيخ في التهذيبين وابن زهرة في الغنية والحلبي في اشارة السبق من اختصاص الحكم اعني جواز تغسيل كل من الزوجين صاحبه بحال الاضطرار استنادا الى بعض الاخبار المتقدمة التي لا يفهم منها الاجازة في حال الضرورة كما نبهنا عليه فيما تقدم لكنك خبير بعدم اقتضائها لتقييد المطلقات التي كاد ان يكون بعضها صريحا في الاطلاق كصحيحة ابن سنان وحسنة محمد بن مسلم وربما يستدل لهذا القول برواية ابي حمزة عن الباقر عليه السلام قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة وفيه بعد تسليم سندها لا بد من تخصيصها بما عدا الزوجة بالاخبار المتقدمة فان تخصيص هذه الرواية اهون من تقييد تلك المطلقات التي ربما يدعى صراحة بعضها في الجواز حال الاختيار ولا يبعد ان يكون حكمة الاطلاق في النهي في هذه الرواية كراهة تغسيلها اختيارا فيكون المراد بالنهي ما يعم الكراهة واستدل له ايضا برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل وفيه ان هذه الرواية مع ما فيها من قصور السند وضعف الدلالة لا تصلح لاثبات ما زيد من الكراهة في مقابل الادلة المتقدمة واستدل له ايضا بما في غير واحد من الاخبار من تعليل تغسيل امير المؤمنين عليه السلام فاطمة سلام الله عليها بكونها صديقة لا يغسلها الا صديق وفيه ما لا يخفى فان امير المؤمنين ع لم يكن يغسل كل من يموت من اهله واقاربه مماثلا كان او غير مماثل وانما كان يغسل مثل رسول الله صلى الله عليه وآله وفاطمة ممن لا ينبغي ان يمسه الا المطهرون فكان باختياره لتغسيلها لكونه بينها الامام ع فلا يفهم من مثل هذه الروايات كراهة ايضا فضلا عن المنع نعم ربما يستشعر من خبر مفضل بن عمر كونه خلاف المتعارف بحيث لم يكن يرتكبه احد الا لضرورة ولذا ضاق صدر السائل حين سمعه من الامام ع قال قلت لابي عبد الله ع من غسل فاطمة قال ذاك امير المؤمنين ع فكانما استضقت ذلك من قوله فقال لي كانك ضقت مما اخبرتك به فقلت قد كان ذلك جعلت فداك فقال لا

تضيقن فانها صديقة لم يكن يغسلها الا الصديق اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى ع وانت خبير بان هذه الرواية لا يستشعر منها الكراهة شرعا فضلا عن دلالتها على المنع والله العالم وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في محكي جامع المقاصد بعد ان اختار القول بجواز تغسيل كل من الزوجين الآخر من وراء الثياب كما صرح به جمع من الاصحاب ما صورته ولم اقف في كلام على تعيين ما يعتبر في التغسيل من الثياب والظاهر ان المراد ما يشمل جميع البدن وحمل الثياب على المعهود يقتضي استثناء الوجه والكفين والقدمين فيجوز ان تكون مكشوفة انتهى **اقول** اما الاخبار الدالة عليه فمنها صحيحة الحلبي المتقدمة الدالة على انه يغسلها من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها والى شيء منها وظاهرها بقرينة النهي عن النظر الى شيء منها ارادة ثوب يستر جميع بدنها اللهم الا ان يدعى انصرافها عن الوجه والكفين والقدمين وفيه تامل نعم ما ذكره من حمل الثياب على المتعارف يتجه في صحيحة محمد بن مسلم ونحوها مما اطلق فيها لفظ الثياب قال فيها بعد ان سئل عن الرجل يغسل امرأته نعم من وراء الثياب مع امكان ان يقال ان المتبادر من هذه الروايات ايضا ليس الا ارادة غسلها مستورة من دون ان ينظر الى شيء منها وكيف كان ففي جملة من الاخبار اقتصر على ذكر القميص او الدرع ففي صحيحة الحلبي الاولى يدخل زوجها يده تحت قميصها وفي روايته المذكورة اخيرة قال يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها الى المرافق وفي موثقة سماعة يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها وفي صحيحة ابي الصباح وان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع الى غير ذلك من الروايات فيحتمل ان يكون المراد بهذه الروايات ايضا غسلها من وراء ثيابها المتعارفة وتخصيص القميص او الدرع بالذكر لاشتماله على معظم البدن ويحتمل ان يكون المراد خصوص القميص او ما هو بمنزلته فلا ضير في كون الرأس كالوجه والكفين والقدمين مكشوفا كما يؤيده ما في رواية زيد الشحام وان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان ينظر الى عورته فان ظاهرها ارادة خصوص القميص كي لا ينظر الى عورته ويؤيد ذلك ما رواه في عكس الفرض من قوله ع فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها وكيف كان فالامر على ما اخترنا من الاستحباب سهل فان الافضل ستر جميع البدن ودونه في الفضل التغسيل في القميص ونحوه وادون منه ستر خصوص العورة بل لا يخلو وجوبه عن وجه كما عرفته فيما سبق واما على القول بالوجوب فالجمع بين الاخبار على وجه لا يستلزم طرح شيء منها في غاية الاشكال كما لا يخفى على المتأمل **الثاني** لا ريب في طهارة الميت بتغسيله من وراء الثوب وعدم سراية النجاسة الحاصلة في الثوب بمباشرة الميت اليه وهل يطهر الثوب بصب الماء عليه حال الغسل ام لا يطهر الا بعصره وجهان بل قولان قال في محكي الروض وهل يطهر الثوب بصب الماء عليه من غير عصر مقتضى المذهب عدمه وبه صرح المحقق في المعتبر في تغسيل الميت في قميصه من مماثله انتهى وعن الذكرى والروضة وجامع المقاصد وغيرها القول بطهارته بمجرد الصب من غير حاجة الى العصر لاطلاق الاخبار قال في محكي الذكرى بعد الاستشهاد باطلاق الرواية وجاز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره اقول الذي يستفاد من الاخبار استفادة قطعية انما هو كفاية غسل الميت من وراء الثوب في عدم الحاجة الى تطهيره بعده عن النجاسة العرضية المكتسبة من ملاقاة الثوب فيفهم من ذلك عدم تأثره من الملاقاة والا لما اجاز فعله اختيارا بل كان يأمر بتطهيره بعد الغسل في تلك الاخبار فخلو الاخبار عن ذلك يدل على طهارته بالغسل وحيث يفهم منها ذلك يستفاد منها بالدلالة الالتزامية التبعية طهارة ما هو من توابع العمل كيد الغاسل وادوات الغسل والثوب المطروح عليه بواسطة الملازمة المغروسة في اذهان المتشرعة من كون التنجس منجسا فلا يعقلون طهارة احد الملاصقين برطوبة مسرية وبقاء الآخر على نجاسته ولذا لم يحتمل صاحب الحدائق طهارة الميت وبقاء القميص على نجاسته حيث استدل على المطلوب بقوله فلان ظواهر الاخبار هو انه بعد التغسيل في قميصه ينقل الى الاكفان ولو توقف طهارة القميص على العصر كما يدعون للزم نجاسة الميت بعد تمام الغسل وقبل نزعه ووجب تطهيره زيادة على الغسل الموظف وظواهر النصوص المذكورة ترده وما ذلك الا من حيث طهرها بمجرد الصب في الغسلة الثالثة انتهى بل لم يظهر من القائلين باعتبار العصر التزامهم ببقاء الثوب على نجاسته وعدم تنجيس الميت فانهم على الظاهر انما يوجبون العصر خلال الغسل كما يشعر به عبارة الذكرى حيث اجاز ان يكون الثوب جاريا مجرى ما لا يمكن عصره فانه يستشعر منه ان القائلين باعتبار العصر يوجبونه في خلال الغسل ويلتزمون بنجاسة الميت بعد غسله بنجاسة عرضية لاجل الملاقاة كما يظهر من المحكي عن المعتبر في تغسيل المماثل من وراء الثوب قال فيما حكي عنه وان تجرد كان افضل لانه امكن للتطهير ولان الثوب قد ينجس بما يخرج من الميت فلا يطهر بصب الماء فينجس الميت والغاسل انتهى وكان هذه العبارة هي التي قصدها في الروض وتوهم منها الموافقة لما اختاره من عدم طهارة الثوب بصب الماء عليه من غير عصر لكن قد يتأمل في دلالة هذه العبارة على مدعاه لظهورها في ارادة النجاسة الخارجية التي تخرج من الميت وهذا خارج من محل الكلام وقد يقال ان خروج النجاسة ليس ملازما لغسله من وراء الثوب كي يكون هذا مراده بالعبارة فمقصوده على الظاهر ليس الا ارادة غسالة الميت فكانه عنى بهذا التعبير الاشارة الى ان ما ينفصل عن الميت سبب لتنجيسه فلا يطهر بل يبقى على نجاسته فينجس الميت وكيف كان فهذه العبارة كغيرها من

عبائرهم صريحة في ثبوت الملازمة بين نقاء الثوب على نجاسته وتنجيس الميت بل هذا هو الذي يقتضيه القواعد فكما يفهم من الاخبار طهارة
الميت بغسله يفهم طهارة ما يلاصقه من مكانه وثوبه ونحوهما ولا يقاس ثوب الميت بماء الغسالة حيث نعقلنا فيه نجاستها عند طهارة
المحل لوضوح الفرق بينهما بل هو نظير الاناء الذي يغسل فيه شئ نجس فلو قيل في كيفية تطهيره صب عليه الماء مرتين فكما يفهم من ذلك طهارة
ذلك الشئ الذي يصب الماء عليه مرتين يفهم منه طهارة الاناء ايضا كما لا يخفى وقد ظهر لك بما قررناه ان المراد من الاستدلال باطلاق
الاخبار في هذا المقام ليس الاطلاق المصطلح بل هو بمنزلته من حيث الحاجة الى بيان زائد فلا يستلزم من الالتزام بوجوب تطهير الميت
بعد غسله فضلا عن وجوب عصره ثيابه بعد الغسل او في اثنائه تقييد لتلك الاطلاقات حتى ينفيه اصالة الاطلاق **الثالث** لا عبرة على
الظاهر بانقضاء عدة الوفاة في جواز النظر واللمس والتغسيل ونحوها للاصل قال في محكي الذكرى ولا عبرة بانقضاء عدة المرأة عندنا بل
لو نكحت جاز لها تغسيله وان كان الفرض بعيدا انتهى واستدل له باطلاق الاخبار ونوقش فيه بانصرافها عنه حيث ان الحاجة الى تغسيلها
بعد انقضاء عدتها من الفروض النادرة لا ينصرف اليه الاطلاقات بل لا يصدق عليها اسم الزوجة ح لانقطاع علاقة الزوجية بينهما
بانقضاء العدة خصوصا بعد ان نكحت ويؤيده تعليل ترك النظر والغسل في صحيحي الحلبي وزرارة المتقدمتين بانقضاء عدتها وفيه بعد
الغض عن اطلاق الزوجة عليها بعد انقضاء العدة ليس الا كاطلاقها قبله وان الانصراف ليس منشأه الا ندرة الوقوع والا فلو اتفق
ابتلاء نسوة بميت مطروح في مفازة بلا غسل ولا كفن ولا دفن وكانت فيها زوجته لا يشك احد ممن سمع هذه الروايات انه يتعين على زوجته
تغسيله كما انها ترثه وتتولى امره ولا يلتفت الذهن اصلا الى كون ذلك قبل انقضاء عدتها ام بعده انه يتوجه عليه ان المرجع في
مثل المقام على تقدير الشك بل القطع بعدم ارادته من الادلة انما هو استصحاب الاحكام الثابتة قبل انقضاء عدتها من جواز
النظر واللمس والتغسيل ونحوها لا العمومات الناهية عن النظر واللمس وتغسيل غير المماثل لخروج الزوجة من تحت تلك العمومات بل
لو لم نقل بجريان الاستصحاب اما لمنعه من اصله او للمناقشة في احراز موضوعه لكان المرجع اصالة الاباحة لا العمومات اذ ليس
الفرد الخارج باعتبار كونه قبل العدة وبعدها فردين للمقام حتى يبقى للعام دلالة بالنسبة الى حكم ما بعد العدة كما لا يخفى على المتأمل
وحيثما جاز لها التغسيل يجب لعموم دليله نعم لو سلم صدق الاجنبية عليها وعدم انصرافها عنها لامكن اثبات هذه الاحكام لها
ولو بتنقيح المناط لكن الفرض غير محقق بل مقطوع العدم واما الاستشهاد بالصحيحين ففيه ان مفادهما على ما يقتضيه العلة المنصوصة
انما هو كون حكم المرئية عند انقضاء عدتها حكم الرجل عند موت زوجته فانهما صريحان في انتفاء الحكم المعلل له عند موت الزوجة بانتفاء
علته وهي كونها معتدة فوجب ان يكون المعلول امرا آخر غير حرمة التغسيل مطلقا لما ثبت نصا واجماعا جوازه في الجملة ولو حال الضرورة
من وراء الثوب فالمعلول في صحيحة زرارة اما حرمة التغسيل اختيارا او مجردا عن الثياب لا مطلقا او كراهته كما هو الاقوى على ما عرفت
تفصيله فيما سبق او ان الصحيحة مع ما فيها من التعليل جارية مجرى التقية حيث حكى القول بمضمونها عن ابي حنيفة واما صحيحة الحلبي فظاهرها
كون المعلول حرمة النظر ووجوب كون الغسل من وراء الثوب لا حرمة الغسل من حيث هو كما عرفت وعلمنا انه لا بد من ارتكاب التأويل
في هذا الظاهر وعلى تقدير ارادته ايضا لا يضر لما نحن بصدده من جواز التغسيل في الجملة والحاصل ان هذه العلة لا يمكننا تعقله
بل علينا رد علمها الى اهله لكن مع ذلك يستفاد منها اجمالا استفادة غير قابلة للتشكيك ان الحكم المثبت للزوجة بوجود العلة
عين الحكم المنفي من طرف الزوج بفقدها فالصحيحتان تدلان بالصراحة على مشاركة الزوجة بعد انقضاء عدتها مع الزوج
في الحكم المسبب عن فقد العلة المنصوصة فوجب ان لا يكون ذلك الحكم حرمة الغسل والا لكانتا لروايته صادرة عن علة وكيف
كان فلا يمكن اثبات الحرمة بهذا التعليل مع ما فيه من الاشكال ولذا جعله المستدل مؤيدا للمطلب من دون ان يستند اليه والله العالم
الرابع يلحق بالزوجة في جواز تغسيل كل منهما صاحبه الامة ما لم تكن مزوجة او معتدة او مبعضة او مكاتبة على الاظهر فلها
تغسيله وله تغسيلها كما عن القواعد والبيان ومجمع البرهان بل عن ظاهر الاخير نفي الخلاف فيه بالنسبة للثاني اي تغسيله لها
واما عكسه فقد منعه بعض كصاحبي المدارك والحدائق وعن جمع من الاصحاب منهم المصنف في المعتبر التفصيل بين ام الولد وغيرها
فمنعوه في غيرها لزوال المحرمية بانتقال الملك واما ام الولد فيجوز لها لرواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان علي بن الحسين عليهما السلام
اوصى ان تغسله ام ولد له فغسلته وخدش فيها صاحب المدارك بضعف السند وصاحب الحدائق بما في متنها من المخالفة لما روي
في الاخبار المستفيضة من ان الصديق لا يغسله الا الصديق ولذا اختار المنع مطلقا نظرا الى صيرورة ام الولد ايضا اجنبية بالانعتاق
اقول ليس الانتقال الى الغير سببا لحرمة النظر وزوال المحرمية كما عللها به في المدارك بل السبب انما هو الخروج من الملك وصيرورتها
اجنبية ولذا قيل بتحققه في ام الولد ايضا وعلى هذا فلا وجه لما جزم به في صورة العكس حيث قال ويجوز تغسيل السيد لامته قطعا

ضرورة خروج الامة بموتها من ملك السيد لخروجها من اهلية التملك كما ان خروجها من ملكه في عكس الفرض انما هو لخروج السيد من
اهلية المالكية والحاقها بالزوجة قياس بزعمهم فجزمه بالجواز فيما فرضه لا منشأ له الا عدم كون الخروج من المالكية لخروج احد الطرفين
من الاهلية لحرج وجهه بناقل شرعي في صيرورة الطرف الآخر اجنبيا عن صاحبه فكان العلقة من طرفه في الفرض باقية لدى العرف بنحو من
الاعتبار بحيث لا يعدون الامة بموت سيدها اجنبية عنه كما انهم لا يعدون زوجته بعد موته اجنبية وليس انتقالها الى الوارث
منافيا لبقاء العلقة بل يؤكدها فان مالكية الوارث من شؤون مالكية السيد فكان ملكيته متحققة في ضمن ملكية الورثة و
الحاصل ان ما يدل على الجواز في الصورة التي قطع به فيها يدل على الجواز في عكسها ايضا وعمدة المستند في كلتا الصورتين هي
الاصل بعد انصراف ما دل على المنع من تغسيل غير المماثل عن الامة وسيدها وعدم شمول ما دل على حرمة النظر واللمس لهما كما عرفت
تحقيقه في الفرع السابق بل لا يبعد دعوى استفادة حكم الامة من الاخبار المتقدمة الدالة على جواز تغسيل كل من الزوجين صاحبه
بان يقال ان موضوع الحكم في تلك الاخبار وان كان الزوجان والمتبادر منهما لدى الاطلاق غير الامة وسيدها لكن المناط الذي
يتعقله العرف منشأ للجواز ليس الا المعنى القائم بالزوجين الموجود بين الامة وسيدها اعني حلية النظر واللمس والاستمتاع بالوطي
وغيره فلا يتعقل العرف من الزوجة في مثل المقام ولو لاجل المناسبة بين الحكم وموضوعه الا ما يعم الامة والمنقطعة كالدائمة
مع ان المتبادر منها لدى الاطلاق ليس الا الاخيرة فتأمل واما الرواية فعلى تقدير تضعيف سندها والاستشكال في متنها وعدم
امكان توجيهها ولو بحملها على ارادة الوصية في الاعانة على الغسل بغسل بعض المواضع او بحمل الصديق في سائر الاخبار على معنى يمكن
تحققه في ام ولد علي بن الحسين ع فهي لا تخرج من صلاحية التأييد ويؤيده ايضا بل يصلح شاهدا لتعيين المراد من الرواية المتقدمة
بل دليلا على المطلوب ما عن الفقه الرضوي ويروى ان علي بن الحسين ع لما مات قال الباقر عليه السلام لقد كنت اكره ان انظر الى عورتك
في حياتك فما انا بالذي انظر اليها بعد موتك فادخل يده وغسل جسده ثم دعى ام ولد له فادخلت يدها فغسلت عورته وكذلك
فعلت انا بابي فان هذه الروايات ليست كسائر ما في الكتاب اذ لا يتطرق فيها ما في الكتاب من احتمال عدم كونه من الامام ع وكونه من مصنفات
بعض الاعلام لكون هذه الرواية مروية عن الباقر ع فان كان راويه الرضا ع فروايته وعمله حجة قاطعة وان كان غيره فلا شبهة في كونه
واحدا من اجلة فقهاء المذهب فيكون اعتماده بما ارسله من الرواية منشأ الوثوق بها فالاظهر انما هو جواز النظر وتغسيلها له و
الاحتياط مما لا ينبغي تركه والله العالم ويجوز ان يغسل الكافر المسلم اذا لم يحضره مسلم ولا مسلمة ذات رحم وكذا تغسل الكافرة المسلمة
اذا لم تكن مسلمة ولا ذو رحم على المشهور كما صرح به جماعة بل عن الذكرى لا اعلم لهذا الحكم مخالفا من الاصحاب سوى المحقق في المعتبر
وعن التذكرة نسبته الى علمائنا ذلك مع زيادة حضور الاجانب من المسلمين والمسلمات فيأمرون الكافر بالاغتسال اولا ثم يعلموه كيفية
غسل المسلمين فيغسل وكيف كان فالمراد بذي الرحم في الفتاوى وكذا ذوي القرابة في الموثقة الآتية خصوص المحارم منها لا مطلقا و
تعميمها ولو مسامحة على نحو يعم مطلق المحارم ولو برضاع او مصاهرة لما ستعرف من اشتراك الجميع في جواز التغسيل المانع من تحقق
الضرورة المبيحة لتغسيل الكافر كاشتراك من عداها في عدم الجواز من غير فرق بين اولي الارحام وغيرها ومستند الحكم موثقة عمار عن
ابي عبد الله ع في حديث قال قلت فان مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء
مسلمات ليس بينه وبينهن قرابة قال يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر وعن المرأة المسلمة تموت وليس معها امرأة مسلمة ولا رجل
مسلم من ذوي قرابتها ومعها نصرانية ورجال مسلمون وليس بينها وبينهم قرابة قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها وخبر عمرو بن خالد
عن زيد بن علي عن آبائه عن علي ع قال اتى رسول الله ص نفر فقالوا ان امرأة توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم فقالوا صببنا
عليها الماء صبا فقال او ما وجدتم امرأة من اهل الكتاب تغسلها قالوا لا قال افلا يممتموها ونحوه مرفوعة ابي بصير وغيره من اهل دينكم
امرأة مسلمة بين رجال مسلمين ونسوة نصرانية اغتسلت النصرانية وغسلتها وعن المصنف في المعتبر التوقف في الحكم وتبعه جماعة ممن تأخر
عنه لما فيه من الاشكال المخالفة للقواعد مثل اشتراط النية في الغسل حيث لا تتحقق ممن لا يعتقد حقيته واشتراط طهارة الماء و
نجاسة الكافر هذا مع ما في مستنده من الضعف قال في محكي المعتبر بعد نقل الخبرين الاولين وعندي في هذا توقف والاقرب دفنها من
غير غسل لان غسل الميت يفتقر الى النية والكافر لا تصح منه نية القربة ثم طعن في الحديث الاول بان السند كله فطحية والحديث الثاني
بان رجاله زيدية وفيه ان تضعيف مثل هاتين الروايتين مناف لما هو الحق وعليه المحقق من ان كل ما قبله الاصحاب من الروايات
فهو مقبول وان ضعف سنده فكيف الظن بمثل هاتين الروايتين خصوصا الموثقة منهما فانه لم ينقل من احد ممن تقدم على المصنف طرحهما
والتصريح بخلافهما وان استشعر ذلك من بعض لاجل سكوتهم عن هذا الفرع كالحلي وغيره وهو غير ضائر في جبر الضعف خصوصا على

ماهو المختار من حجية الموثق لذاته نعم قد اعرض عنهما بعض من تاخر عن المصنف كصاحب المدارك ومن حذا حذوه ممن دأبه ردّ الروايات التي لم توصف بالصحة المصطلحة وضعفه لدينا ظاهر فلا يحل لنا طرح مثل هاتين الروايتين المشهورتين اللتين تلقاهما الا بالقبول الا بمعارض مكافئ كما صنعه في الحدائق حيث اعترف باعتبار الروايتين وطعن على المصنف في تضعيفهما بما عرفت لكنه مع ذلك مال الى ما قال به في المعتبر لزعمه دلالة هذه الروايات على طهارة اهل الكتاب فعارضهما بما دل على نجاستهم وارجحية المعارض وفيه بعد الغض عما سيأتي في محله من التامل في الترجيح لو لم يتحقق الاجماع على النجاسة انه لا منافاة بين صحة الغسل ونجاسة الكتابي الا ترى ان المشهور قائلون بالصحة مع التزامهم بنجاسة الكفار مطلقا فمقتضاه اما العفو عن هذه النجاسة الحاصلة من مباشرة الكافر وعدم مانعيتها من دفع الحدث وان تنجس بها الماء وبدن الميت لكنه عفي عنه لمكان الضرورة واما عدم انفعال الماء المستعمل في الغسل ولا بدن الميت من مباشرته وليس في العقل ما يستحيل شيئا من الامرين ولا في الشرع ما ينافيه الا العمومات التي يجب تخصيصها بالدليل المعتبر وتوهم اشتراط كونه بالماء الكثير او على وجه لا يلاقيه الكافر برطوبة مسرية كي لا يستلزم تخصيص شيء من القواعد مدفوع بالقطع بعدم ارادته من النصوص والفتاوى فليس المتبادر منها الا ارادة الغسل بالكيفية المتعارفة وكيف كان فلا وجه لجعل الاخبار الدالة على نجاسة اهل الكتاب من معارضات هذه الروايات لامكان الالتزام بمفاد الكل كما عليه المشهور واما الاستشكال في الحكم بانتفاء غسل الميت الى النية وهي لا تصح من الكافر فلا يصح غسله ففيه مضافا الى كونه اجتهادا في مقابلة النص ان الاظهر عدم توقف صحة الغسل الا على قصد حصول عنوانه مميزا عما يشاركه في الجنس اي قصد ايجاد تلك الهيئة المعهودة المامور بها في شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله واما اعتبار امر آخر وراء ذلك اي كون العمل مخلصا لله تعالى فلم يدل عليه دليل بالنسبة الى غسل الميت فهو منفي بالاصل الذي تقدم تحقيقه في نية الوضوء ولذا يقوى الصحة فيما اذا لم يكن الباعث على الغسل الا قصد اخذ الاجرة فياتي بتلك الطبيعة المعهودة الواجبة في الشريعة لاجلها لا للتقرب بها الى الله تعالى كما انه كثيرا ما يتفق في مثل هذه الاعصار التي تعارف فيها بذل الاجرة عليه فعلى هذا لا مانع من حصوله من الكافر من هذه الجهة فانه ينوي بفعله ايجاد الطبيعة المامور بها في شرعنا وان لم يعتقد حقيته خصوصا بعد مساعدة الدليل وما يقال في دفع هذا الاشكال من ان المتولي للنية هو المسلم الذي يامر الكافر بالفعل فالغسل الذي هو من العبادات انما هو من فعل الامر لكن بالتسبيب لا المباشرة مدفوع باشتراط صحة الغسل بان يكون منويا للفاعل لا الامر والا للزم عدم الاخلال بقصد الخلاف من المباشر كقصد ازالة الوسخ وهو واضح الفساد مضافا الى مخالفته لظاهر النصوص والفتاوى من اسناده الى الفاعل لا الامر بل اشعارهما او دلالتهما على عدم اشتراطه بصدوره بامر من المسلمين وان امكن ان يقال ان الشرط على تقدير شرطيته حاصل غالبا فلا حاجة الى بيانه فلم يبق للكلام ظهور في نفي اعتباره الا من حيث ظهوره في كون ما يوجده الكافر بنفسه غسلا فوجب ان لا يكون نية المسلم من مقومات ماهيته كما يزعمه الموجه نعم ربما يستشعر ذلك في بادي الراي من التقييد الواقع في بعض الفتاوى كمعقد اجماع التذكرة من اشتراط حضور الاجانب من المسلمين والمسلمات فيامرون الكافر بالاغتسال اولا ثم يعلمونه كيفية غسل المسلمين فيغسل لكن التامل فيه يعطي ظهوره في خلافه وكونه جاريا مجرى العادة وعلى تقدير الاشتراط فهو شرط خارجي تعبدي منشاؤه الاقتصار على مورد النص لا توقف ماهية الغسل الصادر من الكافر عليه من حيث صدوره بامرهم وكونهم هم الفاعل بالتسبيب وكون الكافر بمنزلة الآلة وكيف كان فالاظهر عدم اشتراط هذا الشرط ايضا للاصل وليس حضور الاجانب في مورد الرواية الا كسائر الخصوصيات مما لا مدخلية له في الحكم الذي بينه الامام عليه السلام من ان يغتسل النصارى ثم يغسلونه فالاقوى انه لو غسله النصراني ابتداء لا بامر من المسلمين بل ولا حضورهم اجزاه لكن ينبغي تقييد اطلاق المتن وغيره بما في معقد اجماع التذكرة كما نطق به موثقة عمار والفقه الرضوي من ان يغتسل الكافر اولا ثم يغسله ولعل الحكمة فيه زوال النجاسة العرضية التي لم يتحقق الاضطرار بالنسبة اليها كما انه ينبغي تخصيص الكافر بالكتابي كما عن بعضهم التصريح به لاختصاص النص به بل اشعار خبر زيد لو لم نقل بدلالته عليه ودعوى عدم الفرق بين انحاء الكفر لان الكفر ملة واحدة يشترك افرادها في انفعال الماء بملاقاته وحصول الغرض بفعله فلا يعقل الفرق بين اقسامه لا بينة عليها خصوصا على القول بطهارة الكتابي دون غيره ولا اقل من احتماله ولو بعيدا وهو مانع من القطع بعدم الفرق بل كيف يمكن دعواه ولو على تقدير العلم بنجاسة الكل فان الكتابي اقرب الى الحق من غيره قطعا فلعل فيه مدخلية في جواز مس ميت المسلمين وتغسيله والله العالم ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى بل صريحها هو ان الكافر عند فقد المسلم المماثل والمحرم ياتي بغسل الميت اي الطبيعة التي كان ياتي بها المماثل والمحرم عند وجودهما لا ماهية اخرى مشابهة للغسل صورة اوجبها الشارع تعبدا عند تعذر الغسل فلا يفهم من النص والفتاوى بالنسبة الى هذا الفرع الا ما يفهم منهما بالنسبة الى سائر الفروع كتغسيل الزوجة زوجها والرجل محارمه وهكذا فدعوى كون الغسل صوريا في هذا الفرع مما لا ينبغي الالتفات

اليها وقضيته كونه عين تلك الطبيعة المعهودة حصول الاجزاء بفعله وسقوط الطلب الكفائي المتعلق به عن عامة المكلفين وخروج الميت من كونه بحكم الميتة ومن ان يجب الغسل بمسه الى غير ذلك من آثار الغسل الصحيح كما قواه غير واحد من الاعلام من وجوب اعادته لو تجدد القدرة بوجود المماثل او المحرم ضعيف وتنظيره بالمتيمم الواجد للماء قياس مع الفارق اذ لا اثر للتيمم الا عند الضرورة حيث انه طهور اضطراري واما الغسل فاثره رفع الحدث مطلقا لكنه لا يصح من الكافر الا عند الضرورة فاذا تحققت الضرورة يصح غسله ويترتب عليه كلما هو اثر للغسل الصحيح فالضرورة في المقام اثرت في صحة الغسل وفي باب التيمم اثرت في استباحة الغايات عنده فافترق بينهما فرق بين لكن قد يقال في المقام بان تجدد القدرة كاشف عن عدم تحقق الضرورة المبيحة لغسل الكافر وفيه ما لا يخفى وقد ظهر لك مما تقدم ضعف ما ذكره شيخنا المرتضى قده حيث قال فلو طرء التمكن من الغسل الاختياري فالاقوى عدم سقوطه وفاقا للشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم للعمومات وعدم كفاية مجرد وجوب الشيء عند الاضطرار لبدليته الا اذا فهم البدلية من دليله كما في التيمم ونحوه انتهى لما عرفت من ان صريح النصوص والفتاوى انما هو كون ما يوجده الكافر عين غسل الميت لا شيئا اخر اجنبيا عنه اوجبه الشارع تعبدا حين الضرورة حتى يكون مدعي البدلية مطالبا بالدليل والله العالم ويغسل الرجل محارمه اي من حرم عليه نكاحها مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة وكذا المرأة تغسل محارمها بلا خلاف في شيء منها في الجملة كما يدل عليه جملة من الاخبار التي كادت تكون متواترة وقد تقدم بعضها في الفرع السابق كصحيحتي منصور والحلبي وموثقة عبد الرحمن ورواية زيد الشحام وبعض تلك الاخبار وان قصر عن اثبات الحكم على نحو العموم بحيث يعم المحارم بالمصاهرة كام الزوجة ونحوها لكن جملة منها تفي بذلك كقوله عليه السلام في موثقة عبد الرحمن تغسله امرأته او ذات محرمه وقوله عليه السلام في صحيحة منصور نعم وامه واخته ونحوهما فان المتبادر من التشبيه في مثل المقام ارادة المشابهة في المحرمية التي هي سبب جواز النظر واللمس وموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل مات وليس عنده الا نساء قال تغسله امرأة ذات محرم منه وتصب النساء عليه الماء ولا تخلع ثوبه وان كانت امرأة ماتت معها رجال وليس معهم امرأة ولا محرم لها فلتدفن كما هي في ثيابها وان كان معها ذو محرم لها يغسلها من فوق ثيابها ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام في حديث قال اذا مات الرجل في السفر الى ان قال واذا كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن عليه الماء صبا ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه وكيف كان فالامر في التعميم سهل بعد عدم القول بالتفصيل في المحارم وانما الاشكال في المسئلة في مقامين احدهما انه هل يجب ان يكون ذلك من وراء الثياب كما حكي عن ظاهر المشهور ونطق به جملة من الاخبار المتقدمة وغيرها كموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل المسلم يموت في السفر وليس معه رجل مسلم ومعه رجال نصارى ومعه عمته وخالته مسلمتان كيف يصنع في غسله قال تغسله عمته وخالته في قميصه ولا تقربه النصارى وعن المرأة تموت في السفر وليس معها امرأة مسلمة ومعها نساء نصارى وعمها وخالها معها مسلمان قال يغسلانها ولا تقربها النصرانية كما كانت تغسلها غير انه يكون عليها درع فيصب الماء من فوق الدرع او لا يجب كما عن صريح جماعة من متاخري المتاخرين كصاحبي المدارك والذخيرة وكاشف اللثام وغيرهم وظاهر الغنية والكافي والاصباح ولعله الظاهر من الذكرى ايضا حيث قال فيما حكي عنه وثالثها المحرمية لتسويغه النظر واللمس ولكن من وراء الثياب محافظة على العورة انتهى لاطلاق بعض الاخبار وظهور بعض بل صراحته في العدم الا بالنسبة الى العورة كقوله عليه السلام في صحيحة منصور نعم وامه واخته ونحوهما يلقي على عورتها خرقة فانه كالصريح في عدم الوجوب الا في العورة وقوله في رواية عمرو بن خالد المتقدمة يؤزرنه ويصببن عليه الماء صبا فان الظاهر ان التوزير مع التجرد لا مع الثياب وقوله في رواية زيد الشحام المتقدمة في حكم المرأة وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها فان ظاهرها ان المحرم انما هو النظر الى العورة لا الى سائر البدن فيحتمل قويا ان يكون شدة الاهتمام بكونه من وراء الثوب في سائر الاخبار للمحافظة على العورة كما اشير اليه في العبارة المتقدمة عن الذكرى ويشهد له ما في ذيل هذه الرواية في حكم الرجل وان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته ويحتمل ان يكون النهي عن خلع الثوب والامر بالغسل من فوق الثياب في بعض تلك الاخبار لاجل المحافظة عن نظر الاجانب كما يستشعر ذلك من قوله عليه السلام في موثقة سماعة تغسله امرأة ذات محرم وتصب النساء عليه الماء ولا تخلع ثوبه ويحتمل ايضا ارادة الاستحباب من اغلب تلك الاخبار بل جميعها كما يؤيده اقتران ذوات المحرم في بعض تلك الاخبار مع الزوجة التي عرفت ان الاقوى ان غسلها من وراء الثياب ليس الا على وجه الاستحباب فعند قيام هذه الاحتمالات المؤيدة بالشواهد الداخلية والخارجية يشكل ارتكاب التاويل او الطرح في الاخبار الدالة على عدم الوجوب لان حمل الاخبار الظاهرة في الوجوب على الاستحباب او المحامل الاخر اهون من طرح هذه الروايات او تاويلها فما في المدارك وغيره من عدم الوجوب هو الاقوى وان كان الاول احوط واحوط منه ترك المرأة متجردة من تغسله من محارمها بان تلف على يديها خرقة لحسنة عبد الله بن سنان او صحيحته قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته فان لم تكن امرأته معه غسلته اولاهن به وتلف على يديها خرقة وهذه الرواية وان كان ظاهرها الوجوب

على الصدر والقلب عند توسّطه نصفين ويفهم من هذه الاخبار عدم مدخلية اللحم فيما هو مناط الحكم فينتج المطلوب لكن يمكن الخدشة
فيه بامكان ان يكون المناط كون الموجود بنحو من الاعتبار والمسامحة العرفية مصداقا للميّت وهو يتحقق بالنسبة الى معظم بدنه وكذا بالنسبة
الى مجموع عظامه المجرّدة واما بالنسبة الى عظام معظم البدن فلا ولا ملازمة بين الامرين لكن مع ذلك لا شبهة في ان الاول لو لم يكن اقوى
فهو احوط بل لا يبعد كونه مسلّما لديهم كما يشعر بذلك ما في الوسائل في توجيه هذه الاخبار بان وجهه وجود عظام الصدر بل عبارة الجواهر
ايضا تشعر بذلك فانه في عبارة بعض من ان الصلوة على العظم المجرّد ما لم يكن تمام العظام منفية بالاجماع لا ينبغي الاصغاء اليه ان اراد
ما يعم المفروض وكيف كان فلا ينبغي ترك الاحتياط في مثل المقام بل وكذا فيما لو وجد خصوص صدر الصدر وان كان القول بالوجوب
فيه في غاية الاشكال بل ينبغي رعاية الاحتياط فيما لو وجد جزء تامّ من رأس ويد او رجل او نحوها خصوصا الرأس ففي صحيحة احمد بن
محمد بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا وجد الرجل قتيلا فان وجد له عضو تامّ صلّى عليه ودفن وان لم يوجد له عضو تامّ لم يصلّ عليه
ودفن وفي الوسائل قال الكليني وروي انه يصلّى على الرأس اذا افرد عن الجسد وفي رواية ابن المغيرة قال بلغني عن ابي جعفر عليه السلام انه يصلّى
على كل عضو رجلا كان او يدا او الرأس جزء اما زاد فاذا نقص عن رأس ويد او رجل لم يصلّ عليه وهذه الروايات وان كان ظاهرها
الوجوب الا انها مع معارضتها برواية ابي طلحة المتقدمة واعراض الاصحاب عنها لا تصلح دليلا لاثبات الوجوب ولذا حملها بعض
الاصحاب على ما حكي عنه على الاستحباب وفي الوسائل ان الحمل على التقية ممكن لكنك خبير بجريان الاحتياط في مثل هذه الموارد بل لا بأس
بمراعاته فيما لو وجد مقدار معتدّ به من اجزاء ميّت وان لم تكن مشتملة على الصدر ولا جزء تامّ اخرلما رواه اسحق بن عمار في الصحيح عن الصادق
عن ابيه ان عليا عليه السلام وجد قطعا من ميّت فجمعت ثم صلّى عليها ثم دفنت وهي وان كانت حكاية فعل مجمل لا يصلح مستندا لاثبات حكم مغاير لما علم
من الاخبار المتقدمة لكنها تصلح منشأ للاحتمال المحسّن للاحتياط في مثل الفرض والله العالم فقد ظهر لك من جميع ما تقدم انه اذا وجد
بعض الميت فان كان فيه الصدر غسّل وكفّن وصلّي عليه ودفن بل وكذا الصدر وحده على الاحوط واما ان لم يكن فيه الصدر او الصدر
وحده وكان فيه العظم فقد جزم الاصحاب من غير خلاف يعرف بانه غسّل بل عن المنتهى عدم الخلاف فيه بين علمائنا وعن الخلاف والغنية دعوى
الاجماع عليه وعن جامع المقاصد نسبته الى الاصحاب وفي الجواهر لم اعثر فيه على مخالف لكن عن جملة من متاخري المتاخرين التردد فيه بل
منعه نظرا الى انحصار مدركه المعتدّ به بنقل الاجماع الذي ليس بحجة وربما يستدل له بقاعدة الميسور والاستصحاب وفيهما ما لا يخفى فان
من شرطهما اتحاد الموضوع المشكوك حكمه مع المتيقن ولو بمسامحة عرفية كي يصدق على الحكم بثبوت الحكم في زمان الشك انه ابقاء المتيقن
وانه ميسور المتعذّر ونظير الاستدلال بهما في الضعف الاستدلال له بقوله عليه السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله وقوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما
استطعتم فان مقتضاه صحة بعض الغسل حال التعذر الذي هو خلاف الاجماع لا غسل البعض واول الثاني الى الاول لدى التحليل لا يجدي
في استفادة حكمه من الدليل عند انتفاء موضوع الحكم الاول عرفا فلو اريد الاستصحاب في مثل المقام فليستصحب عدم تأثير غسل البعض
في رفع حدثه وخبثه وعدم وجوب غسله منفردا حال اتصاله بسائر الاجزاء على تقدير تعذر غسل ما عداه لا الوجوب الغيري الثابت له حال
التمكن المعلوم انتفاؤه لكنك ستعرف توجيه الاستدلال بهذه القواعد فيما سيأتي واضعف منه الاستدلال له بما روي ان طائرا القت
بمكة او يمامة يدا فعرفت بالخاتم وكانت يد عبد الرحمن بن غياث بن اسيد فغسلها اهل مكة فانه حكاية مجهولة العمل ليس بحجة ويتلوهما في
الضعف الاستدلال بفحوى الاخبار المتقدمة الآمرة بالصلوة على عظام الميت خصوصا الصحيح الاخير المتضمن للصلوة على العظم مطلقا وفيه
ما لا يخفى فان الاخذ بالفحوى لا يتم الا في الموضوع المقصود بالمنطوق وهو ما وجب عليه الصلوة لا مطلق العظم واما الصحيح فقد عرفت
انه لا بد من تنزيله على ما لا يخالف النص والاجماع فلا يمكن استفادة الحكم من شيء منها الا بالنسبة الى الموضوع الذي يحكم عليه بوجوب
الصلوة نعم ربما يستأنس بمثل هذه الاخبار للمطلوب ببعض التقريبات الآتية ودون هذه الاستدلالات في الضعف ما في الحدائق وتبعه عليه
جماعة ممن تأخر عنه من الاستدلال له بما رواه المشايخ الثلثة عن ايوب بن نوح في الصحيح عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام قال
اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسّه انسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على من يمسّه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه قال
في تقريب الاستدلال المراد بالميتة هنا ميتة الانسان لا مطلق الميتة ثم تفريع قوله فاذا مسّه انسان فكل ما فيه عظم الخ واذا ثبت اطلاق
اسم ميتة الانسان على القطعة المذكورة شرعا يثبت لها الاحكام المتعلقة بميت الانسان من التغسيل والتحنيط والدفن وغير ذلك
الا ما اخرجه الدليل والاقتصار هنا على تفريع غسل المس لا يوجب نفي ما سواه من الاحكام ولعل تخصيصه بالذكر لانه اخفى في الحكم
انتهى وفيه ان التفريع لا يقتضي الا صدق كون القطعة ميتة من الانسان في مقابل كونها من سائر الحيوانات وتحقق هذا المعنى في
الفرض بديهي غاية الامر انه ثبت بهذه الرواية اطّراد الحكم وعدم اختصاصه باجزاء الميت ولا يتوقف ثبوت حكم المسّ على صدق عنوان

ميتا الانسان على خصوص ما يقع عليه المسّ حتى يستشهد به لمدّعاه واما ما ادّعاه في ذيل كلامه من ان ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب ثبوت
الملازمة بين غسل المسّ وغسل الممسوس ففيه اوّلا المنع نعم صرّح كثير من الاصحاب بل معظمهم بثبوت الحكمين فيما هو المفروض في المقام في
الجملة وهذا لا يقتضي التلازم بينهما بحيث يستدل لاثبات كل منهما بثبوت الاخر وثانيا النقض بما اذا انفصل الجزء الذي يقع عليه المسّ
بالميتا وانفصل عنه عند وجود سائر الاجزاء وعدم تمكنه الا من غسل هذا البعض لفقد الماء او غيره من الاعذار مع انه لا يجب غسله
قطعا في الفرض الاول وعلى اشكال فيه في الجملة في الفرض الثاني مع ان مسّه يوجب الغسل جزما وبهذا ظهر لك وجه آخر لضعف الاستدلال
للوجوب بالاستصحاب وقاعدة الميسور ونحوهما فالاشكال كل الاشكال في المقام انما هو في ان غسل الجزء المنفصل عند فقد الباقي
كغسله عند وجود الباقي في عدم تأثيره في رفع الحدث والخبث وان غسل البعض في مثل الفرض بمنزلة غسل الكل في الاثر فان كان من
قبيل الاول فلا ينبغي الارتياب في عدم وجوبه كما لو اتصل بما عداه مما تعذّر غسله واما الثاني في اثبات كونه مؤثرا كغسل الكل فان
ثبت ذلك يسهل الالتزام بوجوبه لامكان دعوى القطع بعدم الفرق بين ابعاض الميت ومجموعه في وجوب التطهير فيكون كل جزء جزء من
جسده في حد ذاته واجبا وان امتنع تحققه في الخارج حين الاتصال الا بغسل الجميع فعند الانفصال يجب تطهير كل جزء مع التمكن و(مستقلا)
المفروض امكانه فيجب لان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله ويؤيده بل يشهد له ما رواه محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام
في علة غسل الميت انه يغسّل ليطهر وينظف عن ادناس امراضه وما اصابه من صنوف علله لانه يلقى الملائكة ويباشر اهل الاخرة فيستحب
اذا ورد على الله عز وجل ولقي اهل الطهارة ويماسونه ويماسهم ان يكون طاهرا نظيفا موجها به الى الله عز وجل الحديث وعن الفضل بن
شاذان عنه ايضا انما امر بغسل الميت لانه اذا مات كان الغالب عليه النجاسة والآفة والاذى فاحب ان يكون طاهرا اذا باشر اهل
الطهارة من الملائكة الذين يلونه ويماسونه فيماسهم نظيفا موجها به الى الله عز وجل فان مفاد العلة المنصوصة ان المقصود بالغسل تطهير
جسد الميت فاذا تعذّر تطهير الكل يجب تطهير البعض للاصل والقاعدة فان الميسور لا يسقط بالمعسور وعلى هذا التقدير لا مانع من
جريان الاستصحاب ايضا فان موضوع وجوب التطهير حين اتصال اجزاء الميت ليس الا اجزاؤه فلنا ان نقول في كل جزء انه كان واجبا
تطهيره فليستصحب وهذا بخلاف ما لو اريد استصحاب وجوب الغسل فان وجوب غسل الجزء في السابق كان غيريا وقد علم انتفاؤه ووجوبه
النفسي مشكوك الحدوث منفي بالاصل ولذا انكرنا الاستصحاب فيما سبق وبهذا الذي اومأنا اليه يمكن توجيه المذهب المشهور بان يقال انه
يفهم من مجموع الروايات خصوصا الروايتين المتقدمتين كما يؤيدها المناسبات الذوقية والمؤيدات السمعية ان الشارع لم يقصد
من الامر بغسل الميت بماء السدر والكافور الا المطلوب حصول امر معنوي لا نتعقّله كي يتوهم كون متعلق وجوب الغسل بدن الميت من حيث
كونه مصداقا لهذا المفهوم وانما قصده تطييب جسده وتطهيره وتنظيفه فيكون متعلق الوجوب جميع اجزاء البدن على وجه يكون كل جزء
جزء معروضا للوجوب النفسي لا الغيري التبعي بمعنى ان الغرض يتعلق بايجاد وصف الطهارة في جميع الاجزاء لا المجموع من حيث المجموع
فكل جزء جزء يجب غسله وتطهيره وان توقف صحته شرعا على حصوله في ضمن المجموع كسائر الشرائط التعبدية التي هي من مقدمات وجود الواجب
لا وجوبه بل يقع الجزم بذلك ولو بالنظر الى نفس ما دل على وجوب غسل الميت اذ من المستبعد جدا ان يكون للعنوان الانتزاعي مدخلية
في متعلق الحكم بل المقصود بالحكم ليس الا الاجزاء بلحاظ كونها معنونة بهذا العنوان فعلى هذا نقول مقتضى ايجاب الشارع تغسيل الميت
وتنظيفه المنحل الى الامر بغسل جميع اجزائه عدم ارتفاع التكليف عما تيسر بما تعذّر ولا مانع من تنجز الخطاب بالنسبة الى البعض الميسور
الا احتمال اشتراط صحة غسله بحصوله في ضمن المجموع كما كان كذلك حال وجود الكل والاصل ينفيه اذ ليس لنا دليل يقتضي الاشتراط
مطلقا بحيث يعم الفرض فملخص الكلام انه يستفاد من مجموع الادلة ان الشارع اوجب غسل جميع الاجزاء مطلقا واعتبر في صحته امورا تعبدية
يجب التقييد بها بالقدر الثابت وحيث لم يثبت الاشتراط في مثل الفرض كي يسقط التكليف بالتعذر لا يرفع اليد عما يقتضيه اطلاق محبوبية
الفعل ومطلوبيته ويؤيده اشتهار القول بذلك بين اصحابنا رضوان الله عليهم ونقل اجماعهم عليه بل لا يبعد كونه اجماعهم المنقول
المعتضد بالشهرة المحقّقة بنفسه دليلا كافيا في مثل المقام والله العالم ولا يلحق بالقطعة المبانة من الميت القطعة المنفصلة عن الحي كما عن المعتبر
والروض ومجمع البرهان والمدارك وغيرها التصريح بذلك لانها من جملة لم يتعلق الامر بغسل مجموعها حتى يفهم منه وجوب غسل الاجزاء
حال انفرادها بالتوجيه المتقدم فما عن الذكرى تبعا للمحكي عن التذكرة من منع هذا الدليل حيث استدل به المصنف وغيره بان الجملة
لم يحصل فيها الموت كي يجب غسلها بخلاف القطعة ضعيف اذ لا يكفي في وجوب الغسل مجرد حصول الموت ما لم يتعلق به امر شرعي وهو فيما نحن
فيه اول الدعوى فالقول بالالحاق كما عن صريح جملة من الاصحاب بل عن ظاهر اكثرهم كما في الحدائق ليس بشيء اللهم الا ان يستدل له بمرسلة
ايوب بن نوح بالتقريب الذي عرفته مع ما فيه مضافا الى ضعف سندها وعدم انجباره بعمل الاصحاب حيث لم يستندوا اليها في فتويهم

وفي الجواهر بعد نقل القول بالالحاق وتوجيهه وتضعيفه قال ولا ريب في انه احوط ان لم يكن اظهر وفيه ان فعل الغسل وان كان احوط لكن ترتيب اثر الغسل الصحيح عليه من الحكم بطهارتها وعدم الغسل بمسها خلاف الاحتياط فالاحوط بل الاقوى عدم ترتيب الاثر عليه والله العالم ثم ان مقتضى القاعدة وجوب مراعاة الترتيب بين غسل الاعضاء ان تعددت وكان بينها ترتيب وعند اشتباه الاعضاء التي يراعى بينها الترتيب يجب الاحتياط بالتكرير وكذا يجب مراعاة المماثلة وعند الجهل بالحال حكمه حكم الخنثى وقد تقدم الكلام فيه مفصلا ثم ان مقتضى ظاهر المتن وغيره حيث اقتصر على ذكر اللحم المجرد في مقابل القطعة ذات العظم ثبوت الحكم في العظم المجرد وهذا هو الذي يقتضيه التوجيه المتقدم وما يقال في تضعيفه من ان علة وجوب غسل البدن تطهيره وتنظيفه والعظم لا يتوقف طهارته على الغسل المعهود اذ يكفي فيه مطلق الغسل كسائر المتنجسات ولا يصح الاستدلال له بما ورد في اكيل السبع من تغسيل العظم المجرد لجريه مجرى العادة من عدم انفصال جميع اللحم عما يأكله السبع كي يطهر بمطلق غسل العظام ضعيف في الغاية لعدم العلم بانحصار فائدة الغسل في زوال النجاسة الخبيثة بل المعلوم من النصوص خلافه كيف والا لما وجب غسل الائمة المعصومين المنزهين عن الارجاس والادناس مع انه يجب قطعا وقد ورد في حديث انه لما قبض رسول الله صلى الله عليه وآله سمعنا صوتا في البيت ان نبيكم طاهر مطهر فادفنوه ولا تغسلوه قال فرايت عليا عليه السلام رفع راسه فزعا فقال اخسأ عدو الله فانه امرني بغسله وكفنه الحديث فلا ينبغي الاستشكال فيه بالنسبة الى العظم المجرد ايضا ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه وجها لوجوب غسل بعض الميت يقتضي وجوب تكفينه ايضا بما تيسر ودفنه كذلك بل جريان القواعد المتقدمة بالنسبة الى التكفين والدفن اوضح من جريانها بالنسبة الى الغسل كما لا يخفى وجهه ولذا لا ينبغي التشكيك في صحة ما ذكره الاصحاب من انه بعد ان يغسل لف في خرقة ودفن بلا خلاف في شيء منهما على الظاهر وان اختلفت عباراتهم بالنسبة الى الاول من التعبير باللف في خرقة وبالتكفين لكن يحتمل ارادة الثاني من الاول كما انه يحتمل عكسه ولعل هذا هو الاولى كما انه هو الاظهر فيما لم يتناوله القطع الثلث على النحو المعهود والالتزام بوجوب لف القطع الثلث الواجبة من الكفن على العضو الموجود بغير الكيفية المعهودة مع ما فيه من الاستبعاد مما لا يساعد عليه دليل فان من شرط جريان قاعدة الميسور ونحوها كون المأتي به من مراتب تحقق المأمور به بنظر العرف بنحو من المسامحة العرفية ومن المعلوم ان شد المئزر على الرأس والعمامة على الرجل لا ربط له بالمأمور به اصلا كي يتوهم كونه ميسور المتعذر نعم ربما يتخيل ذلك في ما لو بقي من اعضائه ما يتناوله القطع الثلث ولو منفصلة بعضها عن بعض كما لو وجد جزء من الرأس وجزء من البدن وشيء من العورتين فلا يسقط في مثل الفرض اعتبار القطع الثلث وان تعذر استعمالها على النحو المعهود فان تعذر الشرط لا يوجب سقوط المشروط كما عليه يبتني اصل الاستدلال ويدفعه ان للكيفية الخاصة مدخلية في مطلوبية الخصوصيات المعتبرة في الكفن بل هي بمنزلة الفصول المنوعة للاجزاء حيث لا تندرج في مسمياتها الا باستعمالها على الكيفية المعهودة الا ترى انه لو لف في وسط الرأس المقطع خرقة لا يطلق عليها العمامة عرفا الا بتجوز بعيد بل اطلاق الحزام عليها اولى لديهم من اطلاق العمامة وكذا لو لفت العورة المنفصلة في خرقة لا يطلق عليها المئزر والحاصل انه لا يساعد العرف على اجراء قاعدة الميسور ونحوها بالنسبة الى هذه الخصوصيات بل ربما شاهدناهم يستنكرون وضع مجموع عظام الميت في الكفن التام عند اجتماعها وانفصال بعضها عن بعض مع وجوب تكفينها في الجملة لعله كان مغروسا في اذهانهم فالتحقيق ان مقتضى قاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله وكذا الاستصحاب بالتقريب المتقدم انما هو وجوب تكفين ما وجد من الاعضاء لكنه لما انتفى الموضوع الذي امر بتكفينه على النحو المعهود ارتفع التكليف عنه لكن مقتضى قاعدة الميسور وجوب الاتيان بما هو بنظر العرف ميسور الكفن وليس ذلك الا لفه بما يستره من دون فرق بين ان يكون ذلك بخرقة واحدة او خرق متعددة ودعوى مساعدة العرف على استفادة اعتبار ازيد من ذلك لقاعدة الميسور لو لم ندع القطع بفسادها فلا اقل من الشك فيها فيرجع الى البراءة ولا مجال للاستصحاب بعد الشك في مدخلية الاوصاف في ما هو موضوع الحكم وعدم مساعدة العرف على اهمالها كما هو المفروض نعم لو وجد بعض الميت بحيث يتناوله القطع الثلث او القطعتان منها على النحو المتعارف او بعض الكفن كما لو بقي جزء من رأسه متصلا بجزء من بدنه او جزء من بدنه متصلا بما دونه او جزء متصلا من رأسه الى قدمه يجب مراعاة الممكن وبما ذكرنا ظهر لك ان الاظهر فيما لو رض جميع جسد الميت من اللحم والعظم بحيث امتزج بعضها ببعض ولم يبق على هيئتها القابلة لاستعمال الكفن على النحو المعهود انه لا يجب الا لفه في خرقة لا الكفن التام والله العالم وكذا السقط اذا كان له اربعة اشهر فصاعدا يغسل ويكفن ويدفن بلا خلاف في شيء منها على الظاهر وان اختلفوا ظاهرا فيما يعتبر في التكفين من وجوب الكفن التام كما هو ظاهر من عبر بالكفن او الاكتفاء بلفه في خرقة كما يظهر من المتن ونحوه ويدل عليه رواية زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل ومرفوعة احمد بن محمد قال اذا تم السقط اربعة اشهر غسل وقال اذا تم له ستة اشهر فهو تام وذلك ان الحسين بن علي ولد وهو ابن ستة اشهر وموثقة

سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن السقط اذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب عليه اذا استوى ولا معارضة بين مفهوم هذه الموثقة وبين رواية زرارة وشيء من فقرتي المرفوعة فان المراد بصيرورته تاما الذي ستة اشهر صيرورته ولدا كاملا حيا صالحا لان يعيش كما يشهد له الاستشهاد بقضية الحسين عليه السلام والمراد باستواء خلقته انما هو تمامية صورته وحدها اربعة اشهر كما صرح به في الفقه الرضوي قال اذا اسقطت المرأة وكان السقط تاما غسل وحنط وكفن ودفن وان لم يكن تاما فلا يغسل ويدفن بدمه وحد تمامه اذا اتى عليه اربعة اشهر ويدل عليه جملة من الاخبار الدالة على ان النطفة تبقى في الرحم اربعين يوما ثم تصير علقة اربعين يوما ثم تصير مضغة اربعين فاذا كمل اربعة اشهر نفخ فيها الروح لكن في المقام اشكال وهو ان هذه الروايات بحسب الظاهر جارية مجرى الغالب فيمكن تحقق الاستواء قبل اكمال الاربعة او بعد انقضائها بايام فيتحقق في المورد بين مفهوم احد الحدين مع منطوق الآخر فكما يمكن دعوى ورود التحديد باستواء خلقته في موثقة سماعة مجرى الغالب فيكون الحد حقيقة هو لزوم العادي اعني اكمال الاربعة اشهر كذلك يمكن دعوى عكسه ويمكن دفعه بان كون استواء خلقته مذكورا في السؤال يوهن ظهوره في الجواب في كونه لذاته حدا لا لامر ملازم بل لا يبقى له ظهور في ارادة بيان الحد الا من حيث مفهوم الشرط الموهون في مثل المقام بقوة احتمال كون الشرط مسوقا لبيان تحقق الموضوع بمقتضى العادة فلا يصلح لصرف ما هو بظاهره مسوق لبيان الحد كالخبرين الاولين الدالين على ان الحد هو اربعة اشهر خصوصا بعد اعتضاده بفتوى الاصحاب في نقل اجماعهم وانسبيتهما للتحديد حيث لا يتطرق فيهما الاجمال والاهمال بخلاف استواء خلقته فانه كثيرا ما يختلف فيه انظار اهل العرف لكن مع ذلك كله لو فرض استواء خلقته عرفا قبل تمام الاربعة اشهر لا ينبغي ترك الاحتياط فيه كما انه لا ينبغي الالتفات بعد ما سمعت من الاخبار الى اطلاق مكاتبة محمد بن الفضيل قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام اسأله عن السقط كيف يصنع به فكتب الي السقط يدفن بدمه في موضعه لوجوب تقييده بما اذا لم يستو خلقته ولم يتم له اربعة اشهر بقرينة ما عرفت ان امكن والا يتعين طرحها والله العالم وان وجد بعض الميت ولم يكن فيه عظم بل كان لحما مجردا فلا يجب تغسيله بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن الغنية والخلاف والحدائق دعوى الاجماع عليه فلا ينبغي الالتفات الى كونه من جملة يجب غسل جميعها المقتضي لوجوب غسل ما تيسر منها عند تعذر الكل بحكم الاستصحاب وقاعدة الميسور ونحوها كما عرفت تقريبه في القطعة ذات العظم فان اعمال الاصل والقاعدة في مثل هذه الموارد الخفية في مقابل جل الاصحاب بل كلهم ينشأ من الاعوجاج والاستبداد بالرأي اذ كيف يعقل ان يفهم عرفا من هذه القواعد وجوب الغسل في مثل الفرض ولم يفهمه الاصحاب مع كون القواعد مغروسة في اذهانهم دائرة على السنتهم واصلة الينا بواسطتهم عاملين بها في القطعة ذات العظم فاعراضهم عنها في مثل الفرض يكشف عن قصورها عن الشمول او عثورهم على دليل يقتضي خلافها وان كان بعيدا فالانصاف ان العمل بمثل هذه القواعد في مثل هذه الموارد لا يجوز الا اذا اعتضدت بفهم الاصحاب وعملهم فلا اصير في اجرائها في مثل الفرض بالنسبة الى التكفين والدفن لانجبارها فيهما بعملهم وقد اشرنا فيما سبق الى سر التفكيك بين الغسل والتكفين والدفن من اوضحية حكمة الحكم في التكفين والدفن منها بالنسبة الى الغسل المتوقف على شرائط تعبدية لا يتعقل اهل العرف فائدتها فربما لا يساعد افهامهم على استفادة مطلوبيته بالنظر الى كل جزء جزء على وجه يعم مثل الفرض بحيث يكون هذا النحو من الجزء ايضا لديهم موضوعا مستقلا للوجوب لنفسه حتى يمكن اثباته بالاصل والقاعدة وهذا بخلاف الكفن والدفن الذين هما من الواجبات التوصلية فلا امتناع في استفادة عدم سقوط ميسورهما في مثل الفرض من تلك القواعد دونه وكفاك شاهدا على ذلك جزم الاصحاب بذلك حيث حكموا بسقوط الغسل وثبوت الدفن بل الكفن ايضا على تردد من بعضهم فيه بل اختيار عدمه كما عن المعتبر وجماعة ممن تبعه مع ان عمدة مستندهم في هذه الفروع ليست الا القواعد ولا يبعد ان لا يكون تردد هذا البعض او منعه مانعا من الرجوع اليها بالنسبة الى الكفن ايضا وكيف كان فقد عرفت في القطعة ذات العظم ان مقتضاها ليس الا وجوب مطلق الكفن ولو بلفها في خرقة من دون مراعاة الخصوصيات المعتبرة فيه اذا تعذر ايجاده على النحو الموظف فالمقام اولى بذلك بل الظاهر عدم الخلاف في انه اذا وجد بعض الميت ولم يكن فيه عظم اقتصر على لفه في خرقة ودفنه وكذا السقط اذا لم تلجه الروح بان كان له دون اربعة اشهر يلف في خرقة ويدفن فلا يغسل ولا يكفن على النحو المعهود ولا يصلى عليه بلا خلاف في شيء منها على الظاهر بل عن المعتبر والتذكرة انه مذهب العلماء كافة مستثنيا في المعتبر ابن سيرين الذي لا عبرة بخلافه ويدل على عدم وجوب غسله كالصلوة عليه مضافا الى ما عرفت مفهوم الاخبار السابقة ومنطوق مكاتبة محمد بن الفضيل المتقدمة فهذا مما لا اشكال فيه خصوصا مع موافقته للاصل وانما الاشكال فيما يظهر من المتن وغيره من وجوب لفه في خرقة ودفنه حيث لم نعثر على ما يدل على اولهما كما اعترف به في الحدائق وغيره واما وجوب دفنه فيظهر من المكاتبة المتقدمة كالرضوي المتقدم لكن ربما استظهر من العلامة وغيره دعوى الاجماع عليهما والاحتياط مما لا ينبغي تركه فرع لو ولجه الروح قبل استواء خلقته او اكمال الاربعة اشهر فهو خارق للعادة لا ينصرف اليه شيء من النصوص

وفتاوى الاصحاب فالاحوط بل الاظهر غسله وتكفينه ودفنه كغيره من الاموات والله العالم واذا لم يحضر الميت مسلم ولا كافر ولا محرم من النساء
دفن بغير غسل ولا تقربه الكافرة ولا المسلمة الاجنبية وكذا المرئة وروى انهم يغسلون وجهها ويديها وقد تقدم الكلام في ذلك مفصلا فراجع و
يجب ازالة النجاسة العارضة عن بدنه قبل الغسل بلا اشكال فيه في الجملة بل لاخلاف فيه ظاهرا كما عن غير واحد التصريح به بل عن الذكرة و
النهاية والمفاتيح الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك جملة من الاخبار الواردة في كيفية غسل الميت التي سياتي نقلها مفصلا في محلها انش
منها مرسلة يونس وفيها ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل راسه بالرغوة
الى ان قال في كيفية غسله بماء الكافور وافعل به كما فعلت في المرة الاولى ابدأ بيديه ثم بفرجه وامسح بطنه مسحا رقيقا فان خرج منه شئ فانقه
ثم اغسل راسه الحديث وخبر عبد الملك عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الميت فقال اقعده واغمز بطنه غمزا رفيقا ثم طهره من غمز البطن ثم تضجعه
ثم تغسله الحديث وخبر معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله ع ان اعصر بطنه ثم اوضيه بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر الحديث وفي خبر
علاء بن سيابة الوارد فيمن قتل في معصية الله عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال اذا قتل في معصية الله يغسل اولا منه الدم ثم يصب عليه الماء
صبا الحديث وفي رواية الكاهلي ثم ابدأ بفرجه بماء السدر والحرض ثلث غسلات الحديث لكن هذه الرواية ظاهرها ان الامر بغسل الفرج
ثلثا قبل كل واحدة من الغسلات الثلث من باب التعبد فهي غير صالحة للاستدلال لكنهما غير خالية عن التأييد واما الروايتان الاوليان
وان كان ظاهرهما ذلك لكن يفهم منهما وجوب ازالة النجاسة كما هو صريح الرواية الثالثة ويدل عليه ايضا الاخبار المتقدمة في غسل
الجنابة الدالة على وجوب ازالة النجاسة قبله بضميمة الاخبار المستفيضة الواردة في هذا الباب الدالة على ان غسل الميت مثل غسل الجنابة
بل يفهم من جملة منها انه عينه لكنك عرفت في مبحث الجنابة ان الاظهر انما هو وجوب ازالة النجاسة عن كل عضو قبل غسل ذلك العضو لا قبل الشروع
في الغسل مطلقا حتى يكون طهارة البدن قبل الشروع في الغسل شرطا تعبديا في صحة الغسل وما ورد في الاخبار مما يوهم ذلك كالامر بغسل اليدين
والفرج وما اصابه السدر من البدن قبل الغسل جار مجرى العادة لا يفهم منها ازيد من اشتراط طهارة المحل وعدم الاجتزاء بصبة واحدة للغسل
وازالة النجاسة ومقتضاه ليس الا وجوب تقديم الازالة على غسل العضو لا على اصل الغسل وقضية كون هذا الغسل مثله او عينه ليست الا ذلك
والاخبار الخاصة الواردة في هذا الباب ايضا كالروايات المتقدمة لا يكاد يفهم منها ازيد من ذلك لكن ربما يتراءى في بادى النظر من كلمات
الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية وجوب ازالة النجاسة عن بدن الميت اولا ثم الشروع في تغسيله فتكون ح واجبا تعبديا لا
شرطيا لكن التامل في كلماتهم في هذا الباب ككلماتهم في باب الجنابة يعطى عدم ظهورها الا في ارادة عدم الاجتزاء بصبة واحدة للغسل و
الازالة ووجوب تقديم الازالة على الغسل في الجملة ولو في كل عضو بالنظر الى نفس ذلك العضو لا مطلقا ويشهد لذلك استدلال بعضهم عليه كما
عن المعتبر وغيره بان المراد تطهيره وهو لا يحصل الا بها وانه اذا وجب ازالة الحكمية فالعينية اولى ولئلا ينجس ماء الغسل بملاقاة النجس وان
خبر بان مقتضى التعليل الاول والاخير هو الوجوب الشرطي ومقتضاه ما عرفت واما الثاني فمقتضاه الوجوب النفسي فلا يقتضي المقارنة ايضا
فضلا عن وجوب التقدم فلذا يضعف الاستدلال به للمدعى كما ان الاستدلال بالاولين ايضا كذلك فان توقف الطهارة على سبق ازالة النجاسة
كما هو مقتضى الدليل الاول اول الكلام اذ من الجائز ان يرتفع الحدث وعين النجاسة فضلا عن اثرها بصبة واحدة الا ان يثبت الاشتراط
بدليل خارجي كما عرفت تحقيقه في مبحث الجنابة واما الدليل الثالث فرجعه الى دعوى التنافي بين الاجتزاء بصبة واحدة للغسل والازالة
لما دل على اشتراط الطهارة في ماء الغسل من النص والاجماع فمتى لاقى الماء البدن النجس يتنجس فلا يفيده الطهارة عن الحدث وفيه
ما عرفته في مبحث الغسالة من عدم شمول القاعدة المستفادة من النص والاجماع من ان النجس لا يكون مطهرا وانه يشترط الطهارة في
الماء المستعمل في التطهير لما اذا كان انفعال الماء من اثر نفس الاستعمال وقد عرفت في مبحث غسل الجنابة ان عمدة المستند في اشتراط
طهارة البدن انما هو الدليل التعبدي هي لا هذه القاعدة فالامر في المقام اوضح حيث ان نجاسة الماء حين الاستعمال لازمة البتة لملاقاته
لبدن الميت فلا تكون نجاسته المكتسبة من الاستعمال في التطهير مانعة من حصول التطهير ودعوى ثبوت العفو عن خصوص هذه
النجاسة اللازمة لمكان الضرورة دون النجاسة العارضة القابلة للازالة ليست باولى من دعوى تخصيص القاعدة بالنسبة الى النجاسة
الحاصلة بالاستعمال لازمة كانت ام غير لازمة بل العكس اولى كما عرفته في مبحث الغسالة واضعف من الدليل المتقدم الاستدلال له بان
كلا من الموت والنجاسة العارضة اثر في وجوب غسل البدن والاصل عدم تداخل مسببيهما وفيه اولا ان هذا الدليل لا يقتضي الا
وجوب تكرير غسل البدن من دون فرق بين سبق الازالة على الغسل وتاخرها عنه فلا يثبت به المدعى وثانيا ان وجوب الازالة توصلي
لا يتوقف حصولها على القصد فلو غسل البدن بقصد غسل الميت تحقق الازالة جزما فيرتفع التكليف عنها لحصول الغرض كما انه
يرتفع التكليف عن الغسل ايضا لحصول الامتثال ولا يعقل بقاء التكليف به بعد الاتيان به بقصد الامتثال الا ان يكون صحة المنوى

مشروطة بسبق الازالة وهو اول الكلام وقد تقدم توضيح المقام في غسل الجنابة فاتضح لك ان عمدة المستند انما هو النصوص والاجماعات
المستفيضة بقي في المقام اشكال وهو انه لا يتصور تطهير بدن الميت قبل الغسل من النجاسة العرضية بناء على ما هو المشهور من كونه بحيث العين
فان نجس العين لا يطهر ومن هنا استظهر كاشف اللثام من كلمات الاصحاب ارادة ازالة العين دون الاثر قال ان بدن الميت نجس ينجس
الماء لا يطهر الا بعد التغسيل فالتقديم ممتنع الا ان يجوز الطهارة من نجاسة دون اخرى ولم يعهد فالظاهر ان مراد الفاضلين وكل
من ذكر تقديم الازالة والتنجية ارادة ازالة العين لئلا يمتزج بماء الغسل وان لم يحصل التطهير انتهى واعترضه جل من تاخر عنه بان الطهارة
والنجاسة امران توقيفيان فلا استحالة في ان يتاثر بعض الاعيان النجسة بملاقاة نجاسة اخرى ويرتفع اثره المكتسب بالعرض بغسله
مرة او مرتين كسائر المتنجسات فلا مانع من الالتزام به بعد مساعدة الدليل والانصاف عدم ورود الاعتراض عليه بل لا يخلو ما ذكره
عن وجه اذ لم يدع استحالته عقلا كي يرد عليه ما قيل بل ادعى عدم معهودية الطهارة من نجاسة دون اخرى شرعا فلا يتعقلها المتشرعة
ولا ينسبق الى اذهانهم عند الامر بغسل بدن الميت وتنظيفه عن الدم ونحوه ارادتها الا ترى انه لو قيل بان الدم المعفو عنه في الثوب و
البدن لو اصابه نجاسة اخرى كالعذرة يتاثر منها ويكتسب نجاستها المانعة لا يفهم عرفا من اطلاق ما دل على ان ملاقي العذرة يطهر
بغسله بالماء انه يجوز تطهير الدم من النجاسة العارضة وليس هذا الا لعدم معهودية تطهير النجاسات عن النجاسات العارضة لا لعدم
معقوليته عقلا واما ما ادعوه من دلالة الادلة عليه فلم منع دلالتها على ازيد من اعتبار ازالة العين فانه ان كان الاجماع فلا وثوق بارادة
كل المجمعين ازيد من ازالة العين كيف وظاهر الفاضلين بمقتضى تعليلهم بان ازالة العينية اولى من الحكمية ليس الا ارادة ازالة العين بل لا يبعد
ارادة جميعهم ذلك حتى المعبرين بوجوب تطهير بدن الميت فضلا عمن عبر بلفظ الازالة فان ارادة التطهير الحقيقي عن النجاسة الحكمية على الاطلاق
متعذرة وارادة ازالة عين النجاسة العارضة واثرها بالخصوص باجراء الماء على المحل بعد ازالة العين على الوجه المعتبر في التطهير وان لم يفد
طهارته على الاطلاق مع ما عرفت من بعده عن الاذهان ليست باولى من ارادة التطهير الصوري الذي هو عبارة عن ازالة العين فالانصاف
عدم ظهور كلمات الاصحاب في ارادة ازيد من ازالة العين نعم لا يبعد دعوى انصرافها الى كونها بالماء المطلق وان كان فيه ايضا تامل
هذا اذا كان الدليل هو الاجماع وان كان الاخبار فلا يكاد يفهم منها ازيد من وجوب ازالة العين فان ما ورد فيها من الامر بغسل الفرج ثلثا
قبل كل غسل كاليدين انما اريد به التعبد من دون توقفه على وجود النجاسة العارضة وستعرف ان الامر به للاستحباب واما الانقاء المامور به
في بعض الروايات كمرسلة يونس فيتحقق بمطلق الازالة ولا يتوقف على استعمال الماء فضلا عن كونه بشرائط التطهير بل ظاهره الذي يظهر من موثقة
عمار عن ابي عبد الله ع الواردة في كيفية غسل الميت قال فيها بعد بيان كيفية غسله بماء السدر والكافور ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى
يخرج من مخرجه ما خرج ويكون على يديك خرقة تنقي بها دبره ثم تميل برأسه شيئا فتنفضه حتى يخرج من منخره ما خرج ثم تغسله بجرة من ماء
القراح الحديث واما الاخبار الدالة على ان غسل الميت عين غسل الجنابة او مثله فهي غير مجدية في اثبات وجوب اجراء الماء على موضع النجاسة
بعد ازالة عينها تعبدا من دون ان يفيده التطهير نعم لو قلنا بطهارة بدن الميت وكونه كالجنب لاتجه الاستدلال بهذه الروايات وكيف
كان فالالتزام بكفاية ازالة العين خصوصا اذا تحققت بالماء المطلق غير بعيد لكن الاحتياط لا ينبغي تركه بل الاحوط ازالة النجاسة عن
جميع بدنه على الوجه المعتبر في التطهير قبل الشروع في الغسل ثم يغتسل بقصد حصول عنوانه اي الماهية المامور بها في الشريعة التي هي غسل
الميت فلو اتى به لا بهذا القصد لم يصح ضرورة ان المتبادر من الامر بالغسل في الشريعة في جميع موارده ليس الا الطبيعة المعهودة المعروفة
لدى المتشرعة على سبيل الاجمال لا مطلق غسل البدن الذي يتحقق بحصوله مطلقا كيف اتفق نظير الامر بالوضوء والتيمم من غير فرق بين ان
يتعلق الامر بان يتوضأ بنفسه او يوضأ الغير حيا كان او ميتا فانه لا يتبادر منها الا ارادة الطبيعة المعهودة التي لا احاطة لنا بتحققها
تفصيلا ولا يمكننا قصدها ولا الاطلاع على تحققها في الخارج الا بايجادها بقصد حصول عنوانها على سبيل الاجمال فلا يفهم من الامر
بغسل الميت وتوضيته مثلا الا عدم اعتبار مباشرة الغاسل والموضي في تحقق تلك الطبيعة في خصوص المورد لا حصولها مطلقا من دون
قصد كيفما اتفق ويدل عليه ايضا ما ورد من الاخبار من ان غسل الميت بعينه غسل الجنابة او مثله وقد ثبت اعتبار النية في غسل الجنابة
بالاجماع فيعتبر في هذا الغسل ايضا قضية للعينية او المماثلة فما عن السيد في مصرياته والعلامة في منتهاه وعن بعض متاخري المتاخرين
الميل اليه من عدم اعتبارها معللا كما قيل بانه ازالة خبث ضعيف اذ لو سلم ان الوجه فيه ليس الا ازالة الخبث دون الحدث كما هو ظاهر
الاخبار المصرحة بانه غسل الجنابة يتوجه عليه ان هذا الخبث ليس كسائر الاخباث بحيث يزيله كل مزيل بل لا يزيله نصا واجماعا الا الغسل
والمتبادر منه ليس الا ما عرفت وبهذا ظهر لك ضعف الاستدلال له بالاصل الذي تقدم تحقيقه في نية الوضوء القاضي بعدم اعتبار
النية فيما يشك في كونه تعبديا وقد عرفت في ذلك المبحث ضعف الاستدلال لاثبات اعتبار النية في مثل ما نحن فيه بقوله تع وما امروا

الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وبقوله انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بنية وبقاعدة الاشتغال وبظهور الاوامر في ارادة الاطاعة
الى غير ذلك من الادلة التي يستدل بها لاثبات وجوب النية في مثل المقام كما عرفت تفصيل الكلام فيها مع ما فيها من الضعف بما لا
مزيد عليه فلا نطيل بالاعادة فعمدة الدليل في المقام انما هو توقف تحقق الماهية المامور بها او العلم بتحققها على قصد عنوانها فهي كـ
تمايز عن مطلق الغسل وكذا عن ساير انواع الغسل لو قلنا باختلاف طبايعها كما لا يخلو عن قوة فاشتراط قصد عنوان المامور به اى غسل الميت
مما لا اشكال بل ولعله مما لا خلاف فيه اذ لا يظن بالسيد وغيره ممن نسب اليهم الخلاف في اعتبار النية ارادتهم ذلك وان اقتضاه ظاهر ما
نسب اليهم من التعليل لكن من المستبعد جدا التزامهم بكونه كازالة النجاسات توصليا محضا بحيث يسقط التكليف بمجرد حصول الفعل في
الخارج كيفما تحقق ولو من دون مباشرة احد او مباشرة غير مميز او مجنون وكيف كان فهذا مما لا ينبغي الارتياب فيه وانما الاشكال في اعتبار
ازيد من ذلك مما يعتبر في العبادات المحضة من قصد التقرب والاخلاص في العمل بحيث يكون القرب غاية لحصول الفعل فلو اوجد تلك الطبيعة
الواجبة قاصدا لحصول عنوانها لكن لا لوجوبها بل لغيرها من الاغراض المباحة كاخذ الاجرة لو جوزناه في الواجبات الكفائية لم تصح
او لا يشترط ذلك فيكفي في صحته قصد ايجاد تلك الطبيعة المامور بها مطلقا ولو لشيء من الاغراض الدنيوية المباحة ولعل من انكر اعتبار
القصد مثل السيد واتباعه اراد قصد القربة بجعلها غاية للعمل لا مطلق القصد كما انه لا يبعد ان لا يكون مراد من يعتبر القصد اعتبار
ازيد من قصد حصول الطبيعة المعهودة الواجبة في الشرع فبهذا يجتمع الكلمة ويرتفع الخلاف لو لم نقل بان ظاهرهم او صريحهم وجوب
جعل القربة والوجوب غاية للفعل وكيف كان فالاشكال انما هو في ذلك والذي يمكن الاستدلال به لذلك ظهور جملة من الاخبار في
كون غسل الميت بعينه غسل الجنابة ولا كلام في اعتبار قصد القربة فيه مضافا الى ما عرفت من ان المتبادر من الامر بالغسل في خصوص المقام
ليس الا ما هو المتبادر منه في ساير المقامات كالامر بغسل الجمعة والغسل عند رؤية المصلوب ونحوها وقد اشرنا عند التكلم في كيفية غسل
الحيض الى انا لا نحتاج في كل مورد بالخصوص الى ادلة خاصة يثبت بها كيفية الغسل المامور به بل معهوديته في الجملة مغنية عن بيان كيفيته في سائر
الموارد كيف ولم يصل الينا بيان كيفية الغسل في جل موارده مع انا لا نشك في اجزائه وشرائطه وليس الا لمعهوديته في الجملة وحيث ثبت اشتراط
قصد القربة في الطهارات الثلث في الجملة ثبت في المقام ايضا حيث لا يتبادر الى الذهن الا ارادة تلك الطبيعة المعهودة ولا ينافيها اعتبار بعض
الخصوصيات في خصوص المقام لخصوصيته كما انه لا ينافيه اختلاف متعلق التكليف اذ لا فرق عرفا فيما يفهم من لفظ الغسل بين ان يكلفه بغسل
الجمعة او بتغسيل غيره غسل الجمعة فهذا ظاهر لا سترة فيه لكن يتوجه عليه اولا امكان منع الصغرى بان يقال المعتبر في ساير الاغسال ايضا بل
مطلق الطهارات ليس الا قصد ايجادها بعنوانها الراجحة التي يتقرب بها الى الله تعالى سواء كان الباعث على ايجادها ارادة تحصيل القرب بفعلها
او حصول غاية مباحة مترتبة على وجودها كما لو كان كسبه كتابة القرآن فتوضأ او اغتسل مقدمة للاشتغال بكسبه من دون التفات الى رجحانه او
مرجوحيته وثانيا ان سلمنا انه يعتبر في الطهارات مطلقا حصولها قربة الى الله تعالى بان يكون القرب علة غائية للفعل فنقول القربة التي تتوقف
صحة الطهارات على قصدها هي القربة الحاصلة بفعلها للمتطهر لا المباشر للتطهير فلو اعتبرنا القصد فيمن غسل جنبا عاجزا مثلا فانما نعتبر قصد رفع
حدث الجنب قربة الى الله يعني قرب الجنب برفع حدثه الى الله تعالى لا قرب المباشر للتغسيل فان تقربه الى الله تعالى من حيث كونه اجيرا على العمل او معينا او غير
ذلك اجنبي عما يتوقف عليه غسل الجنب فالمتطهر في المقام هو الميت الذي لا قصد له والذي يجب على المباشر قصده انما هو ايجاد تلك الطبيعة المقربة
للميت الى رحمة الله ورضوانه واما كونه قاصدا بفعله التقرب لنفسه بحيث ينافيه قصد الاجرة مثلا فيحتاج الى دليل آخر غير ما دل على اشتراط قصد القربة
في الطهارات وهو مفقود والاصل ينفيه ولو احطت خبرا بما اسلفناه في نية الوضوء لانكشف لك الحال في جميع ما يتعلق بالمقام فراجع وبما ذكرنا
انفا ظهر لك انا وان لم نقل باشتراط حصول الغسل قربة الى الله تعالى لكن يشترط فيه كونه بعينه هي الماهية المامور بها التي يمتنع تحققها والعلم بتحققها
في الخارج الا باتيانها بقصد كونها كذلك فان نزلنا عن عباديته وان التزمنا بكونه من حيث صدوره من المكلف توصليا نظير صلاة الاجير على ما نبني
تحقيقها في محله انشاء الله فلو اتى به في ضمن فرد محرم كما لو اوجده رياء او بماء مغصوب ونحوهما مما يخرج به الماتي به بعينه من كونه هو المامور به بطل ولو
اوجده لغاية محرمة من دون ان تؤثر في حرمة الفعل كما لو نوى به الاجرة وقلنا بحرمتها في الواجبات الكفائية فوجهان اظهرهما الصحة واحوطهما
العدم والله العالم ثم انك قد عرفت في محله انه يكفي في صحة العبادة وجود الداعي ولا يجب مقارنتها للصورة المخطرة فيجب في المقام وجود الداعي
عند جميع الاغسال الثلثة لكون الجميع عبادة كما يظهر وجهه مما عرفت وستعرف ضعف احتمال كون الغسل الحقيقي هو الاخير وان المقصود
بالاولين التنظيف ونحوه فالاظهر كون المجموع باسرها اغسالا حقيقية يعتبر فيها القصد فلو اوجد بعضها بقصد الغسل فارتدع عن قصده
واتى بما عداه لا بقصد الغسل لم يجز وان تعدد الغاسل بان كان الصاب للماء مثلا غير المقلب فالمعتبر انما هو قصد من يباشر العمل ويستند
اليه الفعل ولو استند الى كل منهما مستقلا بان صدر مجموع الفعل من كل منهما مستقلا يجزي قصد احدهما ولو صدر من المجموع من حيث المجموع

اعتبر قصدهما ولو كان احدهما غير مكلف بان كان مجنونا او صبيا ولم نقل بشرعية عبادته فلا عبرة بقصده وعمله وانما المعتبر قصد الاخر
ومباشرته للفعل على وجه يستند اليه ويعد غير المكلف آلة له وان قلنا بشرعية عبادة الصبي فالاجتزاء بغسله قوي والله العالم الكلام في كيفية
غسل الميت وهي مشتملة على الواجب والمندوب والمكروه اما الواجب فهو ان يغسل اولا بماء السدر يبدء برأسه ثم بجانبه الايمن ثم الايسر واقل
ما يلقى في الماء من السدر ما يقع عليه الاسم يعني بعد ان القي في الماء لا في حد ذاته اذ كلما يفرض منه ولو في غاية القلة يقع عليه الاسم لذاته ولا
يكفي جزما بل يعتبر بقاء اسمه وعدم استهلاكه بحيث يقع على المجموع اسم ماء السدر ويحتمل ان يكون المراد من الاسم في العبارة اسم ماء السدر فلا
يحتاج ح الى التكلف وقيل اقله مقدار سبع ورقات في الجواهر وغيره لم نعرف قائله وكيف كان ستعرف ضعفه واذا فرغ من ماء السدر غسله
بعده بماء الكافور على الصفة السابقة واذا فرغ من ذلك فليغسله بالماء القراح اخيرا كما يغسل من الجنابة اذا اتى بغسلها مرتبا لا مطلقا
فلو اخل بالترتيب بين الاغسال او غسلا بما لم يجز ويدل على وجوب الاغسال الثلثة على النحو الذي عرفته مضافا الى عدم خلاف يعتد به في شيء منها
جملة من الاخبار منها صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله ع قال سألته عن غسل الميت فقال اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء
وكافور وذريرة ان كانت واغسله الثالثة بماء قراح قلت ثلاث غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون
عليه قميص تغسله من تحته وقال احب لمن غسل الميت ان يلف على يده خرقة حين يغسله وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت غسل الميت
فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميص واما غيره ثم تبدء بكفيه ورأسه ثلث مرات بالسدر ثم ساير جسده وابدء بشقه الايمن فاذا
اردت ان تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فلفها على يدك اليسرى ثم ادخل يدك من تحت الثوب الذي على فرج الميت فاغسله من غير ان ترى عورته
فاذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة اخرى بماء وكافور وشيء من حنوطه ثم اغسله بماء بحت غسلة اخرى حتى اذا فرغت من ثلاث
غسلات جعلته في ثوب نظيف ثم جففته والمراد من غسله بالسدر غسله بماء فيه شيء من السدر كما يشعر به قوله ع فاغسله مرة اخرى بماء وكافور
ويدل عليه غيرها من الروايات مضافا الى كونها منزلة على ما هو المعهود عندهم ونظيرها ما روى ايضا عن الحلبي قال قال ابو عبد الله ع يغسل
الميت ثلاث غسلات مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح فيه الكافور ومرة اخرى بالماء القراح ثم يكفن الحديث ومنها ما رواه يونس عنهم ع قال اذا
اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته وارفعه عن رجليه الى فوق
الركبة وان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة واعمد الى السدر فصيره في طشت وصب عليه الماء واضربه بيديك حتى ترتفع رغوته واعزل الرغوة
في شيء وصب الاخر في الاجانة التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل
رأسه بالرغوة وبالغ في ذلك واجتهد ان لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم اضجعه على جانبه الايسر وصب الماء من نصف رأسه الى قدميه ثلاث مرات
وادلك بدنه دلكا رفيقا وكذلك ظهره وبطنه ثم اضجعه على جانبه الايمن وافعل به مثل ذلك ثم صب ذلك الماء من الاجانة واغسل الاجانة بماء
قراح واغسل يديك الى المرفقين ثم صب الماء في الانية والق فيه حبات كافور وافعل به كما فعلت في المرة الاولى ابدء بيديه ثم بفرجه وامسح بطنه مسحا
رفيقا فان خرج منه شيء فانقه ثم اغسل رأسه ثم اضجعه على جنبه الايسر واغسل جنبه الايمن وظهره وبطنه ثم اضجعه على جنبه الايمن واغسل جنبه
الايسر كما فعلت اول مرة ثم اغسل يديك الى المرفقين والانية وصب فيه الماء القراح واغسله بماء قراح كما غسلته في المرتين الاولتين ثم نشفه بثوب
طاهر واعمد الى قطن فذر عليه شيئا من حنوط فضعه على فرجه قبل ودبر واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وخذ خرقة طويلة عرضها شبر
فشدها من حقويه وضم فخذيه ضما شديدا ولفها في فخذيه ثم اخرج رأسها من تحت رجليه الى الجانب واغرزها في الموضع الذي لففت فيه
الخرقة وتكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا وقد يستظهر من هذه الرواية عدم اشتراط اطلاق الماء في الغسل بماء
السدر وجواز اضافته كما هو الشان في الرغوة التي تغسل بها رأسه وفيه اولا انه لم يقصد من الامر بغسل رأسه بالرغوة مجردة عن الماء بل هو
جار مجرى العادة من استعمال الرغوة اولا وتنظيفها بالماء الذي في الاجانة كما يشهد بارادته مضافا الى قضاء العادة به قوله ع واجتهد ان
لا يدخل الماء في منخريه فالاجتزاء به عن الغسل الواجب باعتبار اشتماله على الغسل بماء السدر ولا يتوقف صحة الغسل على العلم بكون غسل اليد
او الرأس بالرغوة خارجة من ماهية الواجبة بل يكفي قصد حصول غسله بمجموع العمل وثانيا ان ظاهر هذه الرواية مع قطع النظر عن غيرها من
النصوص والفتاوى انما هو وجوب غسل نصف الرأس مع الجانب الايمن ونصفه الاخر مع الايسر وظاهره الوجوب الاصلي لا التبعي فليكن هذا
هو الغسل الواجب غاية الامر انه يلزم على هذا ان لا يكون الترتيب بين الرأس والبدن شرطا في صحة الغسل وهذا ان لم يمكن الالتزام به
لمخالفته لظواهر جملة من النصوص وفتاوى الاصحاب لكنه ليس امرا معلوم الفساد كي يتعين حمل الرواية على المعنى الاول بحيث تصلح دليلا
لاثبات الاجتزاء برغوة السدر خصوصا مع مخالفة هذا المعنى ايضا للنص والاجماع حيث لم ينقل من احد اعتبار كون غسل الرأس برغوة
السدر بل ولا القول بجواز الاجتزاء به عدا ما عن بعض متاخري المتاخرين الذين لا يضر خلافهم في تحقق الاجماع ومنها رواية الكاهلي قال

سئلت ابا عبد الله ع عن غسل الميت فقال استقبل ببطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ثم تلين مفاصله فان امتنعت عليك
فدعها ثم ابدأ بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات واكثر من الماء فامسح بطنه مسحا رفيقا ثم تحول الى راسه وابدأ بشقه الايمن
من لحيته وراسه ثم ثن بشقه الايسر من راسه ولحيته ووجهه فاغسله برفق واياك والعنف واغسله غسلا ناعما ثم اضجعه على شقه الايسر
ليبدو لك الايمن ثم اغسله من قرنه الى قدميه وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلاث غسلات ثم رده على جانبه الايمن ليبدو لك الايسر فاغسله
بماء من قرنه الى قدميه وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلاث غسلات ثم رده على قفاه فابدأ بفرجه بماء الكافور والحرض وامسح يدك على بطنه مسحا
رفيقا ثم تحول الى راسه فاصنع كما صنعت اولا بلحيته من جانبيه كليهما وراسه ووجهه بماء الكافور ثلاث غسلات ثم رده الى جانبه الايسر
حتى يبدو لك الايمن ثم اغسله من قرنه الى قدميه ثلاث غسلات ثم رده الى جانبه الايمن حتى يبدو لك الايسر فاغسله من قرنه الى قدميه ثلاث
غسلات وادخل يدك تحت منكبيه وذراعيه ويكون الذراع والكف مع جنبه ظاهرة كلما غسلت شيئا ادخلت يدك تحت منكبيه وفي باطن
ذراعيه ثم رده على ظهره ثم اغسله بماء قراح كما صنعت اولا ابدأ بالفرج ثم تحول الى الراس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت اولا بماء قراح
ثم ازره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره به اذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر منه شيء و
اياك ان تقعده او تغمز بطنه واياك ان تحشو في مسامعه شيئا فان خفت ان يظهر من المنخرين شيء فلا عليك ان تصير ثم قطنا وان لم تخف
فلا تجعل فيه شيئا ولا تخلل اظافيره وكذلك غسل المرأة **ومنها** موثقة عمار عن ابي عبد الله ع انه سئل عن غسل الميت فقال تبدأ فتطرح
على سوأته خرقة ثم تنضح على صدره وركبتيه من الماء ثم تبدأ فتغسل الرأس واللحية بسدر حتى تنقيه ثم تبدأ بشقه الايمن ثم بشقه الايسر
وان غسلت رأسه ولحيته بالخطمي فلا بأس وتمر يدك على ظهره وبطنه بجرة من ماء حتى تفرغ منهما ثم بجرة من كافور وتجعل في الجرة من الكافور
نصف حبة ثم تغسل رأسه ولحيته ثم شقه الايمن ثم شقه الايسر وتمر يدك على جسده كله وتنصب رأسه ولحيته شيئا ثم تمر يدك على بطنه
فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج ويكون على يديك خرقة تنقي بها دبره ثم تميل برأسه شيئا فتنفضه حتى يخرج من منخره ما خرج ثم
تغسله بجرة من ماء القراح فذلك ثلث جرار فان زدت فلا بأس وتدخل في مقعدته من القطن ما دخل ثم تجففه بثوب نظيف ثم تغسل
يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين ثم تكفنه بيدك وتجعل على مقعدته شيئا من القطن وذريرة وتضم فخذيه ضما شديدا الى ان قال
الجرة الاولى التي يغسل بها الميت بماء السدر والجرة الثانية بماء الكافور يفت فيها فتا قدر نصف حبة والجرة الثالثة بماء القراح
ومنها صحيحة سليمان بن خالد قال سئلت ابا عبد الله ع عن غسل الميت كيف يغسل قال بماء وسدر واغسل جسده كله واغسله بماء
وكافور ثم اغسله اخرى بماء قلت ثلاث مرات قال نعم قلت فما يكون عليه حين يغسله قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فيغسل من
تحت القميص **ومنها** صحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت العبد الصالح ع عن غسل الميت افيه وضوء الصلوة ام لا فقال غسل الميت
تبدأ بمرافقه فيغسل بالحرض ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات ولا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه
من فوقه ويجعل في الماء شيئا من السدر وشيئا من الكافور والظاهر ان المراد بقوله ع ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات الخ الاغسال الثلاثة
المعهودة وقوله ع ويجعل في الماء الخ لبيان وجوب مزج الخليطين على النحو المعهود بان كان السدر فيما يفاض عليه اولا والكافور فيما
يفاض عليه ثانيا وانما اجمل تفصيلها لعدم كون الرواية مسوقة الا لبيان عدم وجوب الوضوء او لغيره من دواعي الاجمال وكيف كان
فظاهرها ان المراد بقوله ع ثم يغسل وجهه بالسدر امر اخر خارج من الاغسال الثلثة كغسل المرفقين يأتي به امام الغسل كما يدل عليه رواية يونس
بالترتيب المتقدم وحيث يتعذر حمله على الوجوب حيث لم يتعرض لبيانه في جملة من الاخبار البيانية مع مخالفته للاجماع يتعين حمله على الاستحباب
كغسل اليدين فيما ذكرنا ظهر لك ما في كلام صاحب الحدائق معترضا على ما نقله من جمع من الاصحاب من انه يستحب امام الغسلة الاولى ان يغسل
رأسه برغوة السدر بقوله ولم اقف له على مستند في الاخبار وغسل الرأس المذكور فيها برغوة السدر كما تضمنه خبر يونس وعبارة كتاب الفقه
الرضوي انما هو بماء السدر كما في غيرها انما هو الغسل الواجب انتهى فانك قد عرفت ان ظاهر الصحيحة المتقدمة انما هو كون غسل الرأس قبل الاغسال
الثلثة واما رواية يونس وكذا عبارة الفقه الرضوي التي هي بمضمونها على ما حكاها في الحدائق فهي مصرحة بغسل الرأس بالرغوة امام الغسل
ودعوى ان المراد به هو الغسل الواجب قد عرفت ما فيها بما لا مزيد عليه فلا ينبغي الاستشكال في استحباب غسل وجهه ورأسه بالسدر او برغوته
امام الغسل وكيف كان فالذي يفهم من مجموع الروايات على ما يقتضيه الجمع المقبول بينها بعد رد متشابهها الى محكمها وصرف ظاهرها الى
ما هو الاظهر انما هو وجوب اغسال ثلثة على وجه يتحقق في كل غسل مسماه من غسل جميع البدن مرة واحدة مرتبا بين الاعضاء بتقديم الرأس
على الجانبين والايمن على الايسر اولها بماء فيه شيء من السدر على النحو المتعارف في استعمال السدر بان يمتزج في الماء ويكون اسمه باقيا بعد المزج
بحيث ينصرف اليه الذهن عند اطلاق ماء السدر بان لا يكون سدره مستهلكا لقلته او اجنبيا عن الماء بان كان اوراقا غير مطحونة ولا ممروسة

فاغسله ما بين قرنه الى قدميه نسخة

وامسح يدك على ظهره وبطنه نسخة

تذفره تربطه منه

متمايزة بعضها عن بعض كما انه يشترط ان لا يكون اضافته على وجه تخرج الماء به من صفة الاطلاق كي لا يطلق عليه انه ماء فيه شيء من السدر
او ينصرف عنه على تقدير الصدق وثانيها بماء فيه شيء من الكافور على وجه يطلق عليه عرفا اسم ماء الكافور وثالثها بالماء القراح واما
ما عدا ما عرفت من الامور التي تضمنها الاخبار مثل غسل اليدين والفرج وتثليث الغسلات ونحوها فهي من السنن والاداب بلا شك وارتياب
فانا اذا تاملنا في الاخبار على تظافرها وتكاثرها لوجدت ما وصفناه اولا بمنزلة القطب الذي يدور مداره الاخبار المنتشرة على اختلافها
فيفهم من ذلك عدم كون ما عداها مما اختلف فيه الاخبار من حيث التعرض والعدم مع كون الجميع واردا في مقام البيان من الاركان بحيث
يكون تركها مفسدا للغسل بل هو من السنن والاداب كما لا ينافيه سياق جل تلك الاخبار المشعرة بعدم ارادة بيان خصوص الاجزاء الواجبة
ولولا موافقة جميع ما استفدناه من الاخبار لما عليه جل الاصحاب بل كلهم عدا من شذ وندر لاطنبت الكلام في اثبات كل فقرة فقرة
مفصلا لكن اعتضاده بفهمهم اغنانا عن ذلك فما حكي عن سلار من الاكتفاء بغسل واحد محتجا بالاصل وبما يفهم من المعتبرة المستفيضة
الواردة في الميت الجنب من انه يكفيه غسل واحد ضعيف فان الاصل منقطع بالدليل والمراد بالوحدة في هذه الاخبار في مقابل التعدد الناشي
من انضمام غسل الجنابة لا في مقابل تعدد الاغسال المعتبرة في غسل الميت التي هي باسرها بمنزلة غسل واحد كما لا يخفى واضعف منه ما عن ظاهر
ابن حمزة من عدم وجوب الترتيب بين الاغسال الثلثة فانه كما ترى وربما استظهر منه القول باستحباب الخليطين لا عدم الترتيب على تقدير
وجودهما وعن ابن سعيد ايضا موافقته في الاستحباب وفيه ما فيه ويتلوه في الضعف ما حكاه المصنف عن بعض في تحديد اقل ما يلقى في
الماء من السدر بسبع ورقات واستدل له برواية معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله ع ان اعصر بطنه ثم اوضيه بالاشنان ثم اغسل
راسه بالسدر ولحيته ثم افيض على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم افيض عليه ثلثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افيض عليه بالماء بالكافور و
بالماء القراح واطرح فيه سبع ورقات سدر وفيه ما لا يخفى مع ما في متنه من التشويش وقصور الدلالة حيث ان المامور به انما هو
طرح سبع ورقات من السدر في الماء القراح الذي يغسل به اخيرا كما يدل عليه ايضا خبر عبد الله بن عبيد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام
عن غسل الميت قال تطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ثم يوضأ وضوء الصلوة ثم يغسل راسه بالسدر والاشنان ثم الماء والكافور ثم بالماء
القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح من ورق السدر وهو كما ترى اجنبي عن المدعى واضعف من ذلك ما عن المفيد من تحديد السدر برطل وعن
ابن البراج برطل ونصف اذ لم يصل الينا من الروايات ما يشعر برجحان شيء من الحدين فضلا عن وجوبه كما يقتضيه ظاهر التحديد وحكي عن المفيد
ايضا تحديد الكافور بنصف مثقال وكذا ابن سعيد لكنك عرفت ان ابن سعيد على ما حكي عنه لا يقول بالوجوب وكيف كان فهو ضعيف ان
اريد به الوجوب لاطلاق اغلب النصوص والفتاوى المقتضي لكفاية المسمى نعم في موثقة عمار المتقدمة ويجعل في الجرة من الكافور نصف
حبة لكن لم يعلم ان المراد من الحبة المثقال كي تصلح مستندة لهذا القول وفي رواية يونس المتقدمة والق فيه حبات كافور وفي خبر مغيرة ان امير المؤمنين ع
غسل رسول الله ص بالسدر ثم بثلثة مثاقيل من الكافور فلا يبعد ان يكون ما في الرواية الاولى اي نصف حبة اقل ما يتحقق به المسمى وما زاد عليه
فهو من الفضل **وكيف** كان فالمدار على ما عرفت من عدم كونه من القلة بحيث يستهلك ولا من الكثرة بحيث يخرج الماء عن صفة الاطلاق ثم انه حكي
عن جماعة من القدماء انه يؤخذ من جلال الكافور بل ربما حكي عن اكثر القدماء ذلك والمراد به كما قيل الخام الذي لم يطبخ وارسل عن ابي علي ولد
الشيخ ان الكافور صمغ يقع من شجر وكلما كان جلالا وهو الكبار من قطعه لا حاجة له الى النار ويقال له الخام وما يقع من صغاره في التراب
فيؤخذ فيطرح في قدر ويغلى وذلك لا يجزي في الحنوط انتهى قيل ولعل منشأ ذلك انه ما يقال ان مطبوخه يطبخ بلبن الخنزير ليشتد بياضه او بالطبخ
وربما يحصل له العلم العادي بالنجاسة من حيث ان الطابخ من الكفار ولكن ظاهر الاخبار اجزاء المطبوخ ووجهه عدم حصول اليقين بالنجاسة
ولذا ما فصل المتأخرون وربما حكم باستحباب الخام ولعل وجهه الخروج من الخلاف وشبهة النجاسة انتهى ثم ان الماء القراح هو الخالص
الغير المشوب ومن هنا ربما ظن عدم جواز التغسيل بماء السيل ونحوه مما امتزج شيء من الطين ونحوه **وفيه** ما لا يخفى فان المتبادر منه في المقام
بقرينة المقابلة بماء السدر والكافور وغيرها من القرائن ليس الا ارادة الخالص عن الخليطين كما يؤيده ما في بعض الاخبار من الامر بغسله
الثالث بالماء مطلقا من دون توصيفه بالقراح والله العالم **وهل** خلوصه عن الخليطين شرط في صحته ام عزيمة فيه وجهان بل قولان احوطهما الثاني
بل قد يؤيده الامر بغسل الاجانة واليدين من ماء السدر والكافور لكن في رواية معوية بن عمار وعبد الله بن عبيد المتقدمتين الامر بطرح سبع
ورقات صحاح من ورق السدر فيه ولعله لا ينافي ذلك فلا يبعد استحبابه والله العالم ثم انك قد عرفت ان ظاهر الاخبار وجوب الترتيب فيما
بين اجزاء كل غسل كالاغسال وقضيته الاشتراط مطلقا ولو في حال السهو والنسيان فلو اخل به ولو سهوا رجع الى ما يحصل معه الترتيب
فما عن التذكرة والنهاية من احتمال الاجزاء لو اخل بالترتيب ضعيف خصوصا لو اراد الاعم من الاخلال عمدا والاظهر عدم الاجزاء بغسله ارتماسا
لاطلاق الاخبار الامرة بالترتيب لسلامته عن دليل حاكم عليه وعن جملة من المتأخرين القول بجواز الارتماس لقوله ع في صحيحة ابن مسلم انه مثل

غسل الجنب وفي جملة من الاخبار انه عينه ونوقش فيه بعدم ظهور التشبيه في العموم على وجه يشمل ذلك فيبقى الاصل يعني قاعدة الاشتغال سليما ومعتضدا بظاهر الاخبار المفصلة لكيفيته قال شيخنا المرتضى ره بعد نقل المناقشة المذكورة وفيه ان هذا انما يتطرق في صحيحة ابن مسلم الدالة على التشبيه دون المستفيضة الدالة على ان الميت جنب يغسل غسل الجنابة وكذا الاخبار الدالة على ان المقصود تنظيف الميت فالقول باجتزاء الارتماس لا يخلو عن قوة وان كان الاحوط خلافه انتهى وفيه ان هذه الاخبار قاصرة عن اثبات المدعى اما ما دل على ان المقصود تنظيف الميت فواضح للعلم بعدم كفاية مطلقه واما ما دل على ان الميت جنب فغسله غسل الجنابة ففيه انه لم يدل دليل على جواز الارتماس في غسل الجنابة على وجه يعم مثل الفرض لجواز ان يكون لخصوص الجنب الميت خصوصية تقتضي ايجاد غسله بكيفية خاصة الا ترى انه يجب فيه الغسل بالسدر والكافور ولا يجب ذلك في الجنب الحي فلا امتناع في ان يجب غسله مرتبا دون غيره ولو لاجل احترام الميت فالقول بجواز الارتماس موقوف على القطع بالغاء الخصوصية او عموم دليل يقتضي جواز الارتماس ولو في هذا الفرد وانت خبير بعدم القطع بذلك وعدم عموم كذلك فالاظهر عدم الجواز والله العالم وفي وجوب وضوء الميت قبل الغسل تردد كما نسب الى ابي الصلاح وظاهر المفيد وابن البراج للامر به في جملة من الاخبار منها رواية عبد الله بن عبيد المتقدمة ومنها خبر حريز عن ابي عبد الله ع قال الميت يبدء بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلوة الحديث ومرسلة ابي خيثمة عن ابي عبد الله ع قال ان ابي امرني ان اغسله اذا توفي وقال لي اكتب يا بني ثم قال انهم يأمرونك بخلاف ما تصنع فقل لهم هذا كتاب ابي ولست اعدو قوله ثم قال تبدء فتغسل يديه ثم توضيه وضوء الصلوة ثم تأخذ ماء وسدرا الحديث وقد يستدل له ايضا بعموم قوله ع كل غسل معه وضوء الا غسل الجنابة وفيه ان المقصود بهذه الرواية اما بيان عدم الاجتزاء بما عدا غسل الجنابة من الاغسال عن الوضوء الواجب للصلوة ونحوها فهو اجنبي عن المقام او المقصود بها بيان استحباب الوضوء تعبدا قبل كل غسل كما تقدم الكلام فيه في غسل الحيض فلا يكون دليلا للوجوب بل هو مما يؤيد حمل الاخبار المتقدمة على الاستحباب كما حكي القول به عن بعض القدماء وجملة من المتأخرين بل في الحدائق والظاهر ان المشهور بين المتأخرين هو الاستحباب ويؤيده بل يدل عليه خلو جل الاخبار البيانية عن ذكر الوضوء مع اشتمالها على جملة من المستحبات على ما عرفت تقريبه من ان خلو مثل هذه الاخبار يدل على عدم كونه من الاركان خصوصا صحيحة يعقوب بن يقطين المتقدمة فان ترك تعرض الامام ع لذكر الوضوء وبيان ان غسل الميت تبدء بمرافقه الحديث كالتصريح بعدم وجوبه بل ربما يستشعر منه ذلك عدم استحبابه ايضا حيث تعرض لغسل المرفقين مع كونه مستحبا واعرض عن ذكر الوضوء لكن لا ينبغي الالتفات في مقابل الاخبار المتقدمة بل ربما يتأمل في استشعاره ذلك بوروده في مقام توهم الوجوب واعتباره في صحة الغسل كما هو الظاهر مما حكي عن عامة العامة من موافقتهم لما في الاخبار المتقدمة فلا يفهم الا عدم اعتباره في الغسل وغاية ما يمكن ادعاء استشعاره منه عدم كونه جزء مستحبا للغسل لا عدم كونه مستحبا نفسيا امامه نعم يفهم من السكوت في مثل المقام عدم كونه واجبا مطلقا ولو نفسيا كما لا يخفى وبذلك كله ظهر لك ان الاشبه انه لا يجب لكنه مستحب للاخبار المتقدمة ولا ينافيه ما قيل من اعراض المشهور عن هذه الروايات فان المقصود اعراضهم عن ظاهرها من الالتزام بالوجوب وعن السرائر نسبة الرواية الدالة عليه الى الشذوذ وعن المبسوط ان عمل الطائفة على ترك ذلك يعني انهم لم يعملوا بظاهرها من الوجوب لا انهم طرحوها رأسا كما يدل على ذلك ما حكي عن الشيخ في خلافه انه قال وفي اصحابنا من قال انه يستحب الوضوء قبله اي قبل الغسل وعن نهايته انه قال وقد رويت احاديث انه ينبغي ان يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل بها كان احوط وكيف كان فدعوى شذوذ هذه الاخبار بعد اشتهار العمل بها بين المتأخرين مما لا يصغى اليه خصوصا في اثبات الاستحباب الذي يكفيه المسامحة والعجب من صاحب الحدائق حيث نسب القول بالاستحباب الى المشهور بين المتأخرين وانكر عليهم بانه لا وجه له لان ظاهر تلك الاخبار الوجوب ولا معارض لها الا اطلاق غيرها من الاخبار ومقتضى القاعدة الجمع بينها بالتقييد فالمتجه اما القول بالوجوب او طرح تلك الاخبار وحملها على التقية وقد قوى الاخير في ذيل كلامه واعترض على نفسه في مطاوي كلماته بقوله فان قيل الحمل على التقية انما يكون عند وجود المعارض لها قلنا قد تكاثرت الاخبار بعرض الخبر على مذهب العامة والاخذ بخلافه وان كان لا معارض له ثمة حتى رووا انه اذا احتاج الى معرفة حكم من الاحكام وليس في البلد من يفتيه من علماء الامامية يسأل فقهاء العامة ويأخذ بخلافهم وقد ورد ايضا اذا رأيت الناس مقبلين على شيء فدعه انتهى وفيه اولا ما اشرنا اليه مرارا من ان مقتضى قاعدة الجمع في مثل هذه الموارد هو حمل مثل هذه الاوامر على الاستحباب فانه اهون من تنزيل مثل هذه الاخبار البيانية الكثيرة على الاهمال والاجمال كي لا ينافيها التقييد خصوصا مع ما في اغلب الاخبار من الشواهد على عدم كونها مسوقة لبيان خصوص الاجزاء الواجبة ولذا لم يجمع احد من الاصحاب بين اخبار الباب بتقييد بعضها بما اشتمل عليه غيره بل لو بني على مراعاة قاعدة الاطلاق والتقييد في اخبار الباب لحدث في الاسلام قول لم يذهب اليه احد من المسلمين وثانيا ان ما التزم به من حمل الاخبار السالمة من المعارض بعد تسليم سندها على التقية لمجرد الموافقة من حيث هي يوشك ان يكون مخالفا للضرورة فضلا عن الاجماع وغيره فهل سمع احد ان يطرح احد من الشيعة اقوال الائمة المعصومين ع لمجرد

موافقة

موافقة العامة كيف وكثير من اخبارنا التي نعمل بها غير مخالف لهم جزما بل لو كانت موافقة العامة موجبة للطرح من دون معارض لما جاز العمل بشيء من الروايات الواصلة الينا الا بعد عرضه على مذهبهم واحراز مخالفته لهم وهو بديهي الفساد مضافا الى اقتضائه امتناع تأخر مرتبة الترجيح بمخالفة العامة عند تعارض الخبرين عن سائر المرجحات كما في جملة من الاخبار العلاجية ضرورة خروج الموافق على هذا التقدير من الحجية في حد ذاته فكيف يقدم على الخبر المخالف الجامع للشرائط عند اشهريته او اعدلية راويه واما الاخبار الآمرة بعرض الخبر على مذهبهم فلا بد من توجيهها بما لا ينافي سائر الادلة كما هو واضح ولا يجوز الاقتصار على اقل من الغسلات المذكورة كما عرفته مفصلا الا عند الضرورة كما لو لم يجد الماء الا غسلة واحدة او غسلتين فيقتصر ح على الاقل ولا يجوز ترك الغسل رأسا للاستصحاب وقاعدة الميسور وما لا يدرك كله لا يترك كله لكن ربما يخدش في جريان الاستصحاب بناء على كون الاغسال الثلثة مجموعها عملا واحدا بان وجوب البعض حال التمكن كان غيريا وهو فعلا معلوم الانتفاء والوجوب النفسي الذي نقصد بالاستصحاب اثباته مشكوك الحدوث ويدفعه بعد الغض عن اصل البناء من كونه رجما بالغيب عدم ابتناء امر الاستصحاب على هذا النحو من التدقيقات ودورانه مدار مساعدة العرف وهي في المقام متحققة كما يتضح لك ذلك بمراجعة ما اسلفناه في وضوء العاجز كما انه يظهر بما ذكرناه في ذلك المبحث في تنقيح مجرى قاعدة الميسور وما لا يدرك ان المقام من اظهر مجاريها خصوصا بعد الاعتضاد بفتوى من تعرض له فلا اشكال فيه في الجملة وانما الاشكال في مقامين احدهما انه اذا لم يتمكن الا من غسل واحد فهل هو مخير بين الاغسال فيأتي بايها شاء او يتعين عليه الاول اي بماء السدر او الاخير وكذا لو تمكن من غسلين فهل هو مخير في ترك احدها مطلقا او يختص الاخير بالترك او يتعين عليه فعل الاخير واحد الاولين مخيرا او خصوص الاول فيختص الوسط بالسقوط وجوه من انها واجبات متعددة وقد تعذر بعضها لا على التعين فله الخيار في تعيين المتعذر وكون بعضها مترتبا على بعض في الوجود لا اثر له بعد كون المجموع في عرض واحد من حيث المطلوبية ومن ان الاخير اهم في نظر الشارع على ما قيل فيتعين فعله اذ لا يحكم العقل بالتخيير في مثل الفرض ومن ان مقتضى القواعد سقوط ما تعلق به التعذر اولا وبالذات وهو ما عدا الاول ولو بملاحظة كونه اسبق في الوجود من حيث الرتبة لكن يتوجه على هذا الوجه الاخير الذي به يتجه اوسط الاقوال انه لو تم ذلك لاقتضى سقوط الاخير مطلقا ولو على تقدير ثبوت اهميته والالتزام به في غاية الاشكال بل لا ينبغي الارتياب في فساده وسره ما اشرنا اليه من انه لم يتعلق التعذر بشيء منها بخصوصه وانما تعلق ببعضها على سبيل البدل وكونها مترتبة في الوجود الخارجي في مقام الامتثال لا يقتضي تعلق العجز بخصوص الاخير وانما يتعلق العجز به بالخصوص على تقدير فعل الاول فالزامه بفعل الاول كي يتحقق العجز عن خصوص الاخير مع كونه قبل الفعل احد الافراد الذي تعلق به العجز على سبيل البدل اول الكلام نعم لو لم يثبت اهمية بعضها فلا شبهة في ان الاحوط الاتيان بما هو الاول فالاول ولو على تقدير احتمال اهمية الاخير فان مجرد الاحتمال لا يصلح دليلا لوجوب ترك الاول مقدمة لتحصيله نعم يصلح وجها لاولوية اختياره لولا معارضته بمخالفة الاحتياط من جهة اخرى فالاحوط في مثل الفرض هو اختيار الاول فالاول حتى يتعلق العجز بخصوص ما تركه بل لا يخلو القول بوجوبه عن وجه خصوصا لو احتملنا كون السابق شرطا في صحة اللاحق كما فيما نحن فيه فالاحوط لو لم نقل بانه الاقوى انه لو لم يتمكن الا من غسل واحد اتى بذلك الغسل بماء السدر وان تمكن من غسل اخر ايضا اتى به بماء الكافور ودعوى كون الغسل بالماء القراح اهم عرية عن الشاهد وما يقال من ان التطهير يحصل به ففيه المنع ان اريد كونه السبب التام وان اريد كونه الجزء الاخير الذي به يتم السبب فلا يثبت به الاهمية خصوصا لو لم نشترط فيه خلوصه عن السدر والكافور وقلنا بكون الخلوص رخصة لا عزيمة فلا ينبغي الارتياب في اهمية كل من الاولين لافادتهما فائدة الاخير مع زيادة لكن الاحوط ان ينوي بفعله الامتثال لما هو الواجب عليه في الواقع كما ان الاحوط على تقدير عدم تمكنه الا من غسل واحد هو الاتيان به مشتملا على السدر والكافور بقصد امتثال الواجب الواقعي بل لا يبعد القول بوجوبه لامكان دعوى كون المجموع عملا واحدا وكون الغسل المشتمل على الخليطين ميسور الجميع الذي لا يسقط بمعسوره بل هذا هو الاحوط وان قلنا بكون الخلوص عزيمة اذ غاية ما يمكن ادعاؤه انما هو اشتراط خلوص الغسل بالماء القراح عن الخليطين وبماء الكافور عن السدر دون عكسه فلو طرح شيء من الكافور في ماء السدر الذي يغسل به فلا ينبغي تركه في مثل المقام الذي يحتمل قويا وجوبه والله العالم ثانيهما انه اذا اقتصر على بعض الاغسال للضرورة فهل يترتب عليه طهارة البدن وغيرها مما هو اثر للاغسال الثلثة ام لا فان جعلنا الاغسال الثلثة مجموعها عملا واحدا وقلنا بكون المأتي به ميسور ذلك العمل فالمتجه ترتب الاثار عليه لان الناقص في مقام تعذر التام تام بمقتضى قاعدة الميسور نظير وضوء صاحب الجبيرة وغيرها وان جعلناها تكاليف عديدة وقلنا بان كلا منها تكليف مستقل وان ترتب عليها من حيث المجموع ايضا بعض الاثار كارتفاع النجاسة الحكمية ونحوها فالاظهر عدم ترتبها عليه فلا بد من ضم التيمم بدلا من الفائت ولو كان الفائت غسلين هل يكفي تيمم واحد عنهما ام لا بد من التعدد وجهان مترتبان على ما سيأتي في حكم ما اذا تعذر اصل الغسل لتناثر جلده ونحوه ولو عدم الكافور والسدر قيل غسل بالماء القراح مرة واحدة حيث سقط التكليف بالاولين لاجل التعذر وقيل

لا يسقط

لا يسقط الغسل بفوات ما يطرح فيهما فانّ الغسل بماء السدر والكافور وان تعذّر من حيث الخصوصية لكن لم يتعذّر مطلقه فيجب الاتيان به لقاعدة الميسور بل وقاعدة ما لا يدرك كلّه بناء على كون السدر والكافور من قبيل الاجزاء للماهية المأمور بها لا الشرائط بل الاستصحاب ايضا ببعض التوجيهات التي لا تخلو عن مناقشة وفي الرياض وجّهه بما لا يخلو عن نظر فانه بعد ان علّل القول الاول بفقد المأمور به عند فقد جزئه قال وهو بعد تسليمه كذلك انما دلّت الاخبار على الامر بالمركب ليس كذلك لدلالة اكثرها وفيها الصحيح وغيره على الامر بتغسيله بماء وسدر فالمأمور به شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج وليس الاعتماد في ايجاب الخليطين على ما دلّ على الامر بتغسيله بماء السدر خاصة حتى يرتفع الامر بالمضاف بارتفاع المضاف اليه وبعد تسليمه لا نسلّم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام المعتبرة باتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور وضعفها بعمل الاصحاب طرّا مجبور انتهى وفيه بعد الغضّ عن بعض ما فيه انه ان اريد من كون المأمور به شيئين متمايزين كونهما واجبين مستقلين من دون ارتباط لاحدهما بالآخر وانما يتحقق امتزاجهما في الخارج من باب الاتفاق لا اللزوم والاشتراط كي لا يكون تعذّر بعض سببا لارتفاع التكليف عن الآخر ففيه ما لا يخفى ضرورة عدم كونهما كذلك وانما المأمور به هو الغسل بماء فيه شيء من السدر ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ان يؤدّى المقصود بهذه العبارة او بقوله اغسله بماء السدر او اغسله بماء وسدر فانّ المراد بجميع هذه العبائر ليس الا ايجاب ايجاد غسل واحد بماء وسدر فاذا فقد احد الجزئين يمتنع حصول المأمور به في الخارج فالقول بوجوب الغسل بالماء القراح بدلا من ماء السدر والكافور يحتاج الى دليل آخر غير هذه الادلة التي لا يفهم منها الا وجوب الغسل المقيّد بكونه بماء السدر وعمدة ما يصح الاستناد اليه انما هي قاعدة الميسور لكنها ايضا غير سالمة من الخدشة اذ قد عرفت مرارا انه يشترط في اجراء القاعدة كون المأتي به من مراتب المأمور به بان يكون عين تلك الماهية بنحو من المسامحة العرفية بان لا يكون الفائت من الاركان التي يتقوّم بها الماهية عند العرف ولا يبعد دعوى انّ الخليطين بنظر العرف من الاركان بل لا يبعد دعوى قضاء ذهنهم ولو بواسطة المناسبات المغروسة في اذهانهم كون استعمالهما مناصلا بالطلب ولذا لم تستبعد شهادتهم بوجوب طرح الخليطين في الماء الذي لم يكف الا لغسل واحد فالانصاف انّ القول الاول اوفق بالقواعد ولكن مع ذلك فيه تردد ولولا اجل ما ورد في حكم المحرم من انه كالمحلّ في الغسل وغيره الا انه لا يقربه الكافور فانّ مقتضاه وجوب تغسيل المحرم بالماء القراح بدلا من ماء الكافور فلا يبعد دعوى القطع بعدم الفرق بين التعذر الشرعي والعقلي ولذا استدلّ بعضهم لوجوب الاغسال الثلاثة بذلك معللا بانّ المتعذّر عقلا كالمتعذّر شرعا لكن ناقش فيه شيخنا المرتضى ره بانّ المتعذّر شرعا كالمتعذّر عقلا دون العكس مع انّ الحكم الثابت في مورد خاص لتعذّر شرعي لا يتسرّى الى التعذّر العقلي انتهى ويتوجه على ما ذكره من منع كون المتعذّر العقلي كالشرعي انّ حكمهم بانّ التعذّر الشرعي كالعقلي ليس حكما تعبديا مأخوذا من آية او رواية حتى يتكلم في مقدار دلالة الدليل بل هو بيان قاعدة عقلية وهي انه اذا كان العذر علة لثبوت حكم فلا فرق بين ان يكون العذر عذرا واقعيا حقيقيا او عذرا ناشئا من امر شرعي ومن المعلوم انه لو ثبت حكم للمتعذّر شرعا من حيث كونه متعذّرا ثبت ذلك الحكم للمتعذّر عقلا بالاولوية القطعية العقلية نعم يتوجه على الاستدلال ما ذكره اخيرا من احتمال مدخلية خصوصية المورد في الحكم لكن الانصاف ضعف هذا الاحتمال في الغاية فالقول بالاغسال الثلاثة لو لم نقل بانه اقوى فلا ريب في انه احوط هذا كله من حيث الحكم التكليفي واما الحكم بطهارة بدنه وسقوط الغسل بمسّه فهو مخالف للاصل بل قضية الاستصحاب بقاء ما كان ما لم يعلم المزيل فقبل تحقق الاغسال الثلاثة محكوم بنجاسة بدنه ووجوب الغسل بمسّه واما بعدها فهل يحكم بطهارة البدن وسقوط غسل المسّ وجهان بل قولان اظهرهما ذلك اذ لا شبهة نصا واجماعا في انّ فقد الخليطين ليس رافعا للتكليف بغسل الميت فالمأتي به هو ميسور مطلق غسله من غير فرق بين ان نقول بكفاية غسل واحد او عدمه اذ لا يوجب ذلك التشكيك في كون المأتي به ميسور المتعذّر وقد تقرر في مسئلة اولى الاعذار في باب الوضوء انه يترتب على العمل الناقص الذي اوجبه الاضطرار صحته جميع آثار ذلك العمل على تقدير كونه تامّا نعم لو قلنا بانّ كل غسل عمل مستقل له اثر خاص يحصل به مرتبة من الطهارة مطلوبة لذاتها وان حصلت الطهارة المطلقة بتحقق مجموع تلك المراتب لكن لا يرتبط بعضها ببعض بحيث يكون المأتي به ميسور الجميع بل المأتي به هو الغسل بالماء القراح الذي كان واجبا حال التمكن لذاته واما الغسلان الاخيران فاسقطهما التعذّر لاتجه القول بعدم الرفع لكن يتوجه عليه انه بعد فرض طهورية كل من الغسلين لا مجال للتشكيك في كون مطلق الغسل بالماء ميسورهما فلا يسقط بالمعسور لانّ السبب الاعظم الذي يستند اليه الطهورية بنظر المتشرعة ويدلّ عليه اخبارهم انما هو الماء الذي يتقوّم بمطلقه ماهية الغسل وخصوصياته المعتبرة ككونه بماء السدر او الكافور بمنزلة الاوصاف الغير المقوّمة ولذا نقول في المسئلة الآتية وهي ما لو تعذّر تغسيل الميت راسا انّ المتجه على هذا التقدير هو التيمم بدلا من كل غسل مع انّ التيمم لا يكون بدلا منه الا من حيث كونه غسلا لا من حيث كونه بماء السدر والكافور فلا يشرع الا عند تعذّر مطلق الغسل فليتأمل وكيف كان فالاظهر انّ فوات الخليطين ليس موجبا لسقوط التكليف بغسل الميت الذي هو طهور له فالمأتي به هو ميسور المكلّف به فيترتب عليه اثر التامّ وبذلك ظهر لك وجه آخر للقول بعدم سقوط الغسل بفوات ما يطرح فيه فانه يجب تطهير الميت عن النجاسة فاذا توقف القطع بالطهارة

على الاغسال وجبت مقدمة لها وان لم نقل بوجوبها لذاتها من حيث الحكم التكليفي والله العالم ولو تجددت القدرة على الخليطين بعد الفراغ من غسله هل يجب اعادته ما لم يتوقف على محرّم كنبش القبر ونحوه ان قلنا بجزئه في مثل الفرض وجهان مبنيان على ما تقدم في مسئلة اولى الاعذار في باب الوضوء وقد عرفت انّ الاقوى عدم الاعادة والله العالم ولو خيف من تغسيله ولو بان يصبّ عليه الماء صبّا كما في بعض الروايات تناثر جلده كالمحترق والمجدور تيمّم بالتراب بلا خلاف فيه ظاهرا بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويدلّ عليه مضافا الى ذلك رواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي ع قال انّ قوما اتوا رسول الله ص فقالوا يا رسول الله ص مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمّموه والمناقشة في سندها بعد تعبير الاصحاب بمتنها في فتاويهم الظاهر في اعتمادهم عليها ضعيفة ويدلّ عليه ايضا عموم بدلية التراب من الماء وانه احد الطهورين ولا مجال للخدشة فيها بعدم شمولها للمقام لاشتراك غير الماء معه في طهوريته بعد ما ورد في جملة من الاخبار من انه انما يغسل الميت لصيرورته جنبا بالموت وانّ غسله انما هو غسل الجنابة لانه ح بمنزلة ما لو بيّن الشارع للجنابة سببا آخر غير السببين المعهودين فلا يشكّ ح في قيام التيمم مقام غسلها حال الضرورة بمقتضى عموم ما دلّ على انه احد الطهورين وحيث علم انّ غسله ليس الا غسل الجنابة يعلم انّ اعتبار التعدد وتشريك غير الماء معه في طهوريته انما هو لخصوصية المورد كما لو امر من كان في بدنه وسخ مانع من وصول الماء بازالته بالدلك بحجر ونحوه قبل الغسل وانه لا يصح غسله الا بذلك فانّ اعتبار هذا الشرط في صحة غسله لا يمنع من شمول عموم البدلية له نعم لو اوجب الشارع تغسيل الميت تعبّدا لا من حيث كونه رافعا لحدثه الذي بيّن انه حدث الجنابة لاتجه ما ذكر لكنه خلاف ما يدلّ عليه المعتبرة المستفيضة هذا مضافا الى اعتضاد شمول البدلية لمثل المقام بفتوى الاصحاب بل اجماعهم وبهذا ظهر لك انّ المتجه كفاية تيمم واحد بدلا من غسل الميت الذي هو طهور له فانّ مجموع الاغسال مع ما فيها من الخصوصيات بمقتضى تلك الاخبار بمنزلة غسل واحد صادر من الحيّ الجنب في الاثر فيكون المجموع مؤثرا واحدا ويكون خصوصية التعدد واستعمال السدر والكافور من خصوصيات المورد فالاقوى كفاية تيمم واحد ولعله هو المشهور بين من تعرّض له بل ربما استشعر عن بعض دعوى الاجماع عليه نعم عن التذكرة وجامع المقاصد وجوب الثلث ولا ريب في انه احوط وان كان الاقوى خلافه اللهم الا ان يلتزم بانّ كل غسل طهور مستقل وانما تحصل الطهارة المطلقة بفعل الجميع فالمتجه ح وجوب الثلث لكن المبنى خلاف ما يظهر من الاخبار التي تقدمت الاشارة اليها وكيف كان فلا اشكال في اصل الحكم لكن في المدارك بعد ان ضعّف سند رواية عمرو بن خالد المتقدمة قال فان كانت المسئلة اجماعية على وجه لا يجوز مخالفته فلا بحث والا امكن التوقف في ذلك لانّ ايجاب التيمم زيادة تكليف والاصل عدمه خصوصا ان قلنا انّ الغسل ازالة نجاسة كما يقوله المرتضى ره وربما ظهر من بعض الروايات عدم الوجوب ايضا كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع في الجنب والمحدث والميت اذا حضرت الصلوة ولم يكن معهم من الماء الا بقدر ما يكفي احدهم قال يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذي هو على غير وضوء لانّ الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنّة والتيمم للآخر جائز ومع ذلك فالعمل على المشهور انتهى وفيه انّ الاصل قد انقطع بما عرفت واما الصحيحة فهي على ما نبّه عليه في الحدائق مشتملة على السقط حيث بيّن انّ راوي هذه الرواية عبد الرحمن بن ابي نجران لا عبد الرحمن بن الحجاج وما وصفها من صحة السند فان كان نقلها من التهذيب ففيها فيه على ما ذكره لكن سندها غير صحيح لاشتماله على الضعف والارسال وان كان من غيره فهي صحيحة الا انّ متنها فيه ليس كما ذكره بل الذي فيه ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي هو على غير وضوء الخ اقول ح يقوى في الظنّ وقوع السقط من النسّاخ في متن التهذيب فالصحيحة ايضا معاضدة للمطلوب لا معارضة ثم لا يخفى عليك انّ قضية الادلة المتقدمة انما هي بدلية التيمم من الغسل من حيث هو غسل وقضيته ترتب آثار الغسل عليه حال الضرورة كتيمم الحيّ فالقول ببقاء نجاسته وعدم سقوط الغسل بمسّه ضعيف اللهم الا ان يمنع كونهما من آثار الغسل من حيث هو غسل وهو كما ترى فالمتجه ترتب جميع الآثار عليه حتى طهارة البدن ما دامت الضرورة كما هو الشأن في مطلق التيمم فاذا تجددت القدرة على تغسيله من دون ان يترتب عليه محذور غسل والله العالم ثمّ انّ مقتضى اطلاق المتن من انه تيمّم كما تيمّم الحيّ العاجز بل وغيره ايضا ممّا اطلق فيه ذكر التيمم انما هو مراعاة مرتبة العجز فان كانت يداه متمكنة بان يتيسّر ضربهما على الارض ومسحهما على جبهته وظاهر الكفين فليأت به كذلك والا فيتولاه المباشر كما في الحيّ العاجز الذي لا قابلية له بان يتولى شيئا ولو بمعين لكن في الجواهر عن بعض الاصحاب التصريح بتعيّن الثاني فيضرب المباشر بيديه على الارض مطلقا لا بيدي الميت على تقدير الامكان بل في طهارة شيخنا المرتضى ره انّ هذا هو المعروف في كيفية تيممه اقول ولا يبعد جري كلماتهم مجرى الغالب والا فالالتزام به مع تيسّر ايجاده بيدي الميت لا يخلو عن اشكال والاحتياط بالجمع بين الامرين في مثل الفرض مما لا ينبغي بل لا يجوز تركه والله العالم وسنن الغسل ان يوضع الميت على ساجة او سرير بلا خلاف كما عن المنتهى بل مطلق ما يرفعه عن الارض كما عن الغنية مدّعيا عليه الاجماع وكفى به دليلا للاستحباب بناء على المسامحة وربما علّله بعض بحفظ البدن عن التلطخ والله العالم وان يوضع مستقبل القبلة كما عن اكثر الاصحاب بل عن المشهور ولكن على هيئة المحتضر بلا خلاف فيه ظاهرا للامر به مع بيان كيفيته في غير واحد من الاخبار كرواية الكاهلي ومرسلة يونس

المقدّمتين وحسنة سليمان بن خالد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا مات لاحدكم ميّت فسجّوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسّل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبل باطن قدميه ووجهه الى القبلة وعن ظاهر بعض القدماء وصريح غير واحد من المتأخرين وجوبه لظاهر الامر في الاخبار المستفيضة وفيه مع وهن ظهورها في الوجوب كما اشرنا اليه مرارًا انه يرفع اليد عنه لصحيحة يعقوب بن يقطين التي هي كالصريح في عدم الوجوب قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الميّت كيف يوضع على المغتسل موجّهًا وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع كيف تيسّر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره وهي في غاية الظهور في ارادة عدم وجوب وضعه على كيفية خاصة بل يراعى فيه ما تيسّر ولا ينافيه استحباب الاستقبال لامكان ان يكون مراعاة المتيسّر ايضًا مستحبًا آخر مثل الاستقبال او اهمّ منه او يكون المقصود بالجواب دفع توهّم الوجوب كما يظهر من السؤال والمناقشة فيها بان مفادها ليس الّا نفي وجوب المتعسّر وهو كذلك قطعًا واضح الفساد ضرورة امكان كون الاستقبال الى القبلة احد افراد المتيسّر ولم يأمر به بالخصوص مع الامكان مضافًا الى ظهور الجواب في كونه اضرابًا عمّا توهّمه السائل من وجوب احد الامرين على سبيل الترديد ومورد توهّم الوجوب ليس الّا صورة التيسّر لا التعسّر الرافع للتكليف والمنساق من قوله كيف تيسّر ليس الّا التيسّر العرفي لا ما يقابل التعسّر الرافع للتكليف ويتلوها في الضعف المناقشة فيها بان المراد بجواب ما تيسّر من هيئتي الاستقبال الواردتين في السؤال فان المنساق الى الذهن عرفًا من الجواب ولو بملاحظة اعادة الجملة الفعلية انّما هو ارادة التخيير في الوضع مطلقًا لا التخيير بين الهيئتين المذكورتين في السؤال فالقول بالاستحباب قوي والاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم

ويستحبّ ان يغسّل تحت الظلال سقفًا كان او غيره كما يدلّ عليه خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلام ان اباه كان يستحبّ ان يجعل بين الميّت وبين السماء سترًا يعني اذا غسّل وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الميّت هل يغسّل في الفضاء قال لا بأس وان ستر بستر فهو احبّ اليّ بل ظاهر هذه الصحيحة استحباب كونه مستورًا بستر يكون كخيمة ونحوها ممّا يستره من جميع الاطراف لا خصوص جهة العلو ولا يبعد ان يكون المراد بالرواية الاولى ايضًا ذلك اذ لا يختصّ اسم السماء بما يسامت جهة الفوق فتفسيره بالسقف ونحوه تفسير بالاعمّ والله العالم

وان يجعل للماء حفيرة واستدلّ له برواية سليمان بن خالد وكذلك اذا غسّل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبل باطن قدميه ووجهه الى القبلة لكن الظاهر ان الرواية في مقام بيان الاستقبال والمراد بحفر الحفيرة انّما هو حفرها عند جعل الميّت كي يجري اليها ماء الغسل ولا يلوث به بدن الميّت لا انه يستحبّ صبّ الماء الى الحفيرة مطلقًا ولو بعد الغسل كما يوهمه اطلاق كلمات الاصحاب والله العالم

ويكره ارساله في الكنيف المعدّ لقضاء الحاجة ويدلّ عليه صحيحة محمّد بن الحسن الصفّار انه كتب الى ابي محمّد عليه السلام هل يجوز ان يغسّل الميّت وماؤه الذي يصبّ عليه يدخل الى بئر كنيف فوقّع عليه السلام يكون ذلك في بلاليع ولا يفهم من الامر بان يكون ذلك في بلاليع الّا مرجوحيّة ما فرضه السائل فلا يفهم منها ازيد من الكراهة وعن بعضهم التصريح بالحاق بالوعة البول بالكنيف ولا بأس به كما يدلّ عليه ما عن الرضوي قال ولا يجوز ان يدخل ما ينصبّ على الميّت من غسله في كنيف ولكن يجوز ان يدخل في بلاليع لا يبال فيها او في حفيرة وظاهره انه لا بأس بالبالوعة وان اشتملت على النجاسة كما هو الغالب فيها بل هذا هو الذي يقتضيه اطلاق ما حكي عن الذكرى في معقد اجماعه حيث قال اجمعنا على كراهة الماء في الكنيف دون البالوعة

ويستحبّ ان يفتق قميصه وينزع من تحته وعلّله في المدارك وغيره بان اخراج القميص على هذا الوجه اسهل على الميّت ولئلّا تكون فيه نجاسة تلطخ اعالي بدن الميّت وعن جامع المقاصد انه لا كلام بين الاصحاب في استحباب نزع القميص من تحت الميّت انتهى واستدلّ له في كشف اللثام وغيره بخبر عبد الله بن سنان ثم يخرق القميص اذا فرغ من غسله وينزع من رجله وقيّده في المسالك والمدارك وغيرهما بكونه باذن الوارث لحرمة التصرّف في مال الغير من دون اذنه وقد تأمّل فيه في الجواهر بل قوّى عدم اعتبار اذنه نظرًا الى اطلاق الرواية وفتاوى الاصحاب وفيه اشكال كما ان دلالة الرواية على المدّعى لا يخلو من تأمّل فالاقتصار على ما لا كلام فيه بين الاصحاب على ما ادّعاه في جامع المقاصد احوط ثمّ انّه وقع الكلام في انه هل المستحبّ تغسيله عريانًا مستور العورة كما عن صريح المعتبر وغيره بل عن المختلف وغيره انه المشهور وعن المعتبر والتذكرة تعليله بان الثوب ينجس بذلك ولا يطهر بصبّ الماء فينجس الميّت والغاسل او المستحبّ تغسيله في قميصه كما عن ابن ابي عقيل وظاهر الصدوق وبعض متأخّري المتأخّرين لما في جملة من الاخبار كصحيحة ابن مسكان وان استطعت ان يكون عليه قميص تغسّله من تحته وصحيحة ابن يقطين ولا يغسّل الّا في قميص يدخل رجل يده ويصبّ عليه من فوقه وصحيحة سليمان بن خالد قال وان استطعت ان يكون عليه قميص فيغسّل من تحت القميص وعن ابن ابي عقيل انه قد تواترت الاخبار عنهم ان عليًّا عليه السلام غسّل رسول الله صلّى الله عليه وآله في قميصه ثلاث غسلات او انه مخيّر بين الامرين كما عن ظاهر المحقّق الثاني او صريحه كالخلاف جمعًا بين هذه الاخبار وبين ما دلّ على عريانًا مستور العورة كمرسل يونس عنهم عليهم السلام فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته وارفعه من رجليه الى ركبتيه وان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة والحسن عن الصادق عليه السلام قال اذا اردت غسل الميّت فاجعل بينك وبينه ثوبًا يستر عنك عورته امّا قميصه واما غيره الخ وقد ظهر بما اسلفناه في مسئلة تغسيل كلّ من الزوجين صاحبه

ضعف الاستدلال المذكور لمذهب المشهور بل ما تقدّم من الاخبار في تلك المسئلة تصلح مؤيّدة للاخبار الواردة في هذا الباب الظاهرة في استحباب كونه في قميصه وقد يتخيّل حسن الاستدلال للمشهور بمرسلة يونس لما فيها من الامر باخراج اليدين وجمع قميصه على عورته لكنه لا يخلو من تأمّل حيث ان المشهور لا يقولون بكون ما فوق الركبة من العورة حتى ينطبق المرسلة على مدّعاهم فالانصاف ان رفع اليد عن المعتبرة المستفيضة الظاهرة في الاستحباب المعتضدة بالاخبار السابقة ممّا لا وجه له وامّا هذه المرسلة فلا يبعد صرفها لبيان ما هو الاسهل في التغسيل فلا تنافي استحباب تغسيله في قميصه من دون جمعه على عورته كما هو ظاهر الاخبار المتقدّمة وحمل تلك الاخبار على ارادة جمعه على خصوص العورة كي تنطبق على المذهب المحكيّ عن المشهور بعيد جدًّا بل متعذّر نعم لا يبعد ان يكون المقصود بالاصالة من الامر بغسله من تحت القميص شدّة التحفّظ عن وقوع النظر على العورة فيمكن الجمع بينها وبين المرسلة على وجه ينطبق على مذهب المحقّق الثاني لكنه ليس باولى من الجمع بينهما بارجاع المرسلة الى ما لا ينافيها بل هذا هو الاولى لقوّة ظهور الاخبار السابقة في استحباب ان يكون عليه قميص حال الغسل لا لستر عورته كما لا يخفى على المتأمّل فالقول باستحباب تغسيله في قميصه اظهر واظهر منه استحباب ان يستر عورته بالخصوص ما لم يكن ناظر محترم بان كان من يباشر التغسيل مثلًا اعمى او واثقًا من نفسه ترك النظر او ممّن يجوز له النظر كالزوجين ونحوهما والّا فيجب للامر به في جملة من الاخبار وامّا استحبابه عند عدم الناظر المحترم فيمكن استفادته من اهتمام الشارع بسترها وحسن الاستظهار خصوصًا بالنظر الى ما عرفته في حكم الزوجين مع كونه اوفق بالاحتياط واحترام الميّت والله العالم

ويستحبّ ايضًا تليين اصابعه برفق فان تعسّر تركها لقوله عليه السلام في خبر الكاهلي ثم تليّن مفاصله فان امتنعت عليك فدعها الخ وعن الفقه الرضوي وتليّن مفاصله ما قدرت بالرفق وان كان يصعب عليك فدعها ولا يعارضهما ما في بعض الاخبار من النهي عن ان يغمز لها مفصل كرواية طلحة بن زيد وغيرها اذ لا يبعد ان يكون المراد بالغمز ما ينافي الرفق وعلى تقدير المعارضة فالاوّل ارجح لاشتهاره بين الاصحاب بل عن الخلاف دعوى اجماع الفرقة وعملهم على استحباب تليين الاصابع وعن المعتبر هو مذهب اهل البيت

ويستحبّ ان يغسل رأسه برغوة السدر امام الغسل كما في مرسلة يونس التي تقدّم الكلام فيها مفصّلًا وبفهم من تلك المرسلة وغيرها من الروايات التي نقلناها في كيفية الغسل جملة من السنن التي تعرّض المصنّف لذكر بعضها منها ان يغسل فرجه بالسدر والحرض قبل الغسل كما في خبر الكاهلي وفيه تثليث غسله والاكثار من الماء والامر بغسل فرجه بماء الكافور والحرض قبل الغسل بماء الكافور والامر بغسله بالماء القراح ايضًا كذلك ومنها ان يغسل يداه ثلثًا الى نصف الذراع قبل الغسل كما في مرسلة يونس ويقرب منها ما عن الفقه الرضوي وفي حسنة الحلبي ثم تبدأ بكفّيه ورأسه ثلاث مرّات وان يبدأ بشقّ رأسه الايمن ويغسل كل عضو منه ثلث مرّات في كل غسلة ويمسح بطنه في الغسلتين الاوليين حتى يخرج من مخرجه ما خرج كما في موثقة عمّار الّا ان يكون الميّت امرأة حاملًا فانه ينصرف عنها الموثقة حيث لا يحسن بالنسبة اليها المسح في اخراج ما يخرج من مخرجه اذ لا يأمن معه الاجهاض المحرّم بل ورد النهي عنه في ام انس بن مالك عن النبي صلّى الله عليه وآله قال اذا توفّيت المرأة فان ارادوا ان يغسلوها فليبدؤا ببطنها وتمسح مسحًا رفيقًا ان لم تكن حبلى وان كانت حبلى فلا تحرّكها فالاظهر كراهته بالنسبة اليها بل لو خيف منه الاجهاض لا يبعد حرمته والله العالم

ويستحبّ ان يكون الغاسل منه على الجانب الايمن كما عن جملة من الاصحاب التصريح به وعن الغنية دعوى الاجماع عليه وهو كاف في ثبوت استحبابه مسامحة وان كانت الاخبار خالية عنه وان يغسل الغاسل يديه مع كل غسلة من الاوليين لما في مرسلة يونس من الامر بغسلهما الى المرفقين بعد كل غسلة من الاوليين بل وكذا يستحبّ بعد الغسلة الاخيرة ايضًا كما في صحيحة يعقوب بن يقطين وخبر عمّار ثم ينشّفه بثوب طاهر بعد الفراغ من الاغسال الثلثة كما في خبر يونس وغيره ولو احطت بما في الاخبار لظفرت على غير ما ذكرناه من الآداب فراجع

ويكره ان يجعل الغاسل الميّت بين رجليه كما حكي عن الاكثر بل في الجواهر لم نقف على من حكي عنه الخلاف واستدلّ له بخبر عمّار ولا يجعله بين رجليه في غسله ولا يعارضه ما في خبر يونس بن سنان لا بأس ان تجعل الميّت بين رجليك وان تقوم فوقه فتغسله اذا قلّبته يمينًا وشمالًا تضبطه برجليك لئلّا يسقط لوجهه لعدم منافاته للكراهة في غير مقام الحاجة بل ربما يستشمّ منه ذلك كما يساعد عليه الاعتبار حيث ان مراعاة مثل هذه الامور بحسب الظاهر انّما هو لمراعاة الاحترام فاذا جعله بين رجليه بالداعي المذكور في الرواية لكان هذا هو الاولى من الوقوف على جانبه ويكره ان يقعده كما عن المعظم بل عن الخلاف دعوى اجماع الفرقة وعملهم عليه وعن التذكرة نسبته الى علمائنا ويدلّ عليه قوله عليه السلام في خبر الكاهلي واياك ان تقعده ولا يعارضه ما في صحيح الفضيل عن الصادق عليه السلام حيث سأله عن الميّت فقال اقعده واغمز بطنه غمزًا رفيقًا الخ بعد اعراض الاصحاب عنه وموافقته للعامّة على ما حكي عن غاميتهم وكذا يكره ان يقصّ شيء من اظفاره وان يرجّل شعره اي يسرّحه وجزّه كما عن المشهور بل عن التذكرة والمعتبر دعوى الاجماع عليه وكذا عن الخلاف غير انه ادّعى الاجماع اوّلًا على عدم الجواز كما عن المنتهى نسبته الى علمائنا وعن المبسوط والمقنعة التعبير بعدم الجواز لكن في طهارة شيخنا المرتضى كما يظهر من الجواهر ان الظاهر ارادة الجميع الكراهة نعم عن الوسيلة والجامع

التصريح بالحرمة وقربه في الحدائق واستدل للكراهة بخبر غياث عن ابي عبد الله ع قال كره امير المؤمنين عليه السلام ان يحلق عانة الميت اذا غسل
او يقلّم له ظفر او يجزّ له شعر وروايه طلحة بن زيد عن ابي عبد الله ع قال كره ان يقص من الميت ظفر او يقص له شعر او يحلق عانته او يغمز له مفصل
وعلى ذلك يحمل النهي فيما رواه ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه
وفي خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلنا ابا عبد الله ع عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلّم ظفره قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه
وفي خبر ابي الجارود انه سئل ابا جعفر ع عن الرجل يتوفى اتقلّم اظافيره وينتف ابطاه وتحلق عانته ان طالت به من المرض فقال لا لكن الانصاف
ان صرف هذه الاخبار عن ظاهرها مشكل ولفظ الكراهة الواقعة في الخبرين الاولين لا يصلح قرينة لذلك فانها كثيرا ما تستعمل في الاخبار
في غير المعنى المصطلح بل يراد منها ما لا ينافي الحرمة كما هو مقتضى حقيقتها عرفا ولغة ولذا قال شيخنا المرتضى ره والانصاف ان ليس للاخبار
صارف عن التحريم الا اعراض معظم الاصحاب عن ظاهرها فالاحتياط لا يترك انتهى لكنك خبير بان رفع اليد عن ظاهر الخبر الموثوق
بصدوره مثل مرسلة ابن ابي عمير التي اجراها الاصحاب في القبول مجرى الصحيح خصوصا هذه المرسلة التي اجمعوا ظاهرا على العمل بمضمونها بالنسبة
الى فقرتها الاخيرة بمجرد اعراض المعظم لا يخلو عن اشكال خصوصا بعد ما سمعت من الوسيلة والجامع وغيرهما التصريح بالحرمة وعن المنتهى
والخلاف والغنية دعوى الاجماع على عدم الجواز بل عن المنتهى انه قال قال علمائنا لا يجوز قص شيء من شعر الميت ولا ظفره ولا يسرح لحيته ومتى
سقط شيء منه جعل في اكفانه انتهى فكيف يبقى مع ذلك الوثوق باعراض المعظم عن ظاهرها وما قيل من ان التامل في كلمات مدعي الاجماع
يعطي ظهورها في عدم ارادته الا الكراهة ففيه ان غاية ما يفهم بالقرائن انما هو ارادة مدعي الاجماع ذلك وفهمه اياها من كلمات من تقدم
ولا يحصل بذلك الوثوق بكونها مرادة للجميع المعبرين بعدم الجواز وقد سمعت من المنتهى انه قال قال علمائنا انه لا يجوز الخ وظاهره
كونه نقلا لعبارة العلماء بلفظها او بمعناها فكيف يحصل الوثوق ح باعراض المعظم كي يمكن طرح الرواية او تاويلها مع ما فيه من الاشكال
فالقول بالحرمة مع انه احوط لا يخلو عن قوة كما يؤيده ما حكى عليه الاجماع مستفيضا من انه لو سقط من الميت شيء بنفسه او بمسقط جعل في
كفنه ودفن وعن بعضهم التصريح في معقد اجماعه بوجوب تغسيله ايضا وعن بعضهم الاقتصار على ذكر دفنه معه ويدل عليه مضافا الى ذلك
مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة فيستكشف من ذلك ان هذه الاجزاء من الميت كسائر اعضائه فيستبعد اذن الشارع في فصلها عن بدنه وكيف
كان فمقتضى اطلاق النصوص والفتاوى بل صريح بعضها عدم الفرق بين كون الاظفار طويلة او قصيرة كما ان مقتضى اطلاقهما عدم الفرق
بين ما لو كان الوسخ تحتها او لم يكن كما عن المنتهى التصريح به بل عن الشيخ دعوى الاجماع على عدم جواز تنظيفها عن الوسخ بالخلال وفي رواية الكاهلي
ولا تخلل اظفاره ومع ذلك حكى عن التذكرة انه ينبغي اخراج الوسخ من بين اظفاره بعود لين وان شد عليه قطنا كان اولى ودفعه في محكي الذكرى
باجماع الشيخ ورواية الكاهلي وقد يوجه كلامه بحمله على ما اذا كان على وجه يمنع من حصول الغسل الواجب ولا شبهة في انصراف النص والاجماع
عن مثل الفرض فليتامل وكذا يكره ان يغسل مخالفا فان اضطر غسله غسل اهل الخلاف كما تقدم الكلام في ذلك مفصلا ويكره ايضا تغسيل
الميت بماء اسخن بالنار بلا خلاف فيه ظاهرا بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا ويدل عليه ما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لا يسخن الماء للميت وما
رواه عبد الله بن المغيرة عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام قالا لا يقرب للميت ماء حميما وما رواه يعقوب بن يزيد عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله
قال لا يسخن للميت الماء لا يعجل له النار ولا يحنط بمسك وعن الصدوق انه قال قال ابو جعفر ع لا يسخن الماء للميت قال وروي في حديث اخر الا
ان يكون شتاء باردا فتوقى الميت مما توقى منه نفسك ويقرب منه ما عن الرضوي وهذا هو المستند لاستثناء جماعة صورة البرد الشديد و
ظاهره مراعاة جانب الميت الا انه حكى عن الشيخ انه قال لو خشي الغاسل من البرد انتفت الكراهة وربما فسرت الرواية بما يوافقه كما ليس بالبعيد
عن ظاهرها كما لا يخفى على المتامل ثم ان المراد بالماء المسخن في هذه الروايات بحسب الظاهر هو المسخن بالنار كما فهمه الاصحاب لا لمجرد دعوى
انصرافه اليه بل لكونه بحسب الظاهر معهودا لدى العامة ولا ينصرف الذهن الا اليه مع ان اسخان الماء بالشمس لاجل تغسيل الميت المبني امره
على التعجيل لا يكاد يتفق في الخارج كي يكون مقصودا بالنهي هذا مع ان في رواية يعقوب المتقدمة اشعارا بذلك والله العالم ويكره ايضا
الدخنة بالعود وغيره كما عن المشهور خلافا للجمهور فاستحبوها وعن الباقر ع لا تقربوا موتاكم النار يعني الدخنة على ما فسره وعن الصادق ع
قال قال امير المؤمنين ع لا تجمّروا الاكفان ولا تمسّوا موتاكم بالطيب الا بالكافور فان الميت بمنزلة المحرم الثالث من الاحكام المتعلقة با
لاموات في تكفينه وهو كتغسيله وغيره من احكامها التي عرفت انها واجب كفاية على عامة المكلفين لكن الواجب انما هو ستره في الكفن لا بذله
وان كان مستحبا مؤكدا ففي صحيحة معوية بن ظريف من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيامة ولا يتوقف صحته على قصد القربة وان توقف
استحقاق الاجر عليه حيث لا استحقاق الا مع الاطاعة ولا اطاعة الا مع القصد ويدل عليه مضافا الى ان الاصل في الواجبات التوصلية
كما عرفت تحقيقه في نية الوضوء شهادة العرف بل الشرع ايضا كما لا يخفى على من نظر في اخبار الباب بعدم تعلق الغرض الباعث على الطلب الا حصول

الفعل في الخارج ولو من دون قصد فما عن بعض متاخري المتاخرين من توقف صحة التكفين على النية فلو وقع من دونها وجب اعادته لانه من
التعبديات التي لا يعلم بحصول الغرض منها بمجرد الوجود الخارجي ضعيف جدا ولا يبعد ان يكون متفردا بقوله وما ابعد ما بينه وبين ما حكي
عن بعض من القول بحصول الثواب مع عدم النية ما لو نوى عدمها لظواهر الاخبار الدالة عليه بل نسب الى الاردبيلي القول به ولو مع
نية العدم وقد اشرنا الى ضعفه بما اومانا اليه من توقف استحقاق الثواب عقلا على الاطاعة التي لا تتحقق الا بالقصد اللهم الا ان يوجه
ذلك بارادة التفضل من الثواب لاجزاء العمل فيمكن الالتزام به بعد مساعدة الدليل بان يقال انه يفهم من الادلة ان هذا العمل نفسه
كاغاثة الملهوف ونحوها من الامور التي لها اثار ذاتية يحدث بها صفة كمال في الانسان فيتقرب بها الى الله جل جلاله بخاصية العمل
ويستحق بكماله الفوز الى الدرجات الرفيعة كما انه ربما يلتزم بذلك بالنسبة الى جملة من الاعمال الحسنة المؤثرة من حيث هي في تهذيب النفس
وكمالها والله العالم ويجب لدى الاختيار ان يكفن الميت في ثلثة اقطاع لا اقل بلا خلاف على الظاهر عدا ما حكي عن سلار فاجتزى بثوب
واحد وهو ضعيف محجوج بمخالفته للاجماع المحكي عن الخلاف والغنية وغيرهما بل في الجواهر دعوى استفاضة نقل الاجماع على خلافه او
تواتره والاخبار المستفيضة بل المتواترة ففي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الميت تكفن في ثلاثة اثواب سوى العمامة
والخرقة يشد بها وركيه لكيلا يبدو منها شيء والعمامة والخرقة لا بد منهما وليستا من الكفن وموثقة سماعة قال سئلته عما يكفن به الميت
قال ثلثة اثواب وانما كفن رسول الله ص في ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب حبرة والصحارية تكون باليمامة وكفن ابو جعفر ع في ثلاثة اثواب
الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي ستمر جملة منها عليك الواردة في كيفية التكفين وبيان عدد قطعات الكفن الدالة على اعتبار ثلثة
اثواب فما زاد بتقريب انه لا يجوز الاقتصار على الاقل مما اشتمل عليه مثل هذه الاخبار البيانية الا بدليل يدل على عدم كون بعض ما فيه
مثلا من الاركان وليس في شيء منها اشعار بجواز الاجتزاء بما دون الثلثة عدا صحيحة زرارة المروية عن بعض نسخ التهذيب قال قلت لابي
جعفر ع العمامة للميت من الكفن قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب وثوب تام لا اقل منه يواري فيه جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان
يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة وقيل ان هذه الصحيحة مع الاصل هي مستند سلار وفيه ان الاصل منقطع بالدليل واما الصحيحة فهي غير
ناهضة للاستدلال لما فيها من الاشكال والاجمال واضطرابا لمتن حيث رواها الكليني عن زرارة ومحمد بن مسلم مثل ما في التهذيب الا انه
قال انما الكفن المفروض ثلثة اثواب او ثوب تام وعلى هذا يكون من قبيل عطف الخاص على العام بقرينة غيرها من الادلة فيكون دليلا للمشهور
وعن حبل المتين ان بعض نسخ التهذيب ايضا كما في الكافي فيحتمل زيادة همزة او في النسخة المشتملة عليها بتصرف النساخ كما يؤيدها ما يستفرد
من الاشكال وحكي عن اكثر نسخ التهذيب وانها بحذف الثوب انما الكفن المفروض ثلثة اثواب تام ويظهر من الحدائق ان هذا هو الموافق
لاصل نسخة التهذيب المكتوبة بخط الشيخ ره حيث استظهر سقوط لفظ الثوب من قلم الشيخ وكيف كان فلا وثوق بصحة النسخة المشتملة
على لفظة او هذا مع ما فيه من الاشكال فان ظاهرها التخيير في الفرض الذي جعله قسيما للسنة بين الاقل والاكثر لا مع المغايرة بينهما بوجه
كما في القصر والاتمام نعم لو امكن الالتزام بجواز التكفين بثلثة اثواب ناقصة يحصل مواراة جسد الميت بمجموعها من حيث المجموع من دون ان
يعتبر في احدها كونه شاملا لجميع البدن لامكن الالتزام بالتخيير لكنه على الظاهر مما لا يقول به احد فلينزل الرواية على تقدير ثبوتها اما
على ارادة حالتي الاختيار والاضطرار كما ليس بالبعيد ويلتزم بجز وجهها مخرج التقية وان لا يخلو عن بعد كما لا يخفى على المتامل وكيف كان
فهذه الرواية لو لم تكن دليلا للمشهور فلا تكون دليلا عليهم ثم ان الاقطاع الثلثة الواجبة في الكفن على المشهور ما كانت بصورة مئزر
بكسر الميم ثم الهمزة الساكنة ويطلق عليه في العرف واللغة الازار كما هو الشايع في النصوص على ما يشهد به الاستقراء في اخبار الباب وما ورد
في باب الاحرام وفي احكام الحائض وآداب الحمام الى غير ذلك من مواقع استعمالاته وربما حدد المئزر كما عن الروض والروضة بما يستر ما بين
السرة والركبة وعن جامع المقاصد ما يسترهما وعن المقنعة والمراسم ما يستر من السرة الى حيث يبلغ من ساقيه وعن المصباح من سرته الى
حيث يبلغ المئزر وعن الروضة احتمال كفاية ما يستر العورة لانه شرع لسترها بالاصل وفيه ما لا يخفى من الضعف والاولى احالته على العرف و
الاجتزاء بما يتحقق به مسماه عرفا بحيث لا يكون استعماله مثلا في الحمام ونحوه خلاف المتعارف الذي ينصرف عنه الاطلاق وقميص وقد حدده غير واحد
بما يصل الى نصف الساق ولعله لتعارفه في ذلك الزمان فحمل عليه الاطلاق الاخبار ولا ريب انه احوط وان كان المتجه كفاية مسماه الذي يتحقق على
الظاهر بما لا يبلغه وازار والمراد منه في المقام هو الثوب الشامل لجميع البدن طولا وعرضا وهل يجب زيادة شيء ليمكن معه عقد طرفيه طولا وينطبق
احد جانبيه على الاخر عرضا كما عن بعض معللا بعدم تبادر غيره من الاخبار ام لا يجب بل يكفي مطلق ما يشمل البدن ولو بالخياطة ونحوها وجهان احوطهما
الاول واظهرهما الثاني فان التبادر المدعى في المقام منشائه غلبة الوجود ثم ان اطلاق الازار على مثل هذا الثوب هل هو حقيقة كاطلاقه على
المئزر ام مجاز فيه تردد ربما يقوي الاول مضافا الى اطلاق الفقهاء ما حكاه في مجمع البحرين عن بعض اهل اللغة من تفسيره بالثوب الشامل

بجميع البدن لكن قد يغلب على الظن كونه حقيقة فى الثوب الشامل الذى يتستّر به المرأة لا مطلقا فلا يبعد ان يكون اطلاق الفقهاء مأخوذا منه وان يكون تفسير البعض تفسيرا بالاعم كما انه يحتمل قويا كون استعماله فى ازار المرأة ايضا فى الاصل للمناسبة بينه وبين المعنى الاوّل من حيث كون المرأة عورة فليتأمل وكيف كان فلا ينبغى الارتياب فى جواز الاجتزاء بما وصفناه فى اجزاء الكفن الواجب بل لا خلاف فيه على الظاهر كما يظهر من غير واحد الّا من صاحب المدارك وبعض من تبعه فظنوا عدم جواز الاجتزاء بالمئزر ووجوب التكفين بثوبين شاملين وقميص او بثلثة اثواب شاملات مخيرا بينهما مدعيا استفادته من الاخبار ونسبه الى ابن الجنيد والصدوق قال فى المدارك بعد نقل جملة من الاخبار التى سيأتى نقلها امّا المئزر فقد ذكره الشيخان واتباعهما وجعلوه احد الاثواب الثلثة المفروضة ولم اقف فى الروايات على ما يعطى ذلك بل المستفاد منها اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد والاثواب الثلثة وبمضمونها افتى ابن الجنيد فى كتابه فقال لا بأس ان يكون الكفن ثلثة اثواب يدرج فيها ادراجا او ثوبين وقميص لقريب منه عبارة الصدوق فيمن لا يحضره الفقيه فانه قال الكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا تعدّان من الكفن وذكر قبل ذلك انّ المغسّل للميت قبل ان يلبسه القميص يأخذ شيئا من القطن وينثر عليه ذريرة ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضمّ على رجليه جميعا ويشدّ فخذيه الى وركيه بالمئزر شدّا جيدا لئلّا يخرج منه شئ ومقتضاه انّ المئزر عبارة عن الخرقة المشقوقة التى يشدّ بها الفخذان والمسئلة قوية الاشكال ولا ريب انّ الاقتصار على القميص واللفافتين او الاثواب الثلثة الشاملة للجسد مع العمامة والخرقة التى يشدّ بها الفخذان اولى انتهى وعن الامين الاسترابادى انه تبع صاحب المدارك الذى هو استاده كما فى الحدائق فى القول وبالغ فى الطعن على المشهور حتى انه نسبه الى جمع من المتأخرين غفلة عن انه قول جلّ الاصحاب قديما وحديثا لولا كلّهم وقال فيما حكاه عنه صاحب الحدائق وقد وقع من جمع من المتأخرين سهو عظيم حيث زعموا انّ من جملة الكفن الواجب المئزر وفسّروه بثوب يكون من السرّة الى الركبة مع انه لا دلالة فى الاحاديث على ذلك انتهى ولقد اطال فى الحدائق فى ابطال هذه المقالة واوضح انّ الازار الذى يفهم اعتباره من جملة من الاخبار ليس الّا ما عبّر عنه الاصحاب بالمئزر وقد تعرّض لنقل جملة من عبائر القدماء كالمفيد والشيخ وابن ابى عقيل وعلى بن بابويه والصدوق الدالة على انّ المئزر من اجزاء الكفن الواجب وان اختلفت عبائرهم حيث عبّر عنه بعضهم بالمئزر واخر بالازار والذى اوقع صاحب المدارك فى الوهم حيث ظنّوا موافقة الصدوق لما اختاره تعبير الصدوق عنه بالازار واطلاق المئزر فى عبارته الاخيرة على الخرقة التى تشدّ على العورة وكيف كان فالذى يتوجه على هذه المقالة اوّلا انّ الرجوع فى تشخيص ما يجرى فى اجزاء مثل الكفن الى ما هو المعهود لدى المتشرعة مع شدّة الاهتمام بأمره شرعا وعرفا ومجبولية الناس على مراعاة الاحتياط فيه مهما تيسّر اوثق من الاستبداد بالرأى فيما يفهم من ظواهرهم الاخبار لقضاء العادة بكون مثل الفرض مما تعاطاه المتشرعة خلفا عن سلف يدا بيد فلو ظنّ ظانّ ظهور الاخبار فى خلاف ما بايديهم مع كون المشهور بين العلماء الذين وصلت الاخبار الينا بوسائطهم صحة عملهم لوجب الجزم بكونه لشبهة او كون الاخبار عليلة او انّ المراد بها خلاف ظاهرها والّا لم يعدل الاصحاب عنها قطعا وثانيا انّ جملة من الاخبار ناطقة بكون الثوب الذى يشدّ على الوسط الذى يسمّى بالازار والمئزر من اجزاء الكفن الواجب فمنها صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابى عبد الله ع كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقة فيشدّ بها على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انّها لا تعدّ شيئا انّما تصنع لتضمّ ما هناك لئلّا يخرج منه شئ وما يصنع من القطن افضل منها ثمّ يخرق القميص اذا غسّل وينزع من رجليه قال ثمّ الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وعمامة يعصّب بها رأسه ويردّ فضلها على رجليه فى الوسائل هذا تصحيف والصحيح يردّ فضلها على وجهه ذكره صاحب المنتقى ويأتى ما يشهد له انتهى تقريب دلالة الرواية انه حيث انّ الامام ع امره بالخرقة المذكورة توهّم الراوى كونها بمنزلة الازار المعهود المعدود من اجزاء الكفن لا فادتها فائدته او توهّم كونها بعينها هى الازار فاستفهم عنها فكانه قال فالازار غير لازم او قال فالازار هذه الخرقة فانكر عليه الامام ع وبيّن انّ هذه الخرقة لا تعدّ من الكفن فليست بالازار والمعدود من الكفن ومن المعلوم انه لا وقع لتوهّم الاجتزاء بها عن الازار الّا اذا كان المراد بالازار ما يشدّ على الوسط ويستر به العورة لا اللفافة الشاملة لجميع البدن واما قوله ع ثمّ الكفن الى اخره فهو مسوق لبيان بعض ما يخفى على السائل لا لبيان ماهية الكفن ولذا لم يتعرّض لذكر اللفافة المعلوم نصّا واجماعا بل ضرورة كونها من الكفن وترك ذكر الازار ايضا كذلك مع انه علم من نفس هذه الرواية فضلا عن غيرها اعتباره فحيث كان السائل يعرف اجزائه اجمالا كما يدلّ عليه قوله فالازار وكذا قول الامام ع وما يصنع من القطن افضل منها كان بيان الاجزاء مفصّلا مستدركا وانّما اراد عليه السلام بيان بعض الامور الخفية التى منها اعتبار قميص غير مزرور وعمامة بالكيفية المذكورة والله العالم ومنها ما رواه معوية بن وهب عن ابى عبد الله قال يكفّن الميت فى خمسة اثواب قميص لا يزرّ عليه وازار وخرقة يعصّب بها وسطه وبرد يلفّ فيه وعمامة يعمّم بها ويلقى فضلها على صدره فى الوسائل رواه الشيخ باسناده عن سهل بن زياد مثله الّا انه قال ويلقى فضلها على وجهه والمراد بالازار ليس الّا المئزر لما عرفت من كونه حقيقة فيه وكونه هو المعنى الشايع الذى يراد منه شرعا وعرفا وعلى تقدير كونه حقيقة فيما يلفّ على البدن ايضا فالمراد منه فى المقام ليس الّا الاوّل بقرينة ما

خرقة تشدّ على مقعدته

عرفته وستعرف كما يؤيّده فهم الاصحاب مضافا الى جعله فى الرواية قسيما لما يلفّ فيه الميت فلو كان المراد به اللفافة لكان الانسب ان يقول بلفافتين احديهما برد ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع قال يكفّن الرجل فى ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة فى خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين فانّ المراد بالمنطق بحسب الظاهر ليس الّا المئزر وفى المدارك بعد ان فسّره بما يشدّ به الوسط قال ولعلّ المراد به هنا ما يشدّ به الثديان انتهى وفيه ما لا يخفى من البعد نعم ربما يحتمل ارادة الخرقة التى يعصّب بها وسطها ويضمّ بها فخذاها لكن يبعّده اوّلا عدم اختصاص هذه الخرقة بالمرأة فمقتضى ارادتها من المنطق كونها احد الاثواب الثلثة المشتركة بين الرجل والمرأة وهو خلاف النصّ والاجماع وثانيا انّ ارادة المئزر اوفق بمعناه الحقيقى بل لا يبعد عدم استعمال المنطق الّا فى معناه الحقيقى فانه على ما نصّ عليه اللغويون ثوب تلبسه المرأة ويظهر منهم كونه اشبه شئ بالمئزر قال فى مجمع البحرين المنطق كمنبر ما يشدّ به الوسط ومنه حديث الحائض امرها فاستثفرت وتمنطقت واحزمت والمنطق ايضا شقّة تلبسها المرأة وتشدّ وسطها ثم ترسل اعلاها على اسفلها الى الركبة والاسفل الى الارض قال فى النهاية اوّل من اتّخذ المنطق امّ اسمعيل وبه سمّيت اسماء بنت ابى بكر ذات النطاقين لانها كانت تطابق نطاقا فوق نطاق وقيل كان لها نطاقان تلبس احدهما وتحمل فى الاخر الزاد الى النبى ع وهو فى الغار ومنه الحديث المرأة تكفّن فى درع ومنطق ومثله تكفّن المرأة فى منطق ولفافتين انتهى عبارة المجمع اقول ولا يبعد ان يكون المراد بتمنطقت فى حديث الحائض ايضا هذا المعنى وكيف كان فالمراد بالمنطق فيما نحن فيه على الظاهر ليس الّا هذا المعنى فالزايد الذى تختصّ به المرأة هو الخمار واحدى اللفافتين فليتأمل ومنها ما رواه يونس عنهم ع فى تحنيط الميت وتكفينه قال ابسط الحبرة بسطا ثمّ ابسط عليه الازار ثمّ ابسط القميص عليه الحديث ومنها ما رواه عمار بن موسى عن ابى عبد الله انه سئل عن الميت فذكر حديثا يقول فيه ثمّ تكفّنه الى ان قال ثمّ تبدء فتبسط اللفافة طولا ثمّ تذرّ عليها من الذريرة ثمّ الازار طولا حتى يغطّى الصدر والرجلين الحديث فانها صريحة فى عدم ارادة الثوب الشامل للبدن من الازار نعم فى قوله ع ثمّ الازار طولا اجمال لكن لا ينافى الاستدلال كما هو ظاهر ويدلّ عليه ايضا ما رواه يونس بن يعقوب عن ابى الحسن الاوّل ع قال سمعته يقول انى كفّنت ابى فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفى قميص من قمصه وفى عمامة كانت لعلى بن الحسين ع وفى برد اشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم تساوى اربعمائة دينار وما رواه معوية بن عمار فى الصحيح عن ابى عبد الله ع قال كان ثوبا رسول الله ص اللذان احرم فيهما يمانيين عبرى واظفار وفيهما كفّن وستعرف انشاء الله انّ احد ثوبى الاحرام الازار والذى هو بمعنى المئزر لكن لقائل ان يقول لا ملازمة بين كون الازار احد ثوبى الاحرام والاتّزار به حال التكفين فمن الجائز كونه كبيرا صالحا لان يشمل جميع الجسد ويستعمل فى الكفن كذلك الّا انه يصلح مؤيدا لتعيين المراد بالازار فى ساير الاخبار كما انّ ساير الاخبار تصلح مبيّنة لكيفية استعماله فى التكفين من كونه بهيئة الازار لا اللفافة كما يؤيده ما فى بعض الروايات من انّ الميت بمنزلة المحرم فالانصاف بعد ملاحظة مجموع الاخبار وفتاوى الاصحاب وعمل المتشرعة لا مجال للتشكيك فى كون المئزر احد الاثواب الثلثة وعلى تقدير الشكّ فالاصل عدم وجوب ستر ساير البدن بالثوب الذى عبّر عنه بالازار فى الاخبار نعم لا يتعيّن بالاصل اعتبار خصوص المئزر كما هو ظاهر وعمدة مستند صاحب المدارك ومن تبعه ما ورد فى الاخبار المستفيضة من انه يكفّن الميت فى ثلثة اثواب كموثقة سماعة المتقدمة ومرسلة يونس عن بعض رجاله عن ابى عبد الله ع وابى جعفر ع قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنّة وامّا النساء ففريضته خمسة اثواب وحسنة الحلبى عن ابى عبد الله ع قال كتب ابى فى وصيّته ان اكفّنه بثلثة اثواب احدها رداء حبرة كان يصلّى فيه يوم الجمعة وثوب آخر وقميص فقلت لابى لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفّنه فى اربعة او خمسة فلا تفعل قال وعمّمنى بعد بعمامة وان سمّه وليس تعدّ العمامة من الكفن انّما يعدّ ما يلفّ به الجسد وصحيحة ابى مريم الانصارى قال سمعت ابا جعفر ع يقول كفّن رسول الله ص فى ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحاريين وصحيحة زرارة المتقدمة التى اضطرب متنها قال فى المدارك بعد نقل الاخبار المتقدمة وبالجملة فالاخبار الواردة بالاثواب الثلثة مستفيضة ولا معارض لها فيتعيّن العمل بها انتهى وفيه انه لا تنافى هذه الروايات كون احد الاثواب الثلثة المئزر فانه يطلق عليه الثوب لغة وعرفا وشرعا بل قد سمعت فى صحيحة معوية بن عمار انّ رسول الله ص كفّن فى ثوبى احرامه المعلوم كون احدهما الازار فيعرف من ذلك انّ المراد بالاثواب الثلثة التى وردت فى الاخبار المستفيضة من انّ رسول الله ص كفّن فيها كان احدها الازار فيكون ما دلّ على اعتبار الازار مبيّنا لما فى هذه الاخبار من الاجمال ودعوى انّ المتبادر من الاثواب كونها شاملة ممنوعة اشدّ المنع خصوصا مع عدم كون اغلب الاخبار مسوقا لبيان تفصيل الثياب بل الظاهر انّ اغلبها مسوقة لبيان عدم اعتبار الازيد كما يزعمه العامة على ما يظهر من بعض الاخبار نعم بقرينة العهد وكذا المناسبة الظاهرة يفهم اعتبار كونها شاملة فى الجملة لا كون كلّ منها كذلك وليس فى قوله ع فى حسنة الحلبى وليس تعدّ العمامة من الكفن انّما يعدّ ما يلفّ به الجسد اشعار بذلك فضلا عن الدلالة فانّ الازار ايضا يلفّ به الجسد نعم لو امر بلفّ الجسد فى شئ يتبادر منه ارادة الشمول وهذا بخلاف ما لو كان للكفن كيفية معهودة وقيل انّ ما يلفّ به الجسد من الكفن فانه لو كان الازار من اجزائه الخارجى يفهم من هذه الرواية انه من اجزاء الكفن

وانه لبس كالعمامة فلبس في شئ من الاخبار المتقدمة اشعار باعتبار كون الاثواب الثلثة شاملة لجميع الجسد واما قوله ع في صحيحة زرارة ثلثة اثواب تام لا اقل منه يواري فيه جسده كله على مارواه في التهذيب فلا ينهض دليلا لاثبات مدعاه بعد ما عرفت ما فيه من التشويش وقوة احتمال اشتماله على السقط مضافا الى عدم صلاحية جعل كلمة تام صفة للاثواب كي يصلح دليلا له فتم وربما يشهد له حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله ع قال قلت فالكفن قال يؤخذ خرقة ويشد بها سفله ويضم فخذيه بها ليضم ما هناك وما صنع من القطن افضل ثم يكفن بقميص و لفافة وبرد يجمع فيه الكفن فان المتبادر من اللفافة ارادة الثوب الشامل والبرد ايضا كذلك لكن لا يبعد ان يكون المراد باللفافة الازار فاطلاق اللفافة عليه باعتبار كونه يلف على معظم البدن كما يؤيده ارادته في قوله ع وبرد يجمع فيه الكفن فانه يشعر بعدم كون اللفافة شاملة وعلى تقدير تسليم ظهورها في ارادة الثوب الشامل فلا بد من تاويلها اما بتقييدها بالازار وحمل البرد على الاستحباب كما سيأتي التكلم فيه او طرحها اذ لا يصلح مثل هذه الرواية لمعارضة ما عرفت خصوصا بعد اعراض الاصحاب عنها نعم لو قيل بكون الاجتزاء بالازار رخصة لا عزيمة بمعنى جواز الاتيان بثوب شامل للبدن بدلا منه لاتجه الجمع بينها وبين ما عرفت بحملها على احد فردي الواجب لكنه خلاف ظاهر النصوص والفتاوى فالاظهر وجوب الازار معينا وعدم جواز الاجتزاء عنه بالثوب الشامل واما القميص فكونه احد الاثواب الثلثة مما لا شبهة فيه لوروده في جملة من الاخبار التي تقدم بعضها وهل يتعين بالخصوص كما هو ظاهر المشهور بل عن الغنية والخلاف الاجماع عليه ام يجوز الاجتزاء عنه بثوب شامل كما هو خيرة المدارك وفاقا للمحكي عن المعتبر وابن الجنيد وعن جملة من متاخري المتاخرين الميل اليه وجهان احوطهما بل اظهرهما الاول لظهور جملة من الاخبار في كونه بالخصوص من اجزاء الكفن كقوله ع في صحيحة عبد الله بن سنان ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وفي رواية معوية بن عمار قميص لا يزر عليه وفي حسنة حمران ثم يكفن بقميص الخ الى غير ذلك من الروايات المتقدمة ولا ينافيها الاخبار المستفيضة الواردة بالاثواب الثلثة كما توهمه صاحب المدارك لكونها بيانا لما في هذه الاخبار من الاجمال نعم ربما يستظهر التخيير من رواية محمد بن سهل عن ابيه قال سألت ابا الحسن ع عن الثياب التي يصلي فيها الرجل ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلثة اثواب قال لا بأس والقميص احب الي وارسل الصدوق عن ابي الحسن ع في الرجل يموت ايكفن في ثلثة اثواب بغير قميص قال لا بأس والقميص احب الي والظاهر ان هذه هي الرواية السابقة ارسلها الصدوق منقولة بالمعنى وكيف كان ففي التعويل على ظاهرها مع مخالفته للمشهور في الخروج من ظاهر المعتبرة المستفيضة اشكال هذا مع انه لا وثوق بارادة هذا الظاهر بل لا ظهور لها عند التامل في خلاف ما نفهم من غيرها فان القميص المسئول عنه هو القميص الذي يصلي فيه الرجل وهذا هو القميص الذي احب الامام ع ان يكفن به والقميص الذي يعتبره في الكفن كما هو المعمول المتعارف ليس بقميص حقيقة بل يصح سلب الاسم عنه وانما يطلق عليه القميص بادنى مناسبة ففي الناس عن ادراجه في ثلثة اثواب شاملة والا لكان مقتضى هذه الرواية جواز الاتيان بالثوب الشامل بدلا عن المئزر ايضا فليتامل ويجزي عند الضرورة عقلا او شرعا قطعة من القطعات الثلاث ولا يجوز تركها بلا اشكال بل لا خلاف على الظاهر بل عن التذكرة دعوى الاجماع عليه وما في الحدائق من الاشكال في وجوب الاتيان بما تيسر من القطعات الثلث لعدم كونه الكفن الذي اوجبه الشارع حيث ان الواجب هو القطع الثلث والكل ينتفي بانتفاء جزئه مما لا ينبغي الالتفات اليه ضرورة قضاء العرف والشرع في مثل المقام بان الميسور لا يسقط بالمعسور وان ما لا يدرك كله لا يترك كله بل لا يبعد جريان القاعدتين بنظر العرف فيما لو لم يتمكن الا من بعض تلك القطع بحيث لم يدخل في مسميات شئ منها لكن يمكن ان يستر به عورة الميت فانه يجب على الظاهر في الفرض ستر عورته فانه وان لم يصدق عليه شئ منها لكنه بعد معلومية شدة اعتناء الشرع والعرف بستر العورة لا ينبغي التامل في كون المأتي به ميسور المئزر الذي لا يسقط بمعسوره نعم في كون ستر بعض البدن ميسور الازار او ميسور القميص بنظر العرف تامل وكيف كان يجب مراعاة القاعدتين في مثل المقام جزما ولا يخفى عليك ان قضية قاعدة الميسور مراعاة الاشمل فالاشمل عند الدوران فالازار مقدم على القميص والقميص على المئزر كما عن المحقق الثاني التصريح بذلك والله العالم ثم انه حكي عن غير واحد من متاخري المتاخرين تبعا للمحقق الثاني التصريح بانه يراعى في جنس هذه الاثواب التوسط باعتبار اللائق بحال الميت عرفا فلا يجب الاقتصار على ادون المراتب وان ماكس الوارث او كانوا صغارا وهو حسن لانصراف اطلاق الامر بالتكفين الى المتعارف وكون الوارث قاصرا او مانعا لا يجدي في المنع من الوسط اللائق بحاله بعد ان علم من الادلة استحقاق الميت من ماله الكفن الذي لا يتبادر منه الا استحقاقه ما هو اللائق بحاله الذي لا يوجب مهانته في الانظار كما يستحق المفلس من ماله اللباس اللائق بحاله ويؤيده ما يستفاد من الاخبار من رجحان اجادة الكفن وكونه زينة للميت وان الموتى يتباهون باكفانهم فما عن الاردبيلي من المناقشة في الحكم مع نزاع الورثة او كونهم صغارا ضعيف اذ ليس للوارث مزاحمة الولي في تعيينه الكفن الذي جعله الله تعالى للميت وجعله احق به من ورثته فيكون للولي الذي هو بمنزلة الميت تشخيص الكفن في ضمن اي فرد احبه ما لم يكن خلاف المتعارف الذي ينصرف عنه الادلة نعم لو اختار الولي الادون فلا بحث عليه لجواز الاقتصار في امتثال المطلق على ما يتحقق به المسمى فالاقتصار عليه مع قصور الورثة او مزاحمتهم ما لم يوجب استحقار الميت ومهانته احوط وهل يعتبر في كل ثوب من الاثواب الثلثة ان لا يكون حاكيا كما عن الروض تبعا

لجامع المقاصد لانه المتبادر من اطلاق الثوب مع اعتضاده بما ادعى عليه الاجماع من اشتراط كون ما يكفن به مما يصلي فيه او يكفي ستره بالمجموع لحصول غرض التكفين به ام لا يعتبر ذلك ايضا للاصل واطلاق الادلة وجوه بل اقوال اخسها اوسطها لعدم الدليل على الاول والتبادر غير مسلم بحيث يعتني به في دفع اليد عن الاطلاق والاجماع المدعى على تقدير تسليمه انما هو باعتبار جنس الكفن لا وصفه نعم لا ينبغي الارتياب في كون ستر البدن ومواراته حسبما اليت كله مقصودا للشارع كما يدل عليه صحيحة زرارة وغيرها ويؤيدها الاعتبار فبهذا يظهر لك ضعف القول الثالث مضافا الى شذوذه حيث لم ينقل الا من بعض متاخري المتاخرين والله العالم ولا يجوز التكفين بالمغصوب قطعا لحرمة التصرف فيه بل لو كفن به المالك انتزاعه ولو بعد دفنه لان الناس مسلطون على اموالهم ولا يعارضه حرمة نبش القبور لتقدم قاعدة السلطنة على مثل هذه العمومات مضافا الى قصور ما دل على الحرمة عن شمول مثل الفرض كما لا يخفى على المتامل خصوصا لو كان الغصب بفعل الميت بان كان الكفن من مخلفاته التي تعلق عليها عدوانا فان تخليصه عن مثل هذا الكفن الذي هو نار محيطة عليه في القبور ويوم النشور اولى من مراعاة احترامه الصوري الذي هو علة الحكمة في تشريع حرمة النبش وكذا لا يجوز التكفين بالنجس بلا خلاف فيه ظاهرا بل عن المعتبر والذكرى دعوى الاجماع على اشتراط طهارة الاكفان ويدل عليه مضافا الى ذلك فحوى ما دل على وجوب ازالة النجاسة الخارجة من الميت عن ثوبه وكفنه كما ستعرفه وقضية اطلاقه كاطلاق معقد اجماعي المعتبر والذكرى عدم الفرق بين ما عفى عنه في الصلوة وعدمه وكذا لا يجوز التكفين بالحرير المحض اجماعا على الظاهر المحكي عن جملة من العباير كالمعتبر والتذكرة والذكرى وظاهرهم بل صريح المحكي عن الذكرى عدم الفرق في معقد اجماعهم بين الرجل والمرأة واستدل له بمضمرة حسن بن راشد في الكافي وعن ابي الحسن الثالث مرسلا في الفقيه قال سألته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيه الموتى قال اذا كان القطن اكثر من القز فلا بأس وفيه ان مفهومه ثبوت الباس في الثوب الغير الخالص الذي لم يكن قطنه اكثر وهذا مما لا يظن باحد الالتزام به على اطلاقه بل يظهر منهم عدم الخلاف في جواز التكفين بغير الخالص الذي يجوز للرجل ان يصلي فيه واما الحرير الخالص الذي لا يجوز للرجال ان يصلي فيه فهو خارج من الموضوع المفروض في القضية حتى يفهم ثبوت الباس بالنسبة اليه الا بفحوى الخطاب فيشكل الاعتماد عليها بعد طرح الشرطية من حيث المفهوم لكن الانصاف ان الرواية مع ذلك لا تخلو عن نحو ظهور في المدعى ولعل منشأه اشعارها بكون المنع من الحرير المحض مفروغا منه وقد يستدل له ايضا بما في الاخبار المستفيضة من النهي عن التكفين بكسوة الكعبة مع الاذن في البيع وسائر انحاء التصرف فيها ففي رواية عبد الملك قال سألنا ابا الحسن ع عن رجل اشترى من كسوة الكعبة فقضى ببعضه حاجته وبقي بعضه في يده هل يصلح بيعه قال يبيع ما اراد ويهب ما لم يرده ويستنفع به ويطلب بركته قلت ايكفن به الميت قال لا بناء على ان علة النهي ليست الا كونها حريرا اذ لولاه لكان التكفين به راجحا لاجل التبرك وفيه ما لا يخفى لعدم العلم بانحصار الوجه فيه اذ من الجائز ان يكون النهي عنه لاقتضاء التكفين به نجاسته بعد الدفن المنافية لاحترامه واضعف منهما الاستدلال له بقاعدة الاحتياط فان المرجع في مثل المقام بعد الغض عن اطلاق الادلة اللفظية هو البراءة ولو على القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الكفن واجمال معناه الشرعي لما تقرر في محله من ان المرجع عند الشك في الشرطية والجزئية البراءة لا الاحتياط ويتلوه في الضعف الاستدلال للمنع في حق الرجال بالاستصحاب اذ بعد تسليم بقاء الموضوع والغض عن امكان دعوى ظهور الادلة في حرمة الحرير عليهم باتخاذهم اياه زينة لهم ما دام الحيوة لا بعد الموت يتوجه عليه انه لا مجال للاستصحاب مع اطلاق الاخبار الآمرة بثلثة اثواب ونحوها اللهم الا ان يدعى عدم كون المطلقات مسوقة لبيان جنس الكفن فليتامل نعم يؤيده ما عن الفقه الرضوي لا تكفنه في كتان ولا ثوب ابريسم واذا كان ثوب معلم فاقطع علمه ولكن كفنه في ثوب قطن ولا بأس في ثوب صوف انتهى وكذا يؤيده في حق الرجال بل يدل عليه لولا ضعف السند كالرضوي ما عن بعض الكتب مرسلا عن امير المؤمنين ع ان رسول الله ص نهى ان يكفن الرجال في ثياب الحرير وهذه المرسلة مشعرة بل ظاهرة في جوازه للنساء كما ان قضية الاصل والاطلاقات ايضا ذلك بل قضية عموم التشبيه الذي قد يدعى استفادته من رواية محمد بن مسلم الدالة على ان الميت بمنزلة المحرم ليس الا ذلك كما ان مقتضاه المنع في حق الرجال فلا ينبغي الاستشكال فيه بالنسبة الى الرجال لامكان دعوى انجبار ضعف الروايتين بل وكذا عموم التشبيه بالفتاوى والاجماعات المحكية مضافا الى عدم الخلاف فيه ظاهرا واما ما في خبر اسماعيل بن ابي زياد عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع قال قال رسول الله ص نعم الكفن الحلة ونعم الاضحية الكبش الاقرن فهو بعد اعراض الاصحاب عنه وموافقته للعامة على ما قيل لا ينهض دليلا لاثبات الجواز مع عدم تعين ارادة الحرير المحض من الحلة واما في حق النساء فلولا ظهور كلماتهم في الفتاوى ومعاقد اجماعاتهم في المنع بل تصريح بعضهم في معقد اجماعه بذلك لكان الوجه جوازه ولو على تقدير تسليم ظهور المضمرة في المدعى لامكان دعوى انصرافها الى الرجال ولعله لبعض ما اشرنا اليه او كله احتمل العلامة في محكي النهاية والمنتهى جواز تكفين المرأة به لكن لا ريب في ان المنع هو الاحوط بل لا يخلو عن قوة بالنظر الى ما عرفت والله العالم ثم ان ظاهر المصنف كالعلامة وجماعة حيث اقتصروا على المنع من الحرير عدم المنع من مطلق ما لا يجوز فيه الصلوة كاجزاء ما لا يؤكل لحمه وهذا هو الذي يقتضيه الاصل واطلاقات الادلة لكن عن جملة منهم التصريح بعدم جواز التكفين بما لا يجوز

الصلوة فيه بل ربما استظهر من غير واحد منهم كونه من المسلمات ولذا قال المحقق الاردبيلي فيما حكي عنه واما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى فيه وكونه غير جلد فكان دليله الاجماع انتهى بل عن الغنية التصريح بكونه اجماعيا وربما يستدل له بالاحتياط وقاعدة الاشتغال وقد عرفت ضعفهما فيما سبق واستدل له شيخنا المرتضى برواية محمد بن مسلم عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم بالطيب الا بالكافور فان الميت بمنزلة المحرم فاذا انضم اليه ما ورد في الاحرام من وجوب كون ما يحرم فيه من جنس ما يصلى فيه كحسنة حريز كل ثوب يصلى فيه فلا بأس ان تحرم فيه دل على وجوب كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه **اقول** اثبات عموم المنزلة بمثل هذه الرواية مع عدم فهم الاصحاب منها ذلك وعدم اعتمادهم في الحكم عليها في غاية الاشكال كيف ولم يتوهم متوهم تعميم تروك الاحرام وافعاله بالنسبة الى الميت لاجل هذه الرواية خصوصا مع كون التنزيل الواقع في الرواية علة لكراهة تجمير الاكفان وامساس الطيب لا الحرمة الا ان يعتذر عنه بعدم كون ترك مس الطيب من الاركان بخلاف كسوته غير مسموع اذ لا يوجب ذلك ظهور الرواية في وجوب كون كفن الميت كثياب المحرم شطرا او شرطا بعد عدم كون الحكم المنصوص عليه المعلل له باقيا على ظاهره بل ربما يستشم من المعتبرة المستفيضة الواردة في حكم من مات محرما كصحيحة محمد بن مسلم يغطى وجهه ويصنع به ما يصنع بالمحل غير انه لا يقربه طيبا وغيرها عدم كون الميت بمنزلة المحرم في الاحكام وانه اذا مات المحرم يرتفع اثر احرامه ما خلا مس الطيب كما انه يفهم من هذه الاخبار كون النهي في الرواية السابقة محمولا على الكراهة فكونه بمنزلة المحرم ليس الا على جهة الاستحباب لا اللزوم وكيف كان فاستفادة المطلوب من الرواية المتقدمة في غاية الاشكال والعمدة فيه انما هو الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة ولا يبعد الاعتماد عليه وان لا يخلو عن اشكال فالاحتياط مما لا ينبغي تركه والله العالم واما التكفين بالجلود فربما يستظهر من عبارة الاردبيلي المتقدمة كون المنع منه مظنة الاجماع ولعله لا يخلو عن وجه فان المتبادر من الادلة انما هو وجوب التكفين بالثياب المتبادر منها صرفا او انصرافا ما عدا الجلود ويؤيده الامر بنزعه عن الشهيد كما ستعرفه ان شاء الله واما التكفين بالصوف والوبر وما يؤكل لحمه فالظاهر جوازه كما عن المشهور للاصل واطلاق الادلة خلافا للمحكي عن الاسكافي فمنعه في الوبر وربما يحكى عنه المنع في الشعر ايضا ولعله لرواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد صلى الله عليه وآله وفيه انها لا تنهض دليلا لاثبات ازيد من استحباب القطن ولذا لم يفهم منها الاصحاب الا ذلك كما ستعرفه واما الملبوس فالاظهر ايضا جواز التكفين به ودعوى انسباق المنسوج الى الذهن من الثوب المامور به في الاخبار غير مسموعة فان الانسباق على تقدير تسليمه بدوي غير مضر بل ربما يتأمل لذلك في الجلود ايضا وان كان الاظهر فيها ما عرفت والله العالم هذا كله في حال الاختيار واما عند الضرورة فيجوز التكفين بما عدا المغصوب جزما واما بالمغصوب فلا يجوز قطعا بل في الحدائق دعوى الوفاق عليه ضرورة ان التجنب عن التصرف في مال الغير اهم في نظر الشارع من تكفين الموتى واما الجواز في غيره فلقاعدة الميسور بل ظهور الادلة في وجوب التكفين مطلقا وعدم ثبوت تقييدها بالشرائط المتقدمة الا في حال الاختيار ضرورة ان عمدة مدركها ليست الا الاجماع الذي لا يعم حال الضرورة نعم لا يتمشى ذلك في مثل الجلود التي ادعينا انصراف الادلة عنه فيكون الوجه فيها القاعدة وكيف كان فلا اشكال في شيء منها وان قيل فيها بالمنع مطلقا لاطلاق النهي عنها وفيه ما عرفت من عدم اطلاق كذلك وعلى تقديره فقاعدة الميسور محكمة عليه والله العالم هذا كله مع الانحصار في جنس واحد واما مع وجود جنسين منها او ازيد ففي الروضة انه يقدم الجلد على الحرير وهو على غير المأكول من وبر وشعر وجلد ثم النجس ويحتمل تقديمه على الحرير وما بعده وعلى غير المأكول خاصة والمنع من جلد غير المأكول مطلقا انتهى وقيل في وجه تقديم الجلد يعني جلد المأكول على غيره انه يجوز الصلوة فيه اختيارا فيقدم على ما لا يجوز فيه ذلك وفيه ما لا يخفى بعد ان عرفت ان المانع من التكفين بالجلد انصراف الادلة عنه وعدم اطلاق اسم الثوب عليه لا عدم جواز الصلوة فيه وانما صححنا التكفين به لدى الضرورة بقاعدة الميسور ونحوها فالمتجه انما هو تقديم مطلق الثوب على الجلد لما عرفت من عدم دليل يعتد به يقتضي تقييده بعدم كونه من الاشياء المذكورة الا في حال الاختيار وعند الضرورة مطلق الثوب يجزي بمقتضى الاطلاقات ومعها لا يتمشى قاعدة الميسور القاضية بجواز الاجتزاء بالجلد اللهم الا ان يدعى القطع بانه يستفاد من مذاق الشارع ان اطلاق اسم الثوب عليه ليس امرا مهما بنظر الشارع وان عدم كونه من الحرير او غير المأكول او النجس اهم لديه وعهدتها على مدعيها واما تقديم ما عدا الجلد بعضها على بعض فهو فرع ما سيأتي تحقيقه في لباس المصلي بناء على عدم جواز التكفين الا بما يجوز الصلوة فيه كما نقل عليه الاجماع والله العالم ويجب ان يمسح مساجده السبعة بما تيسر من الكافور على وجه يبقى شيء منه في الممسوح بسبب المسح كما لعله هو المتبادر من المسح بالكافور وكيف كان فلا يكفي المسح المجرد عن ذلك لما في جملة من الاخبار الآتية من التصريح بوضع الكافور وجعله في مواضعه كما انه لا يكفي مجرد الوضع من دون مس او مسح لما في بعضها من الامر بمسحها بالكافور كما وقع التعبير به في المتن وغيره وبعض معاقد اجماعاتهم المحكية وقضية الجمع بين الاخبار هو تقييد بعضها ببعض والالتزام بكون الوضع على وجه المسح كما يؤيده ما في بعض معاقد الاجماعات المحكية من التعبير بان الواجب هو الوضع والامساس ثم ان وجوب مسح المساجد

بالكافور مما لا خلاف فيه على الظاهر بل نقل عليه الاجماع من جملة من الاصحاب ويدل عليه ظاهر جملة من الاخبار منها موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن الحنوط للميت فقال اجعله في مساجده ومنها ما عن الدعائم اذا فرغ من تغسيله نشف بثوب وجعل الكافور في مواضع سجوده جبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه وعن الفقه الرضوي نحوه وظاهر الخبر المروي عن الدعائم والرضوي الحاق الانف بالمساجد ويؤيده استحباب ارغامها حال السجود فلا يبعد ارادتها من المساجد في الموثقة كما عن الحلبي والمفيد والقاضي والحلبي والعلامة في المنتهى اختياره لكن الروايتان لضعفهما لا تصلحان لاثبات الوجوب هذا مع عدم ظهورهما في ارادة الوضع على ظاهر الانف كي يحمل ارادته من الموثقة فلا يبعد ارادة وضعه في انفه فيعارضها المعتبرة الآتية الناهية عنه والاحتياط مما لا ينبغي تركه ويدل على المطلوب ايضا جملة من الاخبار الآمرة بوضعه على المساجد وغيرها منها صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع كيف اصنع بالحنوط قال تضع في فمه ومسامعه وآثار السجود من وجهه ويديه وركبتيه ورواية زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قال اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به آثار السجود ومفاصله كلها واجعل في فيه ومسامعه ورأسه ولحيته من الحنوط وعلى صدره وفرجه وقال حنوط الرجل والمرأة سواء ويقرب منها ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به آثار السجود منه ومفاصله كلها ورأسه ولحيته وعلى صدره من الحنوط وقال حنوط الرجل والمرأة سواء وقال واكره ان يتبع بمجمرة وفي موثقة سماعة وتجعل شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئا على ظهر الكفين ورواية الحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع قال يوضع الكافور من الميت على موضع المساجد وعلى اللبة وباطن القدمين وموضع الشراك من القدمين وعلى الركبتين والراحتين والجبهة واللبة وفي مرسلة يونس ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي رأسه وفي عنقه ومنكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه الى ان قال ولا تجعل في منخريه ولا في بصره ومسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا الحديث وهذه المرسلة تعارض بعض الاخبار المتقدمة في فقرتها الاخيرة ونظيرها في المعارضة رواية عثمان النواء قال قلت لابي عبد الله ع اني اغسل الموتى فقال وتحسن قلت اني اغسل فقال اذا غسلت فارفق به ولا تغمزه ولا تمس مسامعه بكافور الحديث وفي اخرى رواية الكاهلي المتقدمة في كيفية غسل الميت واياك ان تحشو في مسامعه شيئا فان خفت ان يظهر من المنخرين شيء فلا عليك ان تصير ثم قطنا وان لم تخف فلا تجعل فيه شيئا وربما يدفع المعارضة بحمل الاخبار الآمرة بجعل شيء من الحنوط في مسامعه على ارادة تطيبها به لا الوضع فيها وحشوها كما يؤيده ما في بعضها من التعبير بلفظة على وفي الوسائل حكى عن الشيخ انه حمل ما تضمن وضع الكافور في مسامعه على ان في بمعنى على وفيه مع بعده في حد ذاته لا يجدي في دفع المعارضة لما في بعض الاخبار الناهية من التصريح بانه لا تمس مسامعه بكافور ولذا قرب غير واحد من الاصحاب حمل الاخبار الآمرة بالوضع على التقية لموافقتها للعامة وفي الوسائل بعد ان قرب هذا الحمل قال ويمكن ان يراد به الكراهة ونفي التحريم اقول لا يمكن ارادة الكراهة منها فانها كادت تكون صريحة في رجحان الفعل نعم لا يبعد كون معهوديته لدى العامة مؤثرة في حسن ايجاده لحكمة التقية في مظانها فيكون الامر به محمولا على ارادته في مثل الفرض وهذا لا ينافي مرجوحيته ذاتا نعم اطلاق الامر ولو بالنسبة الى من هو مبتلى بمعاشرة العامة ينافي حرمته اذ الغالب امكان التفصي عن ارتكاب مثل هذا المحرم فلا يحسن الامر به على الاطلاق الا تقية بان كانت التقية سببا لصدور الامر لا لمطلوبية المأمور به وهو خلاف الفرض ولعل ما ذكرنا من التوجيه اقرب من حمل الاخبار على التقية من حيث الصدور وبه يتجه جعلها قرينة لحمل الاخبار الناهية على الكراهة بالتقريب المتقدم والا فيشكل رفع اليد عن ظهورها في الحرمة اللهم الا ان يناقش فيها بالضعف لسندا ووهنها بمخالفتها لظاهر الاصحاب وصريحهم في عدم الحرمة لكن مع ذلك كله لا ريب ان الترك احوط لانتفاء احتمال الوجوب كما ستعرفه مضافا الى عدم الخلاف فيه ظاهرا والله العالم ثم ان اختلاف الاخبار في تعيين مواضع الحنوط لا يوهن ظهورها في وجوب اصل الحنوط في الجملة بل جميعها ظاهرة في اعتبار اصل الحنوط وكونه كسائر التجهيزات من الغسل والكفن والدفن من الامور المسلمة المفروغ منها فما عن المحقق الاردبيلي من التأمل في وجوبه لذلك كما عن ظاهر المراسم القول باستحبابه ضعيف اذ ليس اختلاف الاخبار في المقام الا كاختلافها في كيفية الغسل والتكفين وقد اشرنا في باب الغسل الى ان اجمل وجوه الجمع في مثل هذه الاخبار المختلفة الواردة في مقام البيان انما هو الاخذ بجامع الكل والالتزام بوجوبه وحمل ما اختلف فيه الروايات من حيث التعرض والعدم على الفضل والاستحباب فلا مراء في انه مما يقتضيه قاعدة حمل المطلق على المقيد ونحوها ولذا صح للمشهور ادعاء ان الواجب انما هو ان يحنط مساجده السبعة دون غيرها بل عن جملة منهم عدم الخلاف فيه وان الحق بعضهم طرف الانف بالمساجد كما عرفته مع ما فيه من الضعف لكن الانصاف انه لولا اعتضاد ظاهر موثقة عبد الرحمن في انحصار الواجب بتحنيط المساجد لم يكن رفع اليد عنه والالتزام بوجوب تحنيط مفاصله كلها كما في جملة من الاخبار المتقدمة التصريح به من دون معارضها بشيء بعيدا وان كان لنا في اقربيته من التصرف في ظاهر

الموثقة الواردة في مقام البيان ولو من دون اعتضاده بشيء تأمل بل منع فالمتجه انما هو وجوب تحنيط المساجد السبعة التي منها طرفا الابهامين
وخلو بعض الاخبار المتعرضة لتفصيلها عن ذكرهما بعد كونهما من المساجد نصا واجماعا وتصريح الاصحاب بكونهما منها في خصوص المقام
غير ضائر واما تحنيط ما عداها مما تضمنته الاخبار فهو مستحب عدا ما تعلق به النهي في بعضها فانه مكروه بل ينبغي الاحتياط بتركه كما عرفته
فيما تقدم ثم ان ظاهر المتن بل صريحه كصريح غيره انه لا مقدر للواجب من الكافور بل يجزي مسماه بل عن المشهور بين المتأخرين ذلك
للاصل وربما يستدل له باطلاقات الاخبار وفيه ان المتأمل في الاخبار المطلقة يرى عدم كون شيء منها مسوقا لبيان هذا الحكم فلا يحسن
التمسك باطلاقها نعم ربما يستشعر ذلك من موثقة سماعة المتقدمة الآمرة بجعل شيء من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئا على ظهر الكفين
فان اطلاقها بالنسبة الى المواضع المذكورة يشعر بعدم اعتبار حد معين في اصل الحنوط لكن في مرسلة ابن ابي نجران عن الصادق عليه السلام
قال اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال وعن ظاهر الصدوق في الفقيه العمل بمضمونها وفي رواية اخرى لابن ابي نجران مرسلة عن ابي عبد الله
قال قال اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونصف والذي يغلب على الظن اتحاد الروايتين لتوافق متنهما واتحاد الراوي والمروي عنه
فيهما حيث ان ابن ابي نجران عن بعض اصحابه كما في الاولى وبعض رجاله كما في الثانية عن ابي عبد الله ع فيغلب على الظن سقوط لفظ نصف
من الرواية الاولى وكيف كان فهما مع ضعفهما وعدم القائل بمضمونهما او ندرته لا تصلحان لاثبات الوجوب هذا مع قصورهما من حيث
الدلالة اذ ليس في شيء منهما اشعار بارادة الكافور لخصوص الحنوط فلعل المراد بيان ما يجزي للميت لغسله او له مع حنوطه كما لعله هو الاظهر
فلا يبعد على هذا التقدير جريه مجرى العادة من عدم الاجتزاء بما دونه لحصول الاستهلاك وعدم تحقق المسمى لا لبيان الحد الشرعي وكيف
كان فلا ريب في ان الاحتياط لا ينبغي تركه وحكي عن الجعفي تحديده بمثقال وثلث ولم يعلم مستنده ثم ان مقتضى النصوص والفتاوى عموم
وجوب التحنيط لكل ميت الا ان يكون الميت محرما فلا يقربه كافورا اصلا فلا يحنط به ولا يلقى شيء منه في ماء غسله بلا خلاف فيه كما عن المنتهى
وجامع المقاصد بل اجماعا كما عن الخلاف والغنية ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته عن المحرم اذا مات كيف يصنع به قال
يغطى وجهه ويصنع به كما يصنع بالحلال (بالمحل نسخة) غير انه لا يقربه طيبا ونحوه خبره الاخر عن الباقر والصادق عليهما السلام ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله
قال سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يموت كيف يصنع به قال ان عبد الرحمن بن الحسن مات بالابواء مع الحسين ع وهو محرم ومع الحسين ع
عبد الله بن العباس وعبد الله بن جعفر وصنع به كما يصنع بالميت وغطى وجهه ولم يمسه طيبا قال وذلك كان في كتاب علي ع وموثقة سماعة قال
سألته عن المحرم يموت فقال يغسل ويكفن بالثياب كلها ويغطى وجهه ويصنع به كما يصنع بالمحل غير انه لا يمس الطيب وصحيحة عبد الله بن سنان
قال سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يموت كيف يصنع به فحدثني ان عبد الرحمن بن الحسن بن علي ع مات بالابواء مع الحسين بن علي ع وهو محرم ومع
الحسين عبد الله بن العباس وعبد الله بن جعفر فصنع به كما يصنع بالميت وغطى وجهه ولم يمسه طيبا قال وذلك في كتاب علي ع ورواية ابي مريم عن
ابي عبد الله ع قال خرج الحسين بن علي ع وعبد الله وعبيد الله ابنا العباس وعبد الله بن جعفر ومعهم ابن للحسن ع يقال له عبد الرحمن فمات بالابواء
وهو محرم فغسلوه وكفنوه ولم يحنطوه وخمروا وجهه ورأسه ودفنوه وقريب منها موثقته المروية عنه في الكافي عن ابي عبد الله ع ورواية ابي حمزة عن
ابي الحسن ع في المحرم يموت قال يغسل ويكفن ويغطى وجهه ولا يحنط ولا يمس شيئا من الطيب ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال سألته عن
المرأة المحرمة تموت وهي طامث قال لا تمس الطيب وان كن معها نسوة حلال وهذه الاخبار بأسرها تدل بالصراحة على ترك التحنيط واما دلالتها
على ترك القاء الكافور في ماء غسله فيمكن منعها بدعوى انصراف النهي عن ان يمسها طيب عن الغسل بماء الكافور بل ظهوره في ارادة خصوص
الحنوط بل لعل هذا هو محمل الاخبار او كلها ان غسله كغسل المحل شرطا وشطرا خصوصا بالنظر الى ما في موثقة ابي مريم حيث قال فغسلوه وكفنوه
ولم يحنطوه الخ ولذا قال شيخنا المرتضى قده ولولا الاجماع على عدم جواز تغسيله بماء الكافور لامكن الخدشة فيه انتهى لكن يتوجه عليه انه
لو سلم الانصراف في جلها فلا نسلمه في كلها فان النهي عن ان يقربه طيبا في صحيحة ابن مسلم يشمل بظاهره ما لو كان بواسطة الماء بلا شبهة ودعوى
الانصراف عنه غير مسموعة خصوصا بعد اعتضاده بفهم الاصحاب واجماعهم كما ان فهمهم يؤيد ظهور المنع من مس الطيب في سائر الاخبار في العموم
كما يؤيده ايضا ما روي عن ابن عباس ان محرما وقصت به ناقته فذكر ذلك للنبي ص فقال اغسلوه بماء وسدر وكفنوه ولا تمسوه طيبا ولا تخمروا
رأسه فانه يحشر يوم القيامة ملبيا والعجب من السيد قده مع انه لا يعمل الا بالقطعيات فقد حكي عنه المنع من تخمير رأسه محتجا بهذه الرواية مع
معارضتها للاخبار المتقدمة التي كادت تكون صريحة في خلافه بل في (فيها نسخة) بعضها التصريح بتخمير وجهه ورأسه نعم ربما يستشعر ذلك مما روي مرسلا عن
الصادق ع انه قال من مات محرما بعثه الله ملبيا لكنه ليس بشيء في مقابل ما عرفت واضعف منه ما حكي عن العماني من موافقة السيد في المنع
من تغطية رأسه بل الوجه ايضا محتجا بان تغطية الرأس والوجه مع تحريم الطيب مما لا يجتمعان والثاني ثابت فالاول منتف وفيه ما لا يخفى
وقد عرفت ان الاظهر انه لا مقدر للواجب من الكافور في الحنوط كما هو المشهور لكن قدروا المستحب منه بتقديرات وصرح غير واحد منهم بان

اقل الفضل فيه مقدار درهم بل عن المعتبر نفي العلم بالخلاف بينهم في ذلك وكفى به دليلا في اثباته مسامحة والا فلم نعرف مستنده من الاخبار
نعم في احد مرسلي ابن ابي نجران المتقدمين قال اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال لكنك عرفت التأمل في دلالتها على ارادة الكافور
لخصوص الحنوط مع انها على تقدير ارادته لا تصلح مستندة لاثبات المطلوب فان الدرهم على الظاهر اقل من المثقال وحمله عليه يحتاج الى دليل
فالاولى بل الاحوط عدم الاجتزاء باقل من مثقال وافضل منه اربعة دراهم بل اربعة مثاقيل لرواية عبد الله بن يحيى الكاهلي والحسين بن
مختار عن ابي عبد الله عليه السلام قال القصد من الكافور اربعة مثاقيل وعن بعض النسخ الفصل الخ قال في المدارك ونقل عن ابن ادريس انه
انه فسر المثاقيل الواقعة في الروايات بالدراهم نظرا الى قول الاصحاب وطالبه ابن طاوس بالمستند انتهى فالاولى عدم التخطي عن ظاهر
الروايات واكمله ثلاثة عشر درهما وثلث درهم كما يدل عليه مرفوعة الكافي قال السنة في الحنوط ثلاثة عشر درهما وثلث اكثره وقال ان جبرئيل ع
نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله بحنوط وكان وزنه اربعين درهما فقسمها رسول الله ص ثلاثة اجزاء جزءا له وجزءا لعلي ع وجزءا لفاطمة ع و
مرسلة الصدوق قال ان جبرئيل اتى النبي ص باوقية كافور من الجنة والاوقية اربعون درهما فجعلها النبي ص ثلثا له وثلثا لعلي ع وثلثا لفاطمة ع
ومرفوعة ابن سنان قال السنة في الحنوط ثلاثة عشر درهما وثلث قال محمد بن احمد ورووا ان جبرئيل ع نزل على رسول الله ص بحنوط وكان وزنه
اربعين درهما فقسمه رسول الله ص اجزاء جزء له وجزء لعلي ع وجزء لفاطمة ع وعن كشف الغمة روى ان فاطمة ع قالت ان جبرئيل اتى النبي ص لما حضرته
الوفاة بكافور من الجنة فقسمه اثلاثا ثلثا لنفسه وثلثا لعلي وثلثا لي وكان اربعين درهما وعن علي بن موسى بن طاوس في كتاب الطرف عن عيسى بن
المستفاد عن ابي الحسن موسى بن جعفر ع عن ابيه ع قال قال علي بن ابي طالب ع كان في الوصية ان يدفع الي الحنوط فدعاني رسول الله ص قبل وفاته بقليل
فقال يا علي ويا فاطمة هذا حنوطي من الجنة دفعه الي جبرئيل وهو يقرئكما السلام ويقول لكما اقسماه واعزلا منه لي ثلثه وليكن الناظر في الباقي علي
بن ابي طالب فبكى رسول الله ص وضمها اليه وقال يا علي قل في الباقي قال نصف ما بقي لها والنصف لمن ترى يا رسول الله ص قال هو لك فاقبضه بقي في
المقام شيء وهو انه لا دلالة في شيء من الاخبار المتقدمة الواردة في تحديد مقدار الكافور على ارادة خصوص ما يحنط به بعد الغسل بل الظاهر ان
الكافور الذي اتى به من الجنة لرسول الله ص لم يكن لخصوص الحنوط كي يستعمل في غسله غيره واطلاق الحنوط عليه في الاخبار لا ينافي ذلك فعلى هذا يشكل
ما يظهر من المتن وغيره من اختصاص المقادير المذكورة وتنزيل كلامهم على ارادة ما يستعمل في تجهيز الميت مطلقا تغليبا بعيد لكن فتواهم بما
عرفت من التقادير وفهمهم اياها من الروايات ونقل اجماعهم عليها كما عن بعضهم يهون الامر علينا بعد البناء على المسامحة خصوصا مع ما
عن الفقه الرضوي من التصريح بما عليه الاصحاب قال فاذا فرغت من كفنه حنطه بوزن ثلاثة عشر درهما وثلث من الكافور وتبدأ بجبهته وتمسح
مفاصله كلها به وتلقي ما بقي على صدره وفي وسط راحتيه ولا تجعل في فمه ولا منخريه ولا في عينيه ولا في مسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا فان
لم تقدر على هذا المقدار كافورا فاربعة دراهم فان لم تقدر فمثقال لا اقل من ذلك لمن وجده وعند الضرورة عقلا او شرعا يدفن بغير كافور كما هو
واضح اذ ما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه ويكره على المشهور كما في الحدائق بل قيل لا يجوز تطييبه اي الميت بغير الكافور والذريرة
في المدارك هي الطيب المسحوق قال في المعتبر والظاهر ان المراد به طيب خاص معروف بهذا الاسم الان في بغداد وما والاها وقال الشيخ في التبيان هي فتات
قصب الطيب وهي قصب يجاء به من الهند كانه قصب النشاب وقال في المبسوط يعرف بالقمحة بضم القاف وتشديد الميم المفتوحة والحاء المهملة انتهى اقول وربما
يبعد ارادة مطلق الطيب المسحوق من الذريرة مضافا الى تصريح الشيخ وغيره بكونها اسما لنوع خاص منه اقتضائها تخصيص النهي عن مسح مطلق الطيب
ما عدا الكافور في رواية ابن مسلم الاتية وغيرها بمطلق الطيب المسحوق وهو بعيد وكيف كان فيدل على المطلوب خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
قال قال امير المؤمنين ع لا تجمروا الاكفان ولا تمسحوا موتاكم بالطيب الا بالكافور فان الميت بمنزلة المحرم ورواية عبد الله بن المغيرة عن غير واحد عن ابي
عبد الله ع قال الكافور هو الحنوط ورواية قرب الاسناد عن ابرهيم بن محمد الجعفري قال رأيت جعفر بن محمد ينفض بكمه المسك عن الكفن ويقول هذا
ليس من الحنوط في شيء ورواية داود بن سرحان قال قال ابو عبد الله لي في كفن ابي عبيدة الحذاء انما الحنوط الكافور ولكن اذهب فاصنع كما يصنع الناس
وفي رواية اخرى عنه انه قال مات ابو عبيدة الحذاء وانا بالمدينة فارسل الي ابو عبد الله ع بدينار فقال اشتر بهذا حنوطا واعلم ان الحنوط هو الكافور
ولكن اصنع كما يصنع الناس قال فلما مضيت اتبعني بدينار وقال اشتر بهذا كافورا وظاهر هاتين الروايتين جوازه لا بقصد التشريع بل ظاهر ما عدا
خبر محمد بن مسلم ليس الا ذلك نعم يستفاد من رواية قرب الاسناد بل ومن غيرها ايضا مرجوحيته لكونها بحسب الظاهر مسوقة لبيان كونه من مبتدعات
العامة وانه لا ينبغي الاتيان به لمخالفته للسنة فلا يفهم من شيء منها ازيد من الكراهة ما لم يكن بقصد التشريع واما خبر محمد بن مسلم فربما يدعى ظهوره
في الحرمة وفيه تأمل لاشعار ما فيه من التعليل بالكراهة وان كونه بمنزلة المحرم ليس الا من جهة الاستحباب كما يؤيده عدم اطراد احكام المحرم بالنسبة
اليه ويؤكده المستفيضة المتقدمة الدالة على ان المحرم اذا مات فهو بمنزلة المحل غير انه لا يقربه طيب المشعرة بعدم كون الميت بمنزلة المحرم الا خصوص
من مات محرما في خصوص هذا الحكم الذي يستصحب الى ما بعد الموت بل التعبير بلفظ الطيب في تلك الاخبار وعدم تخصيص الكافور بالذكر يشعر بانتفاء

هذا الحكم مطلقا في حق من عداه فليتأمل وربما يستدل للحرمة ايضا بخبر يعقوب بن يزيد عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال لا يسخن للميت الماء لا يعجل له النار ولا يحنط بمسك وهذه الرواية ايضا كسابقتها مشعرة بالكراهة كما يؤيدها بل يعينها ارادتها من الروايتين في مرسلة الصدوق من التصريح بالجواز قال سئل ابو الحسن الثالث هل يقرب الى الميت المسك والبخور قال نعم وحملها على التقية خلاف الاصل ولا يفهم منها اريد من نفي الحرمة حتى تعارض الاخبار المتقدمة نعم يعارضها روايات مغيرة عن الصادق ع قال غسل علي بن ابيطالب ع رسول الله ص بدئه بالسدر والثانية بثلثة مثاقيل من كافور ومثقال من مسك ومارواه الصدوق مرسلا بعد ذكر حديث تكفين النبي ص قال وروى انه حنط بمثقال من مسك وحمل مثل هذه الروايات الواردة اخبارا عما وقع على التقية بعيد واحتمال صدور الفعل لبيان الجواز ابعد وكونه من الخصائص محتمل كما ان عروض الجهة المقتضية له بعد اتخاذ العامة شعارا لهم ممكن وطرحها لاجل المعارض مع ما فيها من ضعف السند اولى فما عن ظاهر الصدوق من الالتزام باستحبابه مع شذوذه ضعيف والله العالم ويدل على عدم مرجوحية تطييبه بالذريرة بل رجحانه مضافا الى عدم الخلاف فيه ظاهرا بل عن المعتبر والتذكرة دعوى الاجماع على استحباب تطييب الكفن بها بل عن الاخير ايضا دعوى الاجماع على استحباب تطييب الميت بها موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الميت فذكر حديثا يقول فيه ثم تكفنه تبدء فتجعل على مقعدته شيئا من القطن وذريرة الى ان قال ثم تبدء فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة الى ان قال والق على وجهه ذريرة الى ان قال ويطرح على كفنه ذريرة وموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال اذا كفنت الميت فذر على كل ثوب شيئا من ذريرة وكافور واما الذريرة فقد سمعنا الخلاف في تفسيرها والاوفق بالقواعد بل الاحوط هو الاقتصار على الطيب الخاص المعروف بهذا الاسم الذي نبه عليه في المدارك اذ لم يثبت كونه موضوعا للعموم بل لم يعلم مخالفة بعض التفاسير لذلك والله العالم ثم انه كما يكره تطييب الميت بما عرفت كذلك يكره تجمير كفنه واتباعه بمجمرة كما يدل عليه خبر ابن مسلم المتقدم وفي مرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع قال لا يجمر الكفن وخبر السكوني عن ابي عبد الله ع نهى النبي ص ان يتبع جنازة بمجمرة وخبر ابي حمزة قال قال ابو جعفر لا تقربوا موتاكم النار يعني الدخنة وفي صحيحة الحلبي عن الصادق واكره ان يتبع بمجمرة وظاهر النهي في بعض هذه الروايات الحرمة لكنه محمول على الكراهة كما يشعر بها اغلبها حيث لا قائل بالحرمة ظاهرا بل عن جملة دعوى الاجماع على الكراهة ويدل على نفي الحرمة مضافا الى ما عرفت مرسلة الصدوق المتقدمة بل يظهر من بعض الروايات استحبابه كخبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا بأس بدخنة كفن الميت وينبغي للمرء المسلم ان يدخن ثيابه اذا كان يقدر وخبر غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع انه كان يجمر الميت بالعود فيه المسك وربما جعل على النعش الحنوط وربما لم يجعله وكان يكره ان يتبع الميت بالمجمرة ولعله لذا حكي عن ظاهر الصدوق استحبابه لكنه ليس بشيء لوجوب طرح الروايتين او تاويلهما في مقابلة ما عرفت ولذا حملهما الشيخ على التقية لموافقتهما للعامة **اقول** اما الرواية الاولى فامارة التقية منها لا يحتاج لاشعارها بان الامام ع بعد ان نفى البأس عن دخنة الكفن ورد في القول عند ارادة بيان الاستحباب فيكون التقية في اظهار استحبابه لا في اصل الجواز فتصلح هذه الرواية ايضا شاهدة لحمل النهي في الاخبار المتقدمة على الكراهة واما الرواية الاخيرة فدليلها بيان في التقية واما صدرها فلا ظهور له يعتد به الا في جواز الفعل واما استحبابه بعنوانه الخاص بحيث يعارض الاخبار المتقدمة فلا لاجمال وجه العمل فهذه الرواية ايضا ولو لم نقل بكونها شاهدة للمدعى فلا اقل من كونها مؤيدة لذلك والله العالم وسنن هذا القسم امور منها ان يغتسل الغاسل قبل تكفينه ان اراده او يتوضأ وضوء الصلوة على المشهور كما في طهارة شيخنا المرتضى ره بل في الحدائق نسبته الى الاصحاب لكن ظاهرهم على ما في الحدائق استحباب الامرين لا التخيير كما هو ظاهر المتن وغيره كما ان ظاهرهم ارادة غسل المس والوضوء المبيح للصلوة لا غسلا كوضوء الجنب والحائض ويؤيدهما ما عن المعتبر من الاستدلال له بان الاغتسال والوضوء على من مس ميتا واجب او مستحب وكيف كان الامر به على الفور فيكون التعجيل افضل انتهى وفي مقتضاه استحباب التعجيل فيهما لكن في الاستدلال بظاهره ما لا يخفى وعن بعض الاستدلال له بكونه حال التكفين عند مباشرة الميت على احسن احواله من الطهارة عن الحدث والخبث وكيف كان فلا دليل على شيء منهما بالخصوص من النصوص على الظاهر فعمدة المستند اشتهاره بين الاصحاب وكفى به دليلا في اثباته مسامحة لكن قد ينافيهما ما يظهر من بعض الاخبار من رجحان تاخير الاغتسال عن التكفين ففي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قلت له الذي يغمض الميت الى ان قال فالذي يغسله يغتسل فقال نعم قلت فيغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل وفي صحيحة يعقوب بن يقطين ثم يغسل الذي غسله يديه قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وفي حديث عمار ثم تغسل يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين ثم تكفنه وعن الخصال من غسل منكم ميتا فليغتسل بعد ما يلبسه اكفانه ويؤيدها خلو باقي اخبار اداب التكفين عن الامر بالاغتسال قبله ويمكن منع التنافي بكون بعض هذه الاخبار كصحيحة ابن يقطين ورواية الخصال مسوقا لبيان اصل غسل المس والامر بايجاده بعد الفراغ من التكفين للجري مجرى العادة لا لبيان محله الموظف واما صحيحة

ابن مسلم فلا يبعد كون الجواب فيها تقريرا للسؤال جريا على ما يقتضيه العادة لا انه ع اراد بيان انه ينبغي ان يكون تكفينه بعد غسل يديه من العاتق ولا ينافي ذلك جواز الاجتزاء عن غسل اليدين بتقديم الغسل بل رجحانه ولا يبعد ان يكون حكمة الامر بالاغتسال بعد الفراغ من التكفين رعاية جانب الاحتياط من حيث امكان بطلان الغسل في الواقع بفقد بعض شرائطه المعتبرة وان حكم ظاهرا بصحته بمقتضى القواعد الظاهرية فلاجل مراعاة هذا الاحتمال لا يبعد اولوية تاخيره عن التكفين الذي لا ينفك غالبا عن مسه فتامل وكيف كان فالانصاف انه لا مانع من الالتزام باستحباب جميع ما في هذه النصوص من غسل اليدين من العاتق مطلقا كما في صحيحة ابن مسلم او الى المنكبين ثلث مرات كما في صحيحة ابن يقطين او غسل اليدين الى المرافق والرجلين الى الركبتين كما في رواية عمار او الاجتزاء عن الاشياء المذكورة بالغسل او الوضوء كما عن المشهور ولا ينافيه الاخبار المتقدمة خصوصا بعد معلومية جواز التقديم وبناء الاستحباب على المسامحة **ومنها** ان يزاد للرجل حبرة بكسر الحاء وفتح الباء الموحدة ضرب من برود تصنع باليمن من التحبير وهو التحسين والتزيين صرح بذلك غير واحد وهذا الحكم مشهور بين الاصحاب بل عن صريح الخلاف والغنية وظاهر البيان او صريحه دعوى الاجماع عليه وعن المعتبر والتذكرة نسبته الى علمائنا وعن جامع المقاصد الى جميع علمائنا وقضية اطلاق بعضهم في معقد اجماعهم كصريح بعض آخر عدم الفرق في ذلك بين الرجل والمرأة كما هو الذي يقتضيه قاعدة الاشتراك فما يعطيه ظواهر عبائر بعضهم من اختصاصه بالرجل لاختصاص الاخبار به ضعيف فانه من خصوصية المورد التي لا يتخصص بها الحكم لكن في المدارك كما عن جماعة ممن تاخر عنه انكار استحباب زيادة الحبرة نظرا الى ظهور الاخبار المستفيضة الدالة على استحباب الحبرة كالاخبار الدالة على ان رسول الله ص كفن في ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وبرد احمر وغيرها مما تقدم نقلها عند بيان الواجب من قطعات الكفن في كون الحبرة احد الاثواب الثلثة الواجبة بل ربما يدعى دلالة بعض الاخبار على عدم استحباب الزيادة بل كونها من بدع العامة كحسنة الحلبي عن الصادق ع قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه في ثلثة اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلي فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه في اربعة اثواب او خمسة فلا تفعل قال وعممته بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به على الجسد واستدل لنفي استحباب الزيادة في الرياض بقوله ع في صحيحة زرارة بعد حصر الكفن المفروض في ثلثة وما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة وقال في تقريب الاستدلال لا ريب ان الزائد على الثلثة الذي هو سنة هو العمامة والخرقة المعبر عنها بالخامسة هذا مع ما في الزيادة من اتلاف المال والاضاعة المنهي عنهما في الشريعة انتهى **اقول** اما صحيحة زرارة فهي على خلاف مطلوبهم ادل فانه قال في صدر الرواية قلت لابي جعفر ع العمامة للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب وثوب تام لا اقل منه يواري فيه جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة الحديث فان ظاهرها ان الخمسة التي تعد من اجزاء الكفن ما عدا العمامة التي لا تعد من الكفن كما نطق به هذه الصحيحة وغيرها من الاخبار المعتبرة بل الخرقة التي يعبر عنها بالخامسة على الظاهر ايضا خارجة من هذه الخمسة فانها لا تعد شيئا وانما تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء وما يصنع من القطن افضل منها كما نطق بذلك في صحيحة ابن سنان وصرح في خبره الاخر بان العمامة والخرقة لا بد منهما وليستا من الكفن ويدل على عدم كون هذه الخرقة ايضا من الاثواب الخمسة المعدودة من الكفن مرسلة يونس عن الباقر ع والصادق ع قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والخرقة والعمامة سنة واما النساء ففريضة خمسة اثواب فانها تدل على ان الخرقة خارجة من الاثواب الخمسة التي هي فريضة للنساء بمقتضى هذه الرواية والمراد بكونها فريضة تاكد استحبابها لشهادة النص والاجماع ويدل عليه ايضا صحيحة محمد بن مسلم قال يكفن الرجال في ثلاثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين فيفهم من هاتين الروايتين ايضا ان الخرقة لا تعد شيئا بحيث تعد ثوبا من الاثواب التي يكفن بها الميت ويؤيده ذلك ما في محكي الذكرى ان الخمسة اثواب التي يكفن بها الميت في كلام الاكثر غير الخرقة والعمامة ويؤيده ايضا ما في الحدائق من ان الظاهر ان المشهور بين متقدمي الاصحاب استحباب لفافتين زائدتين على الاثواب الثلثة المفروضة انتهى بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه فانه قال فيما حكي عنه المستحب ان زاد على ذلك لفافتان احديهما حبرة وعمامة وخرقة يشد بها فخذاه الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وعن الفقيه التصريح بذلك حيث قال والكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فانهما لا تعدان من الكفن ومن احب ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ الخمسة فلا بأس انتهى الى غير ذلك من عبائرهم الظاهرة او الصريحة في ذلك وقد تصدى لنقل جملة منها في الحدائق وغيره والعجب من صاحب المدارك حيث نسب القول بعدم استحباب ما زاد على الثلث الى ابي الصلاح مع ان عبارته المحكية عنه صريحة في خلافه فانه قال فيما حكي عنه يكفنه في درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه ثم قال والافضل ان يكون الملاف ثلثا احديهن حبرة يمانية وجزء به واحدة انتهى فالانصاف ان القول باستحباب زيادة لفافتين فضلا عن لفافة حبرة لا يخلو عن وجه خصوصا بعد البناء على المسامحة ولا ينافيها شيء من اخبار الباب كما ستعرفه مضافا الى ما عن الفقه الرضوي من الاشارة الى ذلك حيث قال فيما حكي عنه ويكفن بثلث قطع وخمس وسبع فان الظاهر ان المراد

بالسبع الثلثة المفروضة واللفافتان والعمامة والخرقة الفخذين وكيف كان فظاهر صحيحة زرارة المعتضد بما عرفت من الاجماعات المحكية و
غيرها انما هو استحباب خمسة اثواب عدا العمامة والخرقة فيكون زيادة حبرة على الاثواب المفروضة سنة بمقتضى هذه الصحيحة وان لم نفهم
منها استحبابها بالخصوص لكن يكفى فى ذلك فتوى الاصحاب كما هو ظاهر ولا ينافيها عدّ العمامة فى صحيحة معوية بن وهب من الخمسة التى يكفن
بها الميت حيث قال يكفن الميت فى خمسة اثواب قميص لا يزرّ عليه وازار وخرقة يعصّب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها اذ لا شبهة
فى جواز عدّ العمامة والخرقة من اجزاء الكفن ببعض الاعتبارات ولا دلالة فى هذه الصحيحة على ان ما زاد على هذه الخمسة بدعة وانما
تدل الصحيحة الاولى على ان ما زاد على الخمس فمبتدع ولم يجعل العمامة منها بل قد اشرنا الى انه يستشعر او يستظهر من ساير الاخبار
ولو لاجل الاعتضاد بفهم اكثر الاصحاب ان الخرقة ايضا خارجة من هذه الخمسة ويدل على استحباب زيادة الحبرة بالخصوص رواية
يونس بن يعقوب عن ابى الحسن الاول قال سمعته يقول انى كفنت ابى فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفى قميص من قمصه وعمامة كانت
لعلى بن الحسين ع وفى برد واشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم لساوى اربعمائة دينار ولا يعارضها كما انه لا يعارض الصحيحة المتقدمة
الدالة على استحباب الزيادة المستفيضة الناطقة بان عليا ع كفن رسول الله ص فى ثلثة اثواب فان الاقتصار فى كفن رسول الله ص
على الاثواب الثلثة لا ينفى استحباب ما زاد بحيث يعارض القول لجواز ان يترك عليا ع هذا المستحب لغرض اهم منه نعم ربما يظهر فيهما
مبالغة الامام ع فى حسن الجلبى المتقدمة فى تكفينه فى ثلثة اثواب بل يظهر منها كون الزيادة مذهبا للعامة فيترجح هذه الرواية ح
على معارضاتها الدالة على استحباب الزيادة لذلك ولا يسمع فى مقابلتها شهادة المحقق والعلامة على ما حكى عنهما باتفاق العامة على نفى
استحباب الزايد فان شهادتهما انما تقبل بالنسبة الى عصرهما الذى انحصر فيه اقوال العامة فى اربعة لا بالنسبة الى زمان الباقر عليه السلم
الذى تشتت فيه اراؤهم فلا مقتضى لصرف الروايات عن ظاهرها لكن يتوجه عليها قصورها عن المكافئة لا لمجرد مخالفتها لفتوى الاصحاب
واعتضاد معارضاتها بعملهم بل بضعفه لا لنهاها على عدم استحباب الزايد لان من الجايز ترك المستحب احيانا فى مقام عملهم لمقصد اهم
فلا تعارض ما صرح فيها باستحباب ما زاد مضافا الى ان احتمال التقية فى هذه الرواية اقوى من احتمال التقية فى رواية يونس بل هذا
الاحتمال فى رواية يونس فى غاية البعد لكونها بحسب الظاهر اخبارا عما وقع فيبعد صدورها تقية واما هذه الرواية فهى فى حد ذاتها يستشعر
منها كونها معلولة ضرورة كفاية وصيته من دون كتابة فى خروج الصادق ع من عهدتها وما ذكره ع علة لكتابته اشد اشعارا بذلك اذ العادة
قاضية بتمكن اولياء الميت من تكفينه على وجه يشبه عدة قطعات لكفن على عامة الناس فكيف يخاف فى مثل ذلك على الصادق من ان يبدل
الوصية فالذى يغلب على الظن صدق ما شهد به المحقق والعلامة من كون ترك الزيادة مذهبا للعامة فكانت الزيادة لديهم من بدعات
الرفضة فاراد الامام ع بكتابته اظهار التبرى عن عملهم لما فيه من المصالح كما كان يتفق كثيرا امثاله فى مكاتباتهم ع بل ربما يستشم ذلك
من مبالغة الائمة ع فى كثير من الاخبار فى بيان ان العمامة والخرقة لا تعدّان من الكفن فان من المحتمل قويا ارادتهم بذلك توجيه مذهب
الخاصة ودفع التنافى بينه وبين ما يزعمه العامة من كون ما زاد على الثلث بدعة والحاصل ان احتمال التقية فى هذه الرواية فى غاية القوة
وفى مرسلة يونس فى غاية الضعف فلا يتكافئان لما عليه المشهور من استحباب زيادة حبرة مما لا ينبغى الاشكال فيه بل قد عرفت ان استحباب زيادة
اللفافتين مطلقا لا يخلو عن وجه من مسامحة موجب لقاعدة التسامح ثم لا يخفى عليك ان مقتضى بعض ما عرفت انما هو استحباب زيادة اللفافة مطلقا
فكونها حبرة افضل ويدل على استحباب زيادة الحبرة بالخصوص مضافا الى ما عرفت صحيحة عبد الله بن سنان البرد لا يلف به ولكن يطرح عليه
طرحا فاذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبيه فان البرد لو كان من الاثواب الثلثة وجب لفه على الميت لكن مقتضى هذه الصحيحة استحباب
زيادتها لا على ان يكون من الكفن بل ظاهرها عدم استحباب لفه على الميت الا انه لابد من رفع اليد عن هذا الظاهر بقرينة غيرها من النصوص
والفتاوى المصرحة بان البرد يلف على الميت فلا يبعد ان يكون ايجاده بالكيفية المذكورة فى الصحيحة افضل فتامل والاولى كون الحبرة
عبرية بكسر العين او فتحها منسوبة الى العبر جانب الوادى او موضع اخولما عن جملة من الاصحاب لتصريح به بل عن المعتبر والتذكرة تقييد الحبرة بكونها
عبرية فى معقد اجماعهما وربما يستدل له بما فى خبر زرارة كفن رسول الله ص فى ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب يمنى عبرى او اظفار والاولى بالاستدلال له
لما رواه معوية بن عمار عن ابى عبد الله ع قال كان ثوبا رسول الله ص اللذان احرم فيهما يمانيين عبرى واظفار وفيهما كفن وكيف
كان فقد قيدوها بكونها غير مطرزة بالذهب ووجهه واضح بناء على ما عرفت فيما تقدم من عدم الخلاف ظاهرا فى اشتراط كون الكفن من جنس
ما يصلى فيه الرجل وعليه يتجه اشتراط كونها غير مطرزة بالحرير ايضا لو كان طرازها على وجه يمنع من الصلوة فيها والا فالمتجه جوازها بعد صدق
العبرة عليها بل رجحانها لما ستعرف من استحباب المغالاة فى الكفن والله العالم ومنها ان يزاد ايضا خرقة لفخذيه كما يدل عليه جملة من اخبار
الباب التى بعضها نص فى استحباب هذه الخرقة كصحيحة ابن سنان المصرحة بانها لا تعد شيئا وانما تصنع لتضم ما هناك وما يصنع من القطن

افضل منها وهى ونحوها

افضل منها
فهى ونحوها قرينة على عدم ارادة الوجوب من غيرها من الاخبار الظاهرة فيه وينبغى ان يكون طولها ثلثة اذرع ونصف فى عرض شبر ونصف
لقوله ع فى خبر عمار ويجعل طول الخرقة ثلثة اذرع ونصفا وعرضها شبرا ونصفا ثم لا يخفى عليك ان تحديد الخرقة فى مثل هذه الرواية
انما هو لبيان ما هو الافضل والا فالفضل يحصل بطلقها الذى يحصل به الغرض المنصوص عليه فى صحيحة ابن سنان ونحوها كما يدل
عليه ايضا اطلاق ساير الروايات التى لا مقتضى لتقييدها فى مثل المقام كما لا يخفى وجهه بل لا يبعد ان يكون المراد بهذه الرواية كونها بهذا
المقدار تقريبا لا تحقيقا كما لعله هو الذى يقتضيه الجمع بينها وبين قوله ع فى رواية يونس الاتية وخذ خرقة طويلة عرضها شبر الى ان قال و
تكون الخرقة طويلة الحديث والظاهر ان السنة تتادى بلف الخرقة مطلقا على مقعدته ورجليه على نحو تضم بها ما هناك بحيث تمنع من خروج
ما يخرج منه كما يدل عليه قوله ع فى صحيحة ابن سنان تؤخذ خرقة فيشد بها على مقعدته ورجليه الى ان قال انما تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج
منه شئ لكن الاولى شدها على النحو الذى تعرض لبيانها فى مرسلة يونس حيث قال ع فيها واعمد الى قطن فذر عليه شيئا من حنوط فضعه على
فرجه قبل ودبر واحش القطن فى دبره لئلا يخرج منه شئ وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها من حقويه وضم فخذيه ضما شديدا ولفها فى فخذيه
ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن واغرزها فى الموضع الذى لففت فيه الخرقة وتكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى
ركبتيه لفا شديدا بل الاولى ايجادها على النحو الذى زعمه فى المدارك انه هو الذى يظهر من مجموع الروايات وان كان فى استفادته منها تامل
لكن لا تامل فى اولويته بشرط مراعاة عدم تخطيه عما يفهم من المرسلة وغيرها من الروايات وهو ان يشد طرفاها من احد الجانبين على حقويه
بشد ومن خيط ونحوه او بان يشق راسها بحيث يمكن شدها على الوسط او بان يشد وسطه ببعض احد جانبيها ثم يدخل ما استرسل منها بين
فخذيه ويضم به عورته ضما شديدا ويخرج من تحت الشداد الذى على وسطه ويلف بما استرسل منها بعد اخراجه من تحت الشداد فخذاه لفا
شديدا فاذا انتهت ادخل طرفها تحت الجزء الذى انتهت الخرقة عنده لكن خبرا بانه لا يفهم من شئ من الروايات اعتبار ادخالها بين فخذيه
واخراجه من تحت الشداد بل ربما ينافيه خبر عمار الذى قدر طولها بثلثة اذرع ونصف اذ الظاهر عدم كفاية هذا المقدار للف الفخذين الى
الركبتين عند ايجاده بهذه الكيفية خصوصا لو لف وسطه ببعض تلك الخرقة نعم ربما يستظهر ذلك من رواية الكاهلى بناء على ان يكون
متنها كما فى المدارك من قوله ع ثم اذفره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره بها اذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة
شدا شديدا حتى لا يخاف ان يظهر شئ بناء على ان المراد بالاذفار الاثفار لكن الرواية مجملة من حيث اللفظ والمعنى وكون ما ذكره بعض
محتملا انها كاف فى رجحان ايجاده مع كونه بحسب الظاهر اوثق فى الحفظ فليتامل ثم ان مقتضى الرواية المتقدمة وغيرها ان يكون لف الخرقة
بعد ان يجعل بين اليتيه شئ من القطن وان لم يكن شرطا فى استحبابها كالعكس كما لا يكاد يخفى وجههما على المتامل فى الاخبار فان خشى
خروج شئ فلا باس ان يحشى فى دبره بل وكذا فى قبل المرأة كما يدل عليه مرسلة يونس المتقدمة وفى خبر عمار وتدخل فى مقعده من القطن
ما دخل وفى مرفوعة سهل الواردة فى كيفية تكفين المرأة وتضع لها القطن اكثر مما يضع للرجال ويحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط
الحديث وفى رواية عمار قال تحتاج المرأة من القطن قدر نصف من لكن المقدار المذكور فيها غير معلوم لنا مع ان هذه الرواية غير خالية
من الاضطراب فى جملة من فقراتها فالاولى الاجتزاء بما يحصل به الغرض وكيف كان فما عن السرائر ونهاية الاحكام من منع ذلك مراعاة
لحرمة الميت كما منه حيا مما لا ينبغى الاصغاء اليه نعم الاحوط تركه ما لم يخش عليه خروج شئ حيث لا يفهم من الروايات الا ارادته عند عدم
الوثوق بعدم خروج شئ منه كما لا يخفى على المتامل ومنها زيادة عمامة للرجل يعمم بها كما يدل عليه جملة من الاخبار المتقدمة ولا حد لها
طولا ولا عرضا الا العرف نعم ينبغى ان لا تقصر طولا من ان تتادى بها الكيفية الموظفة المعهودة التى لا خلاف فيها ظاهرا بل نقل عليه دعوى
الاجماع وهى ان يعمم بها محنكا يلف راسه بها لفا ويخرج طرفاها من تحت الحنك ويلقيان على صدره كما يدل عليها رواية يونس عنهم ع
وفيها ثم يعمم يؤخذ وسط العمامة فتثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يمد على صدره وفى مرسلة ابن
ابى عمير عن ابى عبد الله ع فى العمامة للميت فقال حنكه وفى رواية عثمان النواء عن الصادق ع واذا عممته فلا تعممه عمة الاعرابى قلت كيف اصنع قال خذ
العمامة من وسطها وانشرها على راسه ثم ردها الى خلفه واطرح طرفيها على صدره وعن بعض النسخ الكافى على ظهره ولعله من تحريف النساخ و
عن الفقه الرضوى ثم تعممه وتحنكه فتثنى على راسه بالتدوير وتلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم تمد على صدره ثم تلف بالعمامة
واياك ان تعممه عمة الاعرابى وتلقى طرفى العمامة على صدره والمراد بعمة الاعرابى كما استظهره فى الحدائق ونسبه الى المبسوط من غير حنك وفى
خبر معاوية بن وهب وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على صدره فى الوسائل ورواه الشيخ باسناده عن سهل بن زياد مثله الا انه قال ويلقى
فضلها على وجهه انتهى اقول ينبغى ح اما طرحها او تاويلها بما لا ينافى غيرها كما هو الشان فى صحيحة عبد الله بن سنان وعمامة يعصب بها
راسه ويرد فضلها على رجليه فى الحدائق هكذا فى التهذيب والظاهر انه تحريف وفى الكافى ويرد فضله على وجهه انتهى اقول لولا اختلاف

النسخ

النسج ومخالفة ما عدا الكيفية المذكورة لظاهر الاصحاب لكان الاولى في مثل المقام الالتزام بكون كل من الكيفيات المستفادة منها
بظاهرها من دون تأويل مستحبا اذ لا مزاحم في الاحكام المستحبة لكن مخالفتها للفتاوى وغيرها من النصوص مع ما فيها من الاختلاف في
اشكل امرها فالاولى بل الاحوط عدم التخطي عما عرفت ومنها ان تزاد المرأة على كفن الرجل لفافة لثدييها كما يدل عليه ما رواه في الكافي
عن سهل بن زياد عن بعض اصحابه رفعه قال سألته كيف تكفن المرأة قال كما يكفن الرجل غير انا نشد على ثدييها خرقة تضم الثدي الى الصدر وتشد
على ظهرها الحديث وضعفه منجبر بعمل الاصحاب بل في الجواهر لم اجد فيه خلافا منهم مع ان المقام مقام المسامحة وما قيل من ان قاعدة المسامحة لا
في مثله لاستلزامه تضييع المال المحرم لا ينبغي الاصغاء اليه فان المعتبرة الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه
وان لم يكن الامر كما بلغه واردة على ما دل على حرمة الاسراف وتضييع المال والا لزم ضرورة عدم قصورها عن شمول المورد وخروجه بشمولها
من موضوع هذه العناوين ولذا لا ينبغي الاستشكال في انه يستحب ان تزاد المرأة سوى الحبرة نمطا كما عن كثير من الاصحاب التصريح به بل في
المدارك نسبة استحبابه للمرأة الى قطع الاصحاب وعن الشيخ علي في حاشية الكتاب النمط بالتحريك ثوب فيه خطط معد للزينة فان لم يوجد
جعل بدله لفافة كما يجعل بدل الحبرة لفافة اخرى عند فقدها قاله الاصحاب انتهى وربما يستدل له ببعض الاخبار التي لا يمكن استفادته
منها من دون مسامحة وعمدة المستند شهرة الفتوى به بين الاصحاب بعد المسامحة في ادلة السنن بل قد عرفت فيما سبق جواز الالتزام
باستحباب زيادة لفافتين على الكفن المفروض مطلقا في الرجل والمرأة فالاولى كون احديهما حبرة والاخرى نمطا من دون فرق بين الرجل
والمرأة كما استظهره الشهيد في محكي الذكرى عن بعض الاصحاب بل اكثرهم حيث انه قدس سره بعد ان نقل جملة وافية من كلمات الاصحاب على ما
حكاه عنه في الجواهر قال فظهر ان النمط مغاير للحبرة في كلام الاكثر وان بعض الاصحاب على استحباب لفافتين فوق الازار الواجب للرجل و
المرأة وان كانت تسمى احديهما نمطا وان الخمسة في كلام الاكثر غير الخرقة والعمامة والسبعة للمرأة غير القناع انتهى وربما استظهر عن بعض الاصحاب
استحباب زيادة لفائف ثلث بل عن بعضهم زيادة اربع وهو في غاية البعد والالتزام به مسامحة مبالغة في المسامحة بل مسامحة في اجراء قاعدة التسامح
فانك قد سمعت التصريح في صحيحة زرارة بان الكفن المفروض ثلثة اثواب الى ان قال فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع وظاهرها عموم
الحكم في كل ميت رجلا كان ام امرأة وغاية ما يمكن الالتزام به بحيث لا ينافي مضمون هذه الصحيحة انما هو القول بخروج العمامة وخرقة الفخذين و
نحوهما من لفافة الثديين والقناع مما لا يبعد دعوى انصراف لفظ الثوب عنه مضافا الى دلالة الاخبار بالصراحة في بعضها وبعض انحاء الدلالة في بعض
على انها لا تعد من الكفن واما الالتزام بجواز زيادة لفائف ثلثا واربع فهو مخالفة صريحة لظاهر الصحيحة كما هو ظاهر مضافا الى امكان دعوى
القطع من تتبع النصوص وغيرها بعدم ارادة الشارع لف الميت في لفائف اربع او خمس والاستدلال له بما روي من ان عليا عليه السلام كفن فاطمة عليها السلام في
سبعة اثواب بناء على انصراف الثوب عن القناع وخرقة الفخذين والثديين ضعيف جدا لضعف دعوى الانصراف في مثل هذه الرواية الظاهرة
في ارادة مطلقه ولو تغليبا هذا مع عدم صلاحية مثل هذه الروايات لاثبات الحكم ولو كان مستحبا بعد مخالفتها لظاهر الصحيحة فالاظهر عدم استحباب
التعدي عن اللفائف الثلث بل عدم جوازه بل الاولى والاحوط هو الاجتزاء باللفافة المفروضة فليجعل الحبرة او النمط الذي يحصل به التزين
هي اللفافة الواجبة تاسيا بما صنع برسول الله صلى الله عليه وآله ولو زيدت الحبرة او النمط على ذلك تاسيا بفعل ابي الحسن عليه السلام في تكفين ابنه فهو ايضا حسن
ولو كان للميت حبرة ونمط واحب الجمع بينهما رجاء لتحصيل ما فيهما من الخصوصية يجعل احديهما اللفافة المفروضة والاخرى زائدة كي لا يتخطى
عما صنعه ابو الحسن عليه السلام واما لو كانت اللفائف متحدة نوعا بحيث لم يكن في شيء منها احتمال خصوصية فالاولى بل الاحوط ترك الزيادة
مطلقا وان كان الاظهر ما عرفت من جواز زيادة لفافتين بل استحبابها لكن لا يبعد اولوية تركها بل احيانا اذا تحقق بعنوان المتابعة لما
صنع برسول الله صلى الله عليه وآله والله العالم ثم ان النمط قد اختلفت الكلمات في تفسيره فعن المحقق الشيخ علي ما سمعت وعن النهاية ان النمط بالتحريك
ضرب من البسط له خمل رقيق وعن المصباح انه ثوب من صوف ذو لون من الالوان ولا يكاد يقال للابيض لكن المعروف لدى الاصحاب على ما
في الجواهر حاكيا عن المعتبر والتذكرة والمنتهى والتحرير وغيرها انه ثوب فيه خطط ونقل عن جامع المقاصد انه بعد ان حكى عن جماعة من الاصحاب
ذلك قال الظاهر انه لا خلاف في ان النمط ثوب كبير شامل للبدن كاللفافة والحبرة انتهى اقول لم يتضح التنافي بين التفاسير وعلى تقديره
فالاوفق بالقواعد حمله على المعنى المعروف لدى الاصحاب وان علم مخالفته لمعناه الحقيقي لما عرفت من ان عمدة المستند في اثبات استحبابه فتواهم فليحمل
اللفظ على مرادهم دون معناه اللغوي فليتأمل ثم ان الظاهر عدم مشروعية العمامة الا للرجل والاخبار الآمرة بها ظاهرة في ارادته بالخصوص
واما المرأة فانما يوضع لها بدلا من العمامة قناع اي خمار كما يدل عليه مضافا الى ما عن غير واحد من نسبته الى الاصحاب المشعرة بدعوى الاجماع
عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وخبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام في كم تكفن المرأة قال تكفن في خمسة اثواب احدها
الخمار وهل يلحق الخنثى المشكل بالمرأة في وظيفتها كما عن فخر الاسلام في شرح الارشاد معللا بكونه بحكمها في وجوب الستر الا كما يقتضيه الاصل

وجهان وربما يقال ان الجمع بينهما احتياط وفيه ان الاحتياط انما هو بتركهما معا واما الجمع ففيه ارتكاب الحرام المعلوم ان استحبا خرقة
العمامة للنساء والقناع للرجال بعد موتهما كما لا يخلو عن وجه فالاظهر ترك الجمع والاحوط ترك الجميع والله العالم ويستحب ان يكون الكفن
قطنا كما يدل عليه رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد صلى الله عليه وآله ورواية عمار عن ابي
عبد الله عليه السلام الكفن يكون بردا فان لم يكن بردا فاجعله كله قطنا فان لم تجد عمامة قطن فاجعل العمامة سابريا وظاهرها مغايرة البرد للقطن
وكونه افضل ولا بأس بالالتزام به في الجملة على تقدير تحقق المغايرة فليتأمل وان يكون ابيض لرواية ابن القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله البسوا البياض فانه اطيب واطهر وكفنوا فيه موتاكم وعن مثنى الحناط عن ابي عبد الله عليه السلام مثلها ورواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال
قال النبي صلى الله عليه وآله ليس من لباسكم شيء احسن من البياض فالبسوه وكفنوا فيه موتاكم وعن المعتبر والتذكرة انهما ارسلا ان النبي صلى الله عليه وآله كفن بالقطن
الابيض وينبغي استثناء الحبرة فان الاولى كونها بردا احمر تأسيا بفعل الائمة عليهم السلام ففي رواية ابي مريم الانصاري قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول
كفن رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحاريين الى ان قال ان الحسن بن علي عليه السلام كفن اسامة بن زيد في برد احمر حبرة
وان عليا عليه السلام كفن سهل بن حنيف في برد احمر حبرة وربما يستشعر من هذه الرواية بل يستظهر منها استحباب اختيار البرد الاحمر ولو لم نقل به من حيث
التأسي كما لا يخفى وجهه وكذا ينبغي استثناء النمط من استحباب كون الكفن قطنا بناء على كونه ثوبا متخذا من الصوف كما سمعته من اللغويين كما انه
ينبغي استثناؤه من كونه ابيض بناء على عدم اطلاقه الا على ذي لون والله العالم ثم ان الاظهر بالنظر الى ما مر انما هو استحباب كون الكفن ابيض
لا كراهة سائر الالوان نعم يكره خصوص السواد للنهي عنه في رواية الحسين بن المختار عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يكفن الميت في السواد وفي خبره
الآخر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يحرم في ثوب اسود قال لا يحرم في الثوب الاسود ولا يكفن به وعن المعتبر والتذكرة وغيرهما دعوى الاجماع
على كراهته واما سائر الالوان فقد نسب كراهتها الى المشهور فلا بأس بالالتزام بها فيها ايضا لذلك مسامحة والله العالم ويستحب ان ينثر على
الحبرة والازار والقميص بل على سائر اجزاء الكفن حتى القطن الذي يوضع في فرجه ذريرة كما تقدم الكلام فيه وفي تعيين موضوعه عند قول المصنف
ولا يجوز تطييبه بغير الكافور والذريرة فراجع ويستحب ان تكون الحبرة فوق اللفافة والقميص باطنها كما يدل عليه الادلة المتقدمة الدالة على استحباب
اتخاذ الحبرة من اجزاء الكفن لظهورها في كون الحبرة هي الثوب الظاهر الذي يجمع فيه الكفن وان كان قضية الاصل واطلاق بعض الادلة جواز
العكس بجعل اللفافة فوق الحبرة والقميص باطن الحبرة لكنك عرفت ان الاولى بل الاحوط في مثل الفرض هو الاجتزاء بالحبرة عن اللفافة وعدم
زيادة لفافة اخرى بل قضية الاصل واطلاق بعض ما عرفت كما يشعر به ظاهر المتن جواز جعل اللفافة باطن القميص لكن يخرج بذلك من كونها
هي اللفافة الواجبة التي يطلق عليها الازار في عرف الفقهاء فيكون الازار الواجب في مثل الفرض هو الحبرة ويكون اللفافة التي جعلها تحت القميص
هي الثوب الزائد الذي اثبتنا بالادلة المتقدمة جوازه لكن لا يخفى عليك ما في هذه الكيفية من مخالفة الاحتياط وقد ظهر لك بما اشرنا اليه انه
لا يتوجه الاعتراض على العبارة بظهورها في جواز جعل القميص فوق اللفافة الواجبة مع ان الظاهر عدم جوازه حيث عرفت ان اللفافة متى جعلت
تحت القميص يخرج من كونها هي الواجبة ولا دليل على المنع من اتخاذها بهذه الكيفية بعد ان كانت الحبرة قائمة مقامها في اسقاط الفرض وان
كان خلاف الاحتياط هذا مع انه لا يفهم من العبارة الا ارادة استحباب كون الحبرة فوق اللفافة والقميص باطنها في مقابل ما لو جعل اللفافة
فوق الحبرة والقميص باطن الحبرة فلا وقع للاعتراض من اصله فليتأمل ويستحب ان يكتب على الحبرة والقميص والازار والجريدتين اسم الميت
وعن سلار والصدوق في الهداية واسم ابيه وانه يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وان ذكر
اي كتب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وعددهم الى آخرهم مقرا بامامتهم كان حسنا قطعا كما عن جملة من الاصحاب التصريح بجميع ذلك وعن جملة منهم التصريح
بكتابتها على بعض دون بعض وعن جماعة الكتابة على الاكفان بقول مطلق وعن الغنية دعوى الاجماع على ما في المتن غير انه ترك ذكر الحبرة والطاهر
ان من اقتصر على بعض المذكورات لم يرد به الخصوصية وكيف كان يكفي ما عرفت في استحبابها مضافا الى معلومية رجحان التيمن واستدفاع الكرب
والعذاب بمثل هذه الفقرات الشريفة بجميع انحاء التوسلات التي لا ينبغي الارتياب في ان كتابتها على الكفن من اوضح افرادها بشهادة العرف
وما يتوهم مانعا من استلزامها الاهانة والتحقير لعدم الامن من التلويث مدفوع اولا بان تحققهما بقصد التيمن والتوسل يمنع صدق
المهانة والتحقير عليها بشهادة العقل والعرف بل تعظيم محض نعم الاحوط ترك كتابتها في بعض المواضع الغير المناسبة بنظر العرف مما
يحكمون بمنافاتها للاحترام خصوصا مع كونها مظنة للتلويث وثانيا انه كفى دليلا على جوازها في الجملة الذي به يندفع هذا التوهم مضافا
الى الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة المحققة واشتهاره بين الشيعة قولا وفعلا الاخبار الخاصة ففي رواية ابي كهمس المروية عن
سعد بن عبد الله ايضا مثلها وعن محمد بن شعيب ايضا كذلك قال حضرت موت اسماعيل وابو عبد الله عليه السلام جالس عنده الى ان قال دعا
بكفنه فكتب في حاشية الكفن اسماعيل يشهد ان لا اله الا الله وعن ابي كهمس ايضا في رواية اخرى مثلها ويدل عليه ايضا رواية

الاحتجاج الآتية ويؤيده ما حكي عن الكفعمي في كتاب جنة الامان بسنده الى سيد الساجدين عن ابيه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم
اجمعين في فضل دعاء الجوشن الكبير قال نزل هذا الدعاء على النبي ص في بعض غزواته وعليه جوشن ثقيل آلمه ثقله فقال جبرئيل
يا محمد ص ربك يقرئك السلام ويقول اخلع هذا الجوشن واقرء هذا الدعاء فانه امان لك ولامتك وساق الكلام الى ان قال ومن
كتبه على كفنه استحيى الله ان يعذبه بالنار وساق الحديث الى ان قال وقال الحسين ع اوصاني ابي بحفظ هذا الدعاء وان اكتبه على كفنه وان اعلمه
اهلي واحثهم عليه الخبر وعن المجلسي في البحار انه قال ورواه في البلد الامين بهذا السند ايضا وزاد فيه انه من كتبه في جام بكافور او مسك
ثم غسله ورشه على كفنه انزل الله في قبره الف نور وآمنه هول منكر ونكير ورفع عنه عذاب القبر ويدخل كل يوم سبعون الف ملك الى قبره
يبشرونه بالجنة ويوسع عليه قبره مد بصره الحديث وعن البحار ايضا عن البلد الامين عن النبي ص من جعل هذا الدعاء في كفنه شهد له
عند الله انه وفي بعهده ويكفي منكرا ونكيرا وتحفه الملائكة عن يمينه وشماله بالولدان والحور ويجعل في اعلى عليين ويبني له بيت
في الجنة وهو هذا الدعاء وعنه ايضا عن فلاح السائل وكان جدي ورام بن ابي فراس وكان ممن يقتدى بفعله اوصى ان يجعل
في فمه بعد وفاته فص عقيق عليه اسماء ائمته ع فنقشت انا فصا عليه الله ربي ومحمد نبيي وعلي وسميت الائمة ع ائمتي ووسيلتي
واوصيت ان يجعل في فمي بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسئلة في القبر سهلا انتهى ويؤيده ايضا ما عن الشيخ في كتاب الغيبة
عن ابي الحسن القمي انه دخل على الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري فوجده وبين يديه ساجة ونقاش ينقش عليها آيات من القران واسماء الائمة
على حواشيها فقلت يا سيدي ما هذه الساجة فقال لقبري تكون فيه اوضع عليها او قال اسند اليها وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في رجحان
هذا النحو من الاعمال كيفما كان باي نحو تحققت وان لم يرد فيها دليل بالخصوص لكونها من انحاء التوسل والتبرك واستدفاع الكرب المعلوم
رجحانها عقلا ونقلا وبعد حصولها بهذه العناوين ما لم يقصد بها ورودها بالخصوص لا مجال لاحتمال التشريع كاحتمال التوهين الذي
عرفت منا قضته لهذه العناوين فالاوجه جواز جميع هذه الامور ورجحانها بل رجحان كتابة القران على الكفن او غيره من الادعية لكن مع
رعاية الاحتياط بالتجنب عن المواضع التي تنافي احترامها عرفا والله العالم وينبغي ان يكون ذلك اي المكتوب على الكفن بتربة الحسين ع التي
هي من اعظم الاسباب التي يتوسل بها الى الله تعالى لدينا في استدفاع الكرب والبلاء كما يؤيده ما رواه الطبرسي في الاحتجاج في التوقيعات الخارجة
من الناحية المقدسة في اجوبة مسائل الحميري انه سأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب ع يوضع مع الميت في
قبره ويخلط بحنوطه ان شاء الله وسئل فقال روي لنا عن الصادق ع انه كتب على ازار اسمعيل ابنه اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز
لنا ان نكتب مثل ذلك بطين القبر او غيره فاجاب عليه السلام يجوز ذلك والحمد لله وقد حكي عن الشيخ وغيره انهم ذكروا ان الكتابة تكون بتربة الحسين ع فان
لم توجد التربة اي تعذر الكتابة بها فبطين وماء وان تعذر ذلك ايضا فبالاصبع ولا بأس في الالتزام بجميع ذلك بعد ان كان الفعل مباحا
لذاته وصرح مثل هؤلاء الاعلام باستحبابه خصوصا مع ما عرفت من كون جميع هذه الاعمال من انحاء التوسلات والتشرفات التي ينبغي
للعبدان يهتم بها لرجاء الخير لكن في كفاية الكتابة بالاصبع لو كان لها في حد ذاتها مزية راجحة بان كانت الكتابة على الكفن في الواقع مستحبا
شرعيا تأملا اذ المتبادر من كتابة الكفن ليس الا المؤثرة منها بل يصح سلب اسمها عن غير المؤثرة فانها العبث بكتابة حقيقة ولذا قال
في المسالك فليكن الكتابة مؤثرة مع الامكان وصرح غير واحد بان الاولى في مثل الفرض هو الكتابة بالماء كي يتحقق معها الاسم وهو
ايضا لا يخلو عن اشكال اذ الظاهر ان المقصود بالكتابة في مثل المقام ليس الا الكتابة التي يبقى اثرها مع الميت عند نزول قبره فالاولى ان
يكتب مع الامكان بشيء يبقى اثره مما عدا السواد الذي ستعرف تصريحهم بكراهته والله العالم وقد تقدم مرارا ان من سنن التكفين زيادة
الحبرة وقد عرفت فيما تقدم ان مقتضى بعض ادلتها استحباب زيادة مطلق ثوب او ثوبين فكون الزيادة حبرة انما هو على سبيل الفضل والاستحباب
وعلى هذا فان فقدت الحبرة يجعل بدلها لفافة اخرى كما سمعت من بعض دعوى الاجماع عليه لكن اشرنا غير مرة الى ان الاولى بل الاحوط
ترك الزيادة لو لم يكن الزائد حبرة او نمطا والله العالم وقد حكي عن الشيخ واتباعه ان من السنن ان يخاط الكفن بخيوط منه بل عن الذكرى
وغيره نسبته الى الاصحاب بل في الجواهر بلا خلاف اجده بين الاصحاب انتهى اقول متابعتهم في مثل المقام مما لا ريب فيه وكذا فيما ذكروه
من انه لا يبل بالريق كما نبه عليه المصنفة في محكي المعتبر حيث قال بعد ان حكى ذلك عن الشيخ في المبسوط والنهاية ورأيت الاصحاب يجتنبونه
ولا بأس بمتابعتهم لازالة الاحتمال ووقوفا على الاولى وهو موضع الوفاق ومن السنن الثابتة بالنصوص المستفيضة لو لم تكن متواترة
ان يجعل معه جريدتان والجريدة عود النخل بعد ان تجرد من الخوص وقبله يسمى سعفا ويظهر من غير واحد من الاخبار ان الجريدة تنفع المؤمن
والكافر ولعله لذا لم يوفق بها مخالفونا حيث تركوها مع استفاضة اخبارهم بها على ما ذكره في الحدائق مراغمة للشيعة كغيرها من السنن
التي نقل منهم الاعتراف بكونها سنة وتركوها لذلك والحمد لله على ذلك والاصل في استحبابها على ما رواه في التهذيب مرسلا ان ادم

بتة شرعية نسخه

لما اهبطه الله تعالى من جنته الى الارض استوحش فسأل الله تعالى ان يؤنسه بشيء من اشجار الجنة فانزل الله اليه النخلة وكان يأنس بها في حيوته
فلما حضرته الوفاة قال لولده اني كنت آنس بها في حيوتي وارجو الانس بها بعد وفاتي فاذا مت فخذوا منها جريدا وشقوه بنصفين وضعوهما
معي في اكفاني ففعل ولده ذلك وفعلته الانبياء بعده ثم اندرس ذلك في الجاهلية فاحياه النبي ص وفعله وصارت سنة متبعة وعن المفيد
في المقنعة مرسلا مثله قال وروي عن الصادق ع ان الجريدة تنفع المحسن والمسيء وفي رواية حسن بن زياد انه سأل ابا عبد الله عليه السلام
عن الجريدة التي تكون مع الميت فقال تنفع المؤمن والكافر ونفعها على ما يظهر من جملة من الاخبار دفع العذاب عن الميت ما دامت رطبة
ففي صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع ارأيت الميت اذا مات لم يجعل معه الجريدة فقال يتجافى عنه العذاب والحساب ما دام العود رطبا انما
العذاب والحساب كله في يوم واحد في ساعة واحدة قدر ما يدخل القبر ويرجع القوم وانما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب ولا حساب
بعد جفوفهما ان شاء الله تعالى وعن عبد الله بن المغيرة عن حريز وفضيل وعبد الرحمن بن ابي عبد الله كلهم قال قيل لابي عبد الله ع لاي شيء
توضع مع الميت الجريدة فقال انه يتجافى عنه العذاب ما دامت رطبة ثم ان ظاهر الفتاوى واغلب النصوص اعتبار تثنية الجريدة بان تكون
جريدتين ولا يبعد الاجتزاء بواحدة لدى الضرورة لقاعدة الميسور وغيرها بل ربما يستشعر بل يستظهر ذلك اي جواز الاجتزاء بواحدة
مطلقا ولو لدى الاختيار من غير واحد من الاخبار ففي خبر يحيى بن عبادة المكي انه قال سمعت سفيان الثوري يسأل ابا جعفر ع عن التخضير
فقال ان رجلا من الانصار هلك فاوذن رسول الله ص بموته فقال لمن يليه من قرابته خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة قال وما
التخضير قال جريدة خضراء توضع من اصل اليدين الى اصل الترقوة وفي معاني الاخبار للصدوق بسنده عن يحيى بن عبادة عن ابي عبد الله عليه السلام
انه سمعه يقول ان رجلا مات من الانصار فشهده رسول الله ص فقال خضروه فما اقل المخضرين يوم القيمة فقلت لابي عبد الله ع واي
شيء التخضير قال تؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع واشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه قال الصدوق جاء هذا الخبر هكذا والذي
يجب استعماله ان يوضع للميت جريدتان من النخل خضراوان قال في الوسائل بعد نقل ما سمعته من الصدوق هذا محمول على جواز الاقتصار
على واحدة ويأتي مثله كثيرا انتهى اقول وهذا هو الاوفق بالقواعد في السنن لكن الاولى عدم العمل بهذه الروايات بل الاخذ بما عداها
مما ستسمعه من الاخبار الآتية المعمول بها لدى الاصحاب واما انكار ظهورها في ارادة الواحدة فلا يخلو عن مجازفة وارتكاب التأويل
فيها بحملها على ما لا ينافي غيرها ليس باولى من رد علمها الى اهله في مثل المقام الذي لم يتعين علينا العمل به بل كنا منه في سعة والله العالم
وكيف كان فلا خلاف نصا وفتوى على الظاهر في استحباب كون الجريدتين من سعف النخل بل تعينه مع الامكان نعم حكي عن خلاف الشيخ
ما يظهر منه التخيير بينه وبين غيره وعبارته المحكية قابلة للتأويل وعلى تقدير ارادة ظاهرها فضعفه ظاهر كما يدل عليه جملة من الاخبار التي تقدم
بعضها وسيأتي بعض آخر وان لم يوجد النخل فعن المشهور انه يجعل بدله من السدر فان لم يوجد السدر فمن الخلاف والا فمن شجر رطب
ويدل على الاولين ما رواه سهل بن زياد عن غير واحد من اصحابنا قالوا قلنا له جعلنا الله فداك ان لم نقدر على الجريدة فقال عود السدر
قلت فان لم نقدر على السدر فقال عود الخلاف وعن المقنعة والجامع والمراسم عكس هذا الترتيب ولم نعلم مستندهم واما الاجتزاء بشجر
رطب اي شجر يكون عند فقدهما فلما رواه علي بن بلال انه كتب الى ابي الحسن ع الثالث الرجل يموت في بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة
شيء من الشجر غير النخل فانه روي عن آبائك عليهم السلام انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانهما تنفع المؤمن والكافر فاجاب
يجوز من شجر آخر رطب وفي رواية الكليني عنه ايضا انه كتب اليه يسئله عن الجريدة اذا لم يجد يجعل بدلها غيرها في موضع لا يمكن النخل فكتب
يجوز اذا اعوزت الجريدة والجريدة افضل وبه جائت الرواية وقضية اطلاقها التخيير بين ما عدا النخل مطلقا كما حكي القول به عن غير واحد
لكن قد يقال بان مقتضى الجمع بينها وبين المرسلة المتقدمة تقييد اطلاقها بما في تلك المرسلة لكن الاوفق بالقواعد في مثل المقام عدم
ارتكاب التقييد بل حمل المقيد على الافضل وعن الشهيد في الدروس والبيان وجماعة ممن تأخر عنه القول بتقديم عود الرمان على غيره
مؤخرا عن السدر والخلاف ومستندهم على الظاهر ما رواه في الكافي بعد الرواية المتقدمة عن علي بن ابرهيم في رواية اخرى قال يجعل بدلها
عود الرمان لكنه بظاهره ينافي المرسلة المتقدمة وتقييد اطلاقه بتلك المرسلة حتى يثبت به مدعاهم ليس باولى من عكسه اللهم الا ان يقال بعد
صلاحية هذه الرواية قرينة لصرف المرسلة المعمول بها عند الاصحاب عن ظاهرها فضلا عن صلاحيتها للمعارضة لقصورها عن مرتبة الحجية
وانما صير الى القول بتقديم عود الرمان على غيره في غير مورد المزاحمة من باب الاحتياط والمسامحة في ادلة السنن وكيف كان فلا ريب في اولوية
مراعاة هذا الترتيب وان لم نقل بلزومه ثم ان ظاهر اغلب الروايات بل صريحها اشتراط كون الجريدتين رطبتين اي خضراوين فلا تجزي اليابستان
ويدل عليه مضافا الى ذلك خبر محمد بن علي بن عيسى قال سألت ابا الحسن ع عن السعفة اليابسة اذا قطعها بيده هل يجوز للميت توضع معه في حفرته
فقال لا يجوز اليابس والظاهر عموم استحباب الجريدتين للكبير والصغير ولا ينافيه التعليل بطرد العذاب في الروايات التي سمعتها فان هذا النحو من

اليابستان خ ط

العلل بحسب الظاهر لا يراد منها الا بيان حكمة شرعية الحكم و لا يراعى فيها الاطراد كى يناقى شرعيته فى الصغير الذى لا يحتمل فى حقه العذاب كا
الكبير الذى لا يحتمل فى حقه ذلك اما لموته بعد التوبة او لعصمة و لذا صنعه الانبياء المعصومون من لدن آدم الى الخاتم صلوات الله
عليهم اجمعين و صارت سنة متبعة كما يدل عليه بعض الاخبار المتقدمة هذا مع ان المراد بالعذاب بقرينة الروايات المتقدمة الواردة
لبيان اصل تشريع الحكم ما يعم الكربة الحاصلة من وحشة القبر التى يدفعها الانس بالجريدة المتخذة من النخلة التى روى فى فضلها
ان الله عز و جل خلقها من فضلة الطينة التى خلق منها آدم فلاجل ذلك تسمى النخلة عمة الانسان و كيف كان فلا مقتضى لقصر الحكم
على الكبير مع كون المقام مقام المسامحة ثم ان المشهور كما عن جماعة تقدير طول الجريدتين بعظم الذراع بل عن الانتصار و الغنية دعوى
الاجماع عليه و عن الفقه الرضوى انه قال و روى ان الجريدتين كل واحدة بقدر عظم الذراع و لعله اشار بذلك الى رواية يونس عنهم
و يجعل له قطعتان من جريد النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف مما يلى الساق و نصف مما يلى الفخذ و يجعل الآخر
تحت ابطه الايمن فان عبائر الفقه كثيرا ما قريبة جدا من روايات يونس و فى رواية يحيى بن عبادة المتقدمة ايضا تقديره بذراع لكن حمل
ما فى الروايتين على ارادة عظم الذراع من التقدير بذراع لا يبعد دعوى مخالفته للمنساق الى الذهن من التقدير بالذراع و دعوى
ان الذراع اسم للعظم على تقدير التسليم مما لا ينبغى الالتفات اليها فى مقام بيان المقادير كما فى ساير الموارد التى ورد التقدير بالذراع
الا ان الذى يقرب ارادته منها فى المقام وقوع التحديد به فى كلمات الاصحاب و كذا فى الفقه الرضوى الذى هو فى مثل المقام لا يبعد
دعوى كونه حجة ناهضة من دون مسامحة لانه ان كان من الحجة فحجة و الا فلا يقصر عن ساير المرسلات المعتضدة بعمل الاصحاب فان
تحديدهم بذلك كاشف عن صحة مضمونه و كونه مرويا و احتمال كون الرواية المشار اليها هى رواية يونس و نحوها مما يمكن الخدشة فى
دلالتها غرضا بها اذ لا يعتنى بمثل هذا الاحتمال فى رفع اليد عن ظاهر المراسيل بل لو علم ان المراد بها ليس الا هذه الرواية يمكن ايضا
دعوى انجبار قصور دلالتها كسندها بما عرفت و مما يؤيد ارادة عظم الذراع من الروايتين مضافا الى ما عرفت حسنة جميل بن دراج قال
قال ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة من عند الترقوة الحديث فان التقدير بالشبر و نحوه لا يكون غالبا الا من باب التقريب كما نبهنا عليه
فى مبحث تحديد الكر بالاشبار فيقرب ذلك ارادة عظم الذراع من الروايتين لكونه قريبا من شبر فلا بأس بالتحديد بهما و الله العالم و عن
العمانى تقديرها باربع اصابع فما فوقها قيل يمكن استفادته من رواية يحيى بن العبادة المتقدمة التى ورد فيها توضع من اصل اليدين الى
اصل الترقوة و فيه تأمل و فى محكى الذكرى ان الكل جائز لثبوت اصل الشرعية و عدم القاطع على قدر معين و هو حسن لكن لا لعدم القاطع على
قدر معين بل لجواز العمل بكل ما روى و عدم المقتضى لارجاع بعضها الى بعض فى مثل المقام لكن العمل بما عليه المشهور احسن و احوط ثم ان ظاهر
المرسلة المتقدمة فى صدر المبحث اعتبار كون الجريدتين مشقوقتين و مثلها مرسلة الصدوق قال مر رسول الله ص بقبر يعذب صاحبه فدعى بجريدة
فشقها نصفين فجعل واحدة عند رأسه و الاخرى عند رجليه فقيل له لم وضعتهما قال انه يخفف عنه العذاب ما كانتا خضراوين لكنهما لا تصلحان
لتقييد غيرهما مما ظاهره الاطلاق بل ظاهرها ارادة غير المشقوقة مثل مرسلة يونس و يجعل له قطعتان من جريد النخل و قوله ع فى صحيحة
زرارة و انما جعلتا السعفتان لذلك الى غير ذلك من الروايات التى ظاهرها ارادة غير المشقوقة لكن لا على وجه يتنافى كفاية المشقوقة
كما ان كلمات الاصحاب ايضا كذلك فالاظهر كفايته مطلقه و ربما يتراءى من ظاهر النصوص و الفتاوى اشتراط كونها جريدة فلا يجزى السعف
العير المجرد من الخوص لكن لا يبعد جريها مجرى العادة فلا يبعد الاجزاء بالسعف كما يشعر بذلك التعبير بسعفتان فى الصحيحة و الله العالم و اما كيفية
وضع الجريدتين فعن المشهور بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه ان يجعل احديهما من جانبه الايمن مع ترقوته يلصقها بجلده و الاخرى من الجانب
الايسر مع ترقوته ايضا بين القميص و الازار و يدل عليه صحيحة جميل او حسنته قال قال ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة من عند الترقوة
الى ما بلغت مما يلى الجلد الايمن و الاخرى فى الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص و لا يقدح اشتمالها على ما لا يقول به المشهور من
تحديدها بشبر خصوصا مع ما عرفت من امكان ارجاعه الى ما يقول به المشهور و يشهد له فى الجملة ما فى رواية يحيى بن عبادة المتقدمة توخذ
جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع و اشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه لكن ينافيه ما فى رواية يونس قال و يجعل له يعنى الميت قطعتين من جريد
النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف فيما يلى الساق و نصف فيما يلى الفخذ و يجعل الاخر تحت ابطه الايمن و عن الجعفى العمل بمضمونها
و فى مضمرة جميل قال سألته عن الجريدة توضع من دون الثياب او من فوقها قال فوق القميص دون الخاصرة فسألته من اى جانب فقال من الجانب
الايمن و ربما احتمل كون متن الحديث الخاصرة بالخاء المهملة بمعنى الازار لا المعجمة و على اى تقدير فمخالفتها للمشهور ظاهرة كما ان ظاهرها كفاية
الواحدة التى هى خلاف المشهور و عن المصنف فى المعتبر انه بعد ذكر الخلاف فى المسئلة و نقل رواية جميل الاولى و رواية يحيى بن عبادة و مرسلة
قال و الروايتان ضعيفتان لان القائل فى الاولى مجهول و الثانية مقطوعة السند مع اختلاف الاقوال و الروايات يجب الجزم بالقدر

المشترك بينها و هو استحباب وضعها مع الميت فى كفنه او فى قبره باى صورة شئت انتهى اقول الاولى توجيه القول باستحباب القدر المشترك بكونه
اجمل وجوه الجمع بين الاخبار المختلفة بتنزيل ما فيها من الاختلاف على بيان بعض مراتب الفضل كما يؤيد ذلك ما فى بعضها من الاطلاق
مع ورودها فى مقام البيان مثل رواية فضيل بن يسار عن ابى عبد الله ع قال توضع مع الميت جريدتان واحدة فى الايمن و الاخرى فى الايسر
و عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن ابى عبد الله ع قال سألته عن الجريدة توضع فى القبر قال لا بأس بل يظهر من بعض الروايات انه لو وضعت
الجريدة على القبر ايضا نفعت فى تخفيف العذاب مثل النبوى المتقدم و فى رواية ابى البخترى عن جعفر عن ابيه ع ان الرش على القبور كان على
عهد النبى ص و كان يجعل الجريدة على القبور حين يدفن الانسان فى اول الزمان و يستحب ذلك للميت و كيف كان فالقول بكفاية القدر
المشترك لا يخلو عن وجه و الاقتصار على ما هو المشهور احوط هذا كله لدى الاختيار و اما عند الضرورة فيجزى مطلقه كما يدل عليه مرفوعة
سهل بن زياد قال قيل له جعلت فداك ربما حضرنى من اخافه فلا يمكن وضع الجريدة على ما رويتنا فقال ادخلها حيث ما امكن فى الوسائل
و رواه الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى مرسلا مثله و زاد فيه قال فان وضعت فى القبر فقد اجزاه و ينبغى بذل الجهد فى وضع الجريدة
و لو فى مقام التقية على وجه لا ينافيها ففى رواية ايوب بن نوح قال كتب احمد بن القاسم الى ابى الحسن الثالث ع يسأله عن المؤمن يموت فيأتيه
الغاسل يغسله و عنده جماعة من المرجئة هل يغسله غسل العامة و لا يعممه و لا يصير معه جريدة فكتب يغسل غسل المؤمن و ان كانوا حضورا و اما الجريدة
فليستخف بها و لا يرونه و ليجهد فى ذلك جهده و من جملة السنن ان يسحق الكافور بيده كما عن الشيخين و اتباعهما و لم يظهر مستنده نعم فى مرسلة يونس
ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته الى ان قال و فى وسط راحته الخ و هى بظاهرها غير منطبقة على ما هو ظاهر المدعى و الله العالم و منها
ان يجعل ما يفضل من الكافور عن مساجده على صدره كما عن المشهور بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه و عن ظاهر المنتهى نفى الخلاف عنه لكن
زاد على المساجد طرف الانف كما تقدم سابقا و لم نعثر على ما يدل عليه من الاخبار كما اعترف بذلك غير واحد نعم عن الفقه الرضوى انه قال
فاذا فرغت من كفنه حنطه بوزن ثلثة عشر درهما و ثلث من الكافور و تبدء بجبهته و تمسح مفاصله كلها به و تلقى ما بقى على صدره و فى وسط راحتيه
و قد يتأمل فى انطباقه ايضا على المدعى لكون ظاهرها انه يلقى على صدره ما يفضل عن مساجده و مفاصله كلها لا عن خصوص مساجده
اللهم الا ان يقال هذه الامور من قبيل تعدد المطلوب فيفهم استحباب وضع ما يفضل عن المساجد عند ترك المسح على المفاصل كما ان كلمات
الاصحاب ايضا يمكن ان تنزل على ارادتهم فى هذه الصورة و الا ففى جملة من الاخبار الامر بمسح المفاصل كلها بالحنوط كما تقدم نقلها فيما
سبق و ربما يستدل للمدعى بما فى جملة من تلك الاخبار من الامر بوضع شىء من الكافور على صدره و فيه ما لا يخفى من كونه اجنبيا عن المدعى و منها
ان يطوى جانب اللفافة الايسر على الايمن من الميت و الايمن منها على الايسر منه كما عن جملة من الاصحاب التصريح به بل عن الخلاف دعوى اجماع
الفرقة و عملهم عليه و كفى بذلك مستندا و مقصودهم على الظاهر ان يلف جانبى اللفافة على النحو المذكور مرتبا فى مقابل ما لو عكس الترتيب او جمعهما
فى الوسط او لفهما على احد جانبى الميت و الله العالم و من سنن هذا الباب اجادة الاكفان ففى موثقة يونس بن يعقوب قال قال ابو عبد الله ع ان ابى
اوصانى عند الموت يا جعفر كفنى فى ثوب كذا و كذا و ثوب كذا و كذا و اشتر لى بردا واحدا و عمامة و اجدهما فان الموتى يتباهون باكفانهم و فى
مرسلة ابن ابى عمير عن ابى عبد الله ع قال اجيدوا اكفان موتاكم فانها زينتهم و عن ابى خديجة عن ابى عبد الله ع قال تنوقوا فى الاكفان فانكم تبعثون
بها و رواية يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله ع قال اوصانى ابى بكفنه فقال لى يا جعفر اشتر لى بردا و جوده فان الموتى يتباهون باكفانهم
و قد تقدم فى حديث يونس بن يعقوب عن ابى الحسن الاول ع انه سمعه يقول كفنت ابى فى برد اشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم لساوى اربعمائة دينار
و يكره تكفينه فى الكتان على المشهور بل عن ظاهر غير واحد دعوى الاجماع عليه و استدل له برواية ابى خديجة عن الصادق ع الكتان كان لبنى اسرائيل
يكفنون به و القطن لامة محمد ص و مرسلة يعقوب بن يزيد عن ابى عبد الله ع قال لا يكفن الميت فى كتان و عن الرضوى و لا تكفنه فى كتان و لا ثوب
ابريسم و ظاهر الاخيرين الحرمة لكنهما قاصرتان عن اثباتها بعد اعراض الاصحاب عن ظاهرهما مع ما فيهما من ضعف السند فما عن ظاهر الصدوق
من القول بعدم الجواز ضعيف و الله العالم و كذا يكره ان يعمل للاكفان المبتدئة اكمام على المشهور كما فى الجواهر و غيره بل عن جماعة نسبته الى
الاصحاب لمرسلة محمد بن سنان عن ابى عبد الله ع قال قلت الرجل يكون له القميص ايكفن فيه فقال اقطع ازراره قلت و كمه قال لا انما ذلك اذا
قطع له و هو جديد لم يجعل له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار و قد يتأمل فى دلالتها على الكراهة لولا اعتضادها
بفهم الاصحاب فى كون المقام مقام المسامحة لامكان ان يكون الغرض بيان عدم منافاة الكم للكفن و انما لم يجعل له الكم اذا قطع له و هو جديد
لعدم الحاجة اليه لا لمرجوحيته ذاتا فما عن المهذب من انه لا يجوز فى غاية الضعف نعم يمكن ان يقال بحرمة الازرار و وجوب قطعها كما هو
ظاهر الرواية و فى صحيحة ابن بزيع قال سألت ابا جعفر ع ان يأمر لى بقميص اعده لكفنى فبعث به الى فقلت كيف اصنع فقال انزع ازراره و فى
صحيحة ابن سنان ثم الكفن قميص غير مزرور و لا مكفوف الحديث و فى صحيحة ابن وهب يكفن الميت فى خمسة اثواب قميص لا يزر عليه الحديث قال

ای اطلبوا جیده

يشخنا المرتضى ره بعد نقل هذه الروايات وبيان سلامتها من المعارض فالقول بوجوب نزع الازرار متجه لو لم يكن اجماع على عدمه انتهى اقول
ولعل القول باستحبابه خصوصا مع عدم معروفية الوجوب وجيه لما رواه الصدوق ق مرسلا قال قال الصادق ع ينبغي ان يكون القميص للميت غير
مزرور ولا مكفوف فان ظهور هذه الرواية في الاستحباب اقوى من ظهور الروايات المتقدمة في الوجوب ويؤيده ترك الامر بقطع الازرار
في بعض الاخبار الدالة على استحباب التكفين في ثوب كان يصلي فيه ويصوم مع وروده في مقام البيان مثل ما رواه محمد بن سهل عن ابيه
قال سئلت ابا الحسن ع عن الثياب التي يصلي فيها الرجل ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا الحديث وعن محمد بن مسلم عن
ابي جعفر ع قال اذا اردت ان تكفنه فان استطعت ان يكون في كفنه ثوب كان يصلي فيه نظيف فافعل فان ذلك يستحب ان يكفن فيما كان
يصلي فيه والاحتياط مما لا ينبغي تركه والله العالم ويكره ايضا تكفينه في ثوب سود كما عرفته فيما سبق او ان يكتب عليها بالسواد كما عن جماعة
من القدماء وكثير من المتاخرين بل عن المبسوط لا يكتب بالسواد وعن النهاية لا يجوز لكن لم يتضح ما يصح الاسناد اليها للكراهة عدا
قاعدة التسامح فضلا عن الحرمة والاستدلال بالنهي عن التكفين في السواد او الثوب الاسود كما ترى ويكره ايضا ان يجعل في سمعه
وبصره شئ من الكافور كما تقدم الكلام في ذلك مفصلا مسائل ثلاث **الاولى** اذا خرج من الميت بعد غسله نجاسة قبل ان يكفن وجب ازالتها
عن بدنه بلا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه موثقة روح بن عبد الرحيم عن ابي عبد الله ع قال ان بدا من الميت شئ بعد غسله فاغسل الذي بدا منه ولا تعد
الغسل وخبر الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع قالا سألناه عن الميت يخرج منه الشئ بعدما يفرغ من غسله قال يغسل ذلك ولا يعاد
عليه الغسل وخبر سهل عن بعض اصحابه رفعه قال اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعاد الغسل ويؤيده اشعار جملة
من الاخبار الواردة في تغسيل الميت وتكفينه بشدة اهتمام الشارع بالتحفظ عليه من النجاسة بل في رواية ابن سنان المروية عن العلل علة غسل
الميت انه يغسل ليطهر وينظف عن ادناس امراضه وما اصابه من صنوف علله لانه يلقى الملائكة ويباشر اهل الآخرة فيستحب اذا ورد على الله عز
وجل ولقي اهل الطهارة ويماسونه ويماسهم ان يكون طاهرا نظيفا الحديث وكيف كان لا مجال للتشكيك في الحكم كما انه لا مجال للارتياب
في وجوب ازالتها لو خرجت في اثناء الغسل اما قبل الفراغ من غسل ذلك العضو فواضح لما عرفت فيما سبق من اشتراط صحة الغسل بطهارة
العضو واما بعده فلفحوى ما عرفت مضافا الى عدم الخلاف فيه ايضا كما بقي وهل يجب استيناف الغسل لو كان الخارج في الاثناء حدثا فعن
المشهور عدمه لاصالة البراءة عن كلفة الاستيناف واستصحاب صحة ما مضى مضافا الى اطلاقات الادلة القاضية بحصول الاجزاء بمطلق الغسل
السالمة عما يقيدها بعدم تخلل الحدث وربما يستدل له بمرسلة يونس وغيرها من الاخبار المتقدمة في كيفية الغسل الآمرة بمسح بطنه بعد الغسلتين
الاولين كي يخرج من مخرجه ما خرج ويتوجه عليه انه انما يتم على القول بكون الاغسال الثلثة عملا واحدا مؤثرا في رفع حدث الميت وان الحدث
من ما بين الاغسال كحدوثه بين الغسلات وتمامية هاتين المقدمتين بالدليل لا يخلو عن اشكال وحكي عن العماني القول باستيناف الغسل لو
كان الحادث في الاثناء من النواقض واستدل له بكون غسل الميت كغسل الجنابة وعينه كما يدل عليه جملة من الاخبار فكما ينتقض غسل الجنابة
بالحدث في اثنائه فكذلك غسل الميت وفيه مع ما في المقيس عليه من المناقشة التي عرفتها في محله ما لم يكن الحدث الخارج في الاثناء بنفسه علة تامة
لوجوب الغسل كما لو خرج المني منه وهو في اثناء الغسل فيعاد الغسل لذلك لا لكونه ناقضا لما سبق منع كون ما يخرج من الميت ناقضا فان
الادلة الدالة على ناقضية الحدث وسببيته للطهارة مصروفة عنه قطعا وامّا الاخبار المستفيضة التي علل فيها غسل الميت برميه للنطفة التي
خلق منها فهي من الرموز والاسرار التي لا ينالها عقولنا اذ لا نعقل معنى هذه النطفة المستحالة ولا سببيتها للجنابة فلا يفهم من مثل هذه الاخبار
اصلا ان خروج مائه المعروف من مخرجه او التقاء الختانين بالنسبة اليه كالحي موجب للغسل مع انه على تقدير استفادة السببية من هذه
الادلة او غيرها مثل عموم قوله اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وقلنا بان الميت ايضا يصير جنبا بالتقاء الختانين وسلمنا وجوب ازالته
كفاية على المكلفين اما لاجل العلة المنصوصة في الروايات وغيرها من التقريبات الغير البعيدة لاتجه عدم الفرق بين ما لو حدث سبب الجنابة
في اثناء الغسل او بعده مع انه لم ينقل الالتزام بذلك من احد فيما لو حدث سبب الغسل بعد الفراغ من غسله وعلى تقدير وجود القائل به يرده
مضافا الى ما عرفت اطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على انه اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعاد الغسل عليه امّا لو
واذا خرج منه نجاسة بعد تكفينه فان لاقت جسده كما هو الغالب بمقتضى العادة غسلت بالماء لما عرفت من وجوب ازالة النجاسة عنه وقد يقال
ان قضية اطلاق المتن كغيره عدم الفرق في ذلك بين كونه قبل طرحه في القبر وبعده بل ولو توقفت ازالتها على اخراجه منه وفيه نظر فان حكمهم فيما
بعد بقرض الكفن بعد طرحه في القبر ان لاقت النجاسة قرينة على عدم ارادتهم ذلك بعد طرحه في القبر اذ من المستبعد جدا تنزيل كلامهم على
ارادة بيان حكم خصوص ما لو لاقت النجاسة الكفن ولم تلاق الجسد مع انه مجرد فرض لا يكاد يتحقق في الخارج وابعد من ذلك حمله على
ارادة قرض الكفن تعبدا بعد خلعه عن بدن الميت مقدمة لتطهير جسده فليس المقصود باطلاق غسل جسده في المتن وغيره الا ارادته

قبل طرحه في القبر نعم لا يبعد التزامهم بوجوب تطهير الجسد بعد طرحه في القبر لو تيسر غسله وهو في قبره لعدم الفرق بينه وبين ما لو لم يطرح
في القبر من حيث مناط الحكم وحكمهم بقرض الكفن بعد طرحه في القبر مطلقا العلة جار مجرى العادة من تعسر غسل الجسد في القبر وكيف كان فقد يشكل
الالتزام بوجوب غسل الجسد بعد تكفينه مط سواء كان قبل طرحه في القبر او بعده لما فانه ظاهر لما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن ابي عمير واحمد بن
محمد عن غير واحد من اصحابنا عن الصادق ع قال اذا خرج من الميت شئ بعد ما يكفن فاصاب الكفن قرض من الكفن ورواه في الكافي في الصحيح
او الحسن عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال اذا خرج من الميت شئ بعد ما يكفن فاصاب الكفن قرض منه وما رواه الشيخ عن الكاهلي عن الصادق ع
قال اذا خرج من منخر الميت الدم او الشئ بعد ما يغسل فاصاب العمامة او الكفن قرض منه ورواه الكليني ايضا مثله حيث ان الروايتين تدلان
بالالتزام على العفو عن نجاسة الجسد بعد تكفينه مطلقا ضرورة امتناع تنزيل الرواية الواردة لبيان الحكم الشرعي على ارادة حكم ما لو اصاب الكفن
دون الجسد مع امتناع التخلف في العادة وحمل الروايتين على ارادة قرض الكفن بعد نزعه عن جسد الميت وغسل الجسد في غاية البعد فالمتبادر من
الروايتين ليس الا ارادة ابقاء الكفن بحاله وقرض موضع النجس منه من دون تجريد الميت عنه والا لامر بغسله لا بقرضه ولازمه العفو عن نجاسة الجسد
فهما حاكمتان على الادلة القاضية بوجوب تطهير بدن الميت وانه اذا خرج منه حدث بعد غسله وجب غسله ومقيدتان لاطلاقهما ومقتضاهما كون
نجاسة الجسد بعد التكفين كنجاسته بعد الدفن معفوا عنها وتنزيل الروايتين على ارادة الحكم فيما لو كان ذلك بعد الوضع في القبر لا مطلقا يحتاج
الى دليل وهو مفقود نعم قد يشهد له ما عن الفقه الرضوي فان خرج منه شئ بعد الغسل فلا تعد غسله ولكن اغسل ما اصاب من الكفن الى ان
تضعه في لحده فان خرج منه شئ في لحده لم تغسل كفنه لكن قرضت من كفنه ما اصاب من الذي خرج منه ومددت احد الثوبين على الآخر لكن مرسلة ابن
ابي عمير بل وكذا رواية الكاهلي في غاية الظهور في الاطلاق وبيان الحد بل كاد ان يكون صريح المرسلة ذلك فهي آبية عن هذا التصرف فالاولى بناء
على حجية الرضوي حمله على ارادة غسل ما اصاب من الكفن حال كون الميت ملفوفا فيه كما يشعر به تعدية الامر بغسل الجسد الذي لا ينفك نجاسته
عن نجاسة الكفن فالامر بغسله للاولوية اختياره على القرض مهما تيسر كما هو الغالب ما لم يوضع في قبره فلا ينافيه الروايتان المتقدمتان اذ لا يفهم
منهما وجوب القرض تعبدا ولو مع سهولة الغسل فاختيار الغسل عند التيسر اولى بلا شبهة بل هو الاحوط لامكان دعوى انصراف الروايتين الى
غير مثل الفرض وكيف كان فالمتعين هو العمل بظاهر الروايتين وطرح الرضوي او تاويله وان قلنا بحجيته لقصوره عن المكافئة بل قد عرفت ان التصرف
فيه اهون من التصرف في الروايتين واما المناقشة في الروايتين بضعف السند بالارسال في الاولى وعدم توثيق الكاهلي في الثانية فلا يلتفت
اليها بعد كونهما من الروايات المقبولة عند جل الاصحاب بل كلهم ولو في الجملة خصوصا فيما ارسله ابن ابي عمير واحمد بن محمد البزنطي عن غير واحد من
اصحابنا فانه اوثق من جل الروايات الموصوفة بالصحة لكن الذي يشكل الامر ما عن ظاهر بعض من دعوى الاجماع على وجوب ازالة النجاسة عن جسده
قبل الدفن وان كان في سماع هذه الدعوى نظر فان ظاهر من اوجب قرض الكفن مط كما ستعرف انما هو ارادة ابقاء الكفن بحاله وقرض موضع النجس
منه لا نزعه وتطهير موضعه من الجسد ثم قرض الكفن تعبدا وعلى هذا فلا يخلو القول بوجوب غسل الجسد من تأمل بل منع لكنه احوط اذ لا يفهم من الروايات
الا المنع من ابقاء النجاسة او الاجزاء في ازالتها بقرض الكفن لا تعينه بحيث يفهم منها الالتزام حرمة تبديل الكفن او خلعه بعد اللبس لشئ من الاغراض الصحيحة
الغير المنافية لاحترام الميت التي من اهمها الخلع بقصد تطهير الجسد وحينما جاز الخلع لساير الاغراض ولو بحكم الاصل جاز للتطهير ايضا وبعد
الخلع يتعين عليه غسل الجسد كما انه ان لاقت النجاسة كفنه فكذلك يتعين عليه ح غسله او تبديله لصيرورته بعد الخلع بمنزلة الكفن الابتدائي
فالاحتياط بغسل الجسد والكفن في مثل المقام بعد مصير جملة من الاصحاب بل اكثرهم بل قد سمعت من ظاهر بعضهم دعوى الاجماع عليه مما لا ينبغي
تركه الا ان يكون ذلك بعد طرحه في القبر ولم يتيسر ازالتها وهو في قبره فانها تقرض ح بلا شبهة ولا موقع للاحتياط في هذه الصورة اذ لا مجال
لتوهم وجوب غسل الجسد والكفن بعد توقفهما على اخراجه من قبره حيث ان قرض الكفن في الفرض هو القدر المتيقن من مورد الروايات ولم ينقل
الخلاف فيه من احد خصوصا مع كون الاخراج من القبر منافيا لاحترام الميت نعم لو تيسر غسل جسده او كفنه في قبره ينبغي رعاية الاحتياط بغسله كما
لو كان ذلك قبل الوضع في القبر وان كان الاظهر ما عرفت من عدم الوجوب في شئ من الصور وفاقا لمن اشار المصنف ره الى قولهم بقوله ومنهم
من اوجب قرضها مطلقا فان هذا القائل على الظاهر لم يرد بقوله الاما قويناه كما اشرنا اليه فيما سبق والله العالم ثم ان المتبادر من النصوص
والفتاوى تعين ما هو قرض الكفن فيما لم يفحش قرضه بان يؤدي الى افساد الكفن وهتك الميت والا فلا يجوز لقصور الادلة عن شموله فهل يجب
على الولي تبديله او غسله ام لا يجب شئ منهما وجهان ثانيهما اوفق بالقواعد ولكن الاول اولى واحوط **المسئلة الثانية** كفن
المرئة على زوجها بلا خلاف فيه في الجملة بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه وان كانت ذات مال كما عن المعتبر والذكرى نسبته الى فتوى الاصحاب
ويدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن امير المؤمنين ع قال على الزوج كفن المرئة اذا ماتت وفي مرسلة الفقيه قال ع كفن المرئة على
زوجها وعن جماعة تبعا لصاحب المدارك عد هذه المرسلة من تتمة صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال ثمن الكفن من جميع المال

وقال ع كفن المرئة على زوجها واستبعده غير واحد من المتاخرين عند نظرا الى خلو الصحيح في الكافي والتهذيب عن هذه التتمة ولذا قال شيخنا المرتضى ره والاظهر ما عن الذخيرة والحدائق من كونها رواية مرسلة مستقلة انتهى وكيف كان فالظاهر ان الروايتين هما عمدة مستند الاصحاب قديما وحديثا في الحكم فلا ينبغي الالتفات الى ما فيهما من ضعف السند وقد يستدل له ببقاء علاقة الزوجية عرفا وشرعا وهي مقتضية لوجوب النفقة التي منها الكفن بعد الموت واعترض في محكي الروض بالنقض بغيرها ممن يجب نفاقه وظاهره ان عدم وجوب كفن سائر واجبي النفقة من المسلمات وفيه انه ان تم الاجماع على عدم الوجوب بالنسبة اليهم فهو الفارق بين المقامين والا فلا مانع من الالتزام بالوجوب فيهم ايضا بمقتضى الاستصحاب ولا يتطرق الخدشة في موضوعه بعد قضاء العرف ببقائه كما يستصحب جواز النظر واللمس وغيرهما من الاحكام الثابتة حال الحيوة لكن الاستصحاب انما يتمشى في حق من عدا الزوجة لو لم يكن له من التركة ما يفي بكفنه لاشتراط وجوب الانفاق على غير الزوجة بان لا يكون عنده ما يغنيه عن ان يكون كلا على غيره فالانصاف ان الالتزام بالوجوب في الصورة المفروضة غير بعيد ودعوى الاجماع على عدمه كما استظهره بعض تحتاج الى البينة واما في حق الزوجة فلا يشترط بذلك كما هو واضح وقد يقال قضية الاستصحاب استقرار كفنها كغيره من نفقتها الواجبة في ذمة الزوج على تقدير الاخلال به ودفنها عارية ولو لاجل الاعسار والالتزام به مشكل ويتوجه عليه عدم تسليم المدعى في مثل الفرض بل الحكم بذلك فيما لو لم يتمكن الزوج من كسوتها حال حيوتها ايضا وصبرت بلا كسوة ايضا غير مسلم فضلا عما بعد الموت وكيف كان فلو تم هذا الدليل كما ليس بالبعيد فلا يقتضي الا ثبوت الحكم في بعض افراد الموضوع وهو الزوجة الدائمة الممكنة دون الناشزة والمستمتع بها فالعمدة انما هو اطلاق الخبرين المعتضد باطلاق الفتاوى وبعض معاقد الاجماعات المحكية فلا فرق بين الصغيرة والكبيرة ولا بين المدخول بها وغيرها ولا بين الحرة والامة ولا بين الناشزة والمطيعة ولا بين العاقلة والمجنونة ولا بين الدائمة والمتمتع بها ودعوى انصراف الزوجة عما عدا الدائمة الممكنة التي يجب الانفاق عليها ممنوعة جدا نعم الظاهر انصرافها عن بعض افراد المتمتع بها كما ان الظاهر انصرافها عن المحللة وكيف كان فالمدار على اطلاق الزوجة عليها عرفا فمتى اطلقت الزوجة عرفا كان كفنها على زوجها بمقتضى اطلاق النص والفتاوى لكن لا يلزم مرزيادة على الواجب كما هو واضح ويلحق بالزوجة المطلقة الرجعية لعموم المنزلة المستفادة من بعض الاخبار ولا فرق ايضا بين افراد الزوج الكبير والصغير والعاقل والمجنون لكن المخاطب بالفعل عند قصور الزوج وليه كسائر الحقوق الواجبة عليه نعم يختص الحكم بالزوج الموسر فلو كان معسرا لا يملك حتى بملاحظة ما انتقل منها اليه ما يفضل عما استثنى للمعسر فلا شيء عليه بل تكفن ح من تركتها كما نسبه في المدارك الى ما قطع به الاصحاب لكنه مع ذلك احتمل شموله للمعسر ايضا مع الامكان لاطلاق النص وفيه ان النص ينصرف عنه بما دل على استثناء ما استثنى للمعسر في وجوب وفاء الدين فان كفن الزوجة وان لم نقل بانه من الديون التي تستقر في الذمة بعد فوات محله بحيث يجب عليه تسليمها الى ورثتها نظرا الى ان المستفاد من النص والفتاوى ليس الا وجوب كسوتها بالكفن وامتاعها اياه لا بذل المال وتمليكه اياها فيرتفع الوجوب بفوات موضوعه لكنه مع ذلك بمنزلة سائر الديون في كونه حقا ماليا للغير متعلقا بذمة الزوج فلا يجب عليه الخروج من عهدته الا على تقدير يساره كما يدل عليه بعض ما ورد في مستثنيات الدين كصحيحة الحلبي او حسنته لا تباع الدار في الدين ولا الخادم وذلك لانه لا بد للرجل من ظل يسكنه وخادم اه حيث يفهم من مثل هذه الروايات ان حقوق الغير لا تزاحم ما هو من ضروريات معاش الرجل نعم لو جعل التكفين من باب الانفاق وتحمل المؤنة كما هو قضية التعليل المتقدم عن بعض لاتجه القول بوجوبه على تقدير التمكن وعدم مزاحمته لما هو اهم منه من الضروريات وان كان معسرا وليس بالبعيد والله العالم والعجب مما احتمله في الجواهر لولا عدم معروفية الخلاف من انه على تقدير عدم تنجز الخطاب على الزوج لعدم تمكنه تدفن عارية او من بيت المال كفا فدا الكفن لا من تركتها نظرا الى عدم شمول الادلة القاضية بثبوت الكفن من اصل المال لكفن الزوجة حيث ان كفنها على زوجها وسقوط الخطاب عنه لعدم قدرته لا يقتضي بالانتقال الى تركتها كما ان عصيانه لا يقتضي ذلك بعدم اذا تمكن حال يساره وعدم التمكن من اجباره لا يقتضي بذلك وفيه منع عدم الشمول فان ما يتوهم مانعا من الشمول ليس الا النص الدال على ان كفن المرأة على زوجها دون استصحاب وجوب الانفاق الذي لا يزاحم الدليل وهو لا يصلح مانعا من ذلك اما ان قلنا انه لا يدل الا على ثبوت حق فعلي لها عليه بمعنى لزوم تكفينها بالفعل فهو مخصوص بالقادر بل الموسر اذ ليس على غير الموسر شيء فلا يعمه هذا الحكم حتى يكون مانعا من شمول الحكم الاول ولا يقاس المعسر بالغير المتوجه اليه هذا الخطاب على الصغير الغير المكلف به بالفعل فان الصغر لا يمنع من ثبوت الحق عليه بالفعل وارادته من الخطاب غاية الامر ان المكلف بالخروج من عهدته هو وليه وهذا بخلاف الاعسار المانع من ثبوت حق عليه بالفعل وان قلنا بان مفاد قوله ع كفن المرئة على زوجها كقضية استصحاب وجوب النفقة اعم من الحق الملزم به بالفعل نظير قولنا له عليه دين فيفهم منه ان لها حقا ثابتا على المعسر فهو وان كان شمولا لهذا الحكم لكنه لا يقتضي بجواز دفنها عارية ما دامت لها تركة صرفه قضاء الادلة الشرعية المعتضدة بالاعتبار بأحقية الميت بتركته بمقدار الكفن من ورثته مطلقا غاية الامر انه ثبت للزوجة حق التكفين على الزوج

وهذا لا ينفي احقيتها بمقدار الكفن مما تركت فان وفى الزوج بهذا الحق الثابت عليه بقيت التركة باسرها سليمة للورثة والا فعليهم التكفين من تركتها وان شئت قلت لا مقتضي لتخصيص قوله ع في رواية السكوني الاية اول شيء يبدء به من المال الكفن ثم الدين الحديث بالنسبة الى الزوجة فان ما دل على ان كفنها على زوجها لا يقتضي الا تقييده بالنسبة اليها بما اذا لم يتفق زوجها كما انه في حق غيرها ايضا مقيد بعدم بذل الغير ضرورة انه لو تبرع بكفنه بعض اخوانه لا يبدء به من المال فهذا القيد ماخوذ في موضوع الحكم لا محالة ولا يلزم من شموله للزوجة تصرف اخر كما لا يخفى وبما ذكرناه ظهر لك انه لا مجال للتشكيك في عدم جواز دفنها عارية حتى في صورة يسار الزوج وامتناعه عصيانا نعم للورثة استيفاء هذا الحق والرجوع عليه بمقدار الواجب ما لم يقصدوا التبرع بذلك وهل لهم ذلك في صورة الاعسار ايضا انا تجدد له اليسار بعد الدفن فيه وجهان اظهرهما ذلك بناء على كونه من النفقة الواجبة كما ليس بالبعيد ولا يقاس ذلك بما لو دفنت عارية حيث انكرنا فيه استحقاقهم لذلك كما لا يخفى وكيف كان فيتفرع على ما عرفت انه لو مات الزوج بعدها ولم يخلف شيئا وخلفت المرأة كفنا فهي احق به ولا ينتقل الى الزوج ولا الى غيره من الورثة كي يتمشى احتمال اختصاص الزوج به بعد انتقاله اليه لكون كفنه مقدما على حقوق الغير التي منها كفن زوجته كما ستعرفه نعم لو خلفت تركة يفي نصيب الزوج منها بكفنه وكفنها ولم يكن على الزوج دين يزاحم كفن زوجته على تقدير انتقال نصيبه اليه من التركة لكان المتجه احتساب كفنها من نصيبه كما ان المتجه ذلك لو انتقل اليه نصيبه حال حيوته وصار سببا ليساره وان قلنا بانه لا يثبت لها حق على الزوج المعسر وتوهم ان اعساره حال موتها مانع من ثبوت حق لها عليه على هذا القول فلا يتجدد لها ذلك بموته او يساره بعد مدفوع بان ما دل على ما نفيه الاعسار من حقها لا يدل الا على منعه من لزوم كفنها عليه ما دام معسرا ومحتاجا الى الاموال المستثناة له فليس كفن الزوجة من هذه الجهة الا كسائر الحقوق المالية المتعلقة بذمة المستنفع ليساره او ما هو عبر له من موته فيكفي فيه يساره في الجملة قبل تعذر التكفين كما لا يخفى على من لاحظ دليله ثم انه لو مات الزوج بعدها ولم يخلف الا كفنا واحدا اختص به دونها لما ستعرف من ان الميت احق بتركته بمقدار كفنه من غيره ولا يزاحمه حقوق الغير التي منها كفن زوجته وسبق حقها لا يجدي في استحقاقها له كسائر الحقوق السابقة بل قد يقال ان الاقوى ذلك ايضا لو فرض موته بعد وضع الكفن عليها بل بعد دفنها ايضا لو امكن نزعه منها على وجه مشروع لا يستلزم هتكها اذ الظاهر المعتضد بالاصل عدم خروجه بمجرد وضعه عليها من ملكه بحيث لو فقد او اكله السبع انتقل الى وارثه او صار مجهولا المالك اذ لا يجب على الزوج على الظاهر الا كسوتها بالكفن وامتاعها اياه لا تمليكها لكنه لا يخلو عن تامل واما كفن سائر واجبي النفقة ما عدا الزوجة فقد عرفت انه ان وجوبه عليه ما لم يخلف الميت شيئا لا يخلو عن وجه وان صرح غير واحد بخلافه بل استظهر بعضهم عدم الخلاف فيه وكيف كان فهذا فيما عدا المملوك واما المملوك فلا خلاف ظاهرا في ان كفنه على مولاه بل عن غير واحد من الاصحاب دعوى الاجماع عليه ويؤيده الاعتبار بل ينبغي القطع بذلك ولو مع قطع النظر عن الاجماع واستصحاب وجوب الانفاق اذ لا يكاد يشك في ان الشارع لم يرض بدفنه بلا كفن ولم يكلف بذلك من عدا سيده الذي جميع فوائده كانت عائدة اليه حال حيوته بل لا يبعد جزم العقل باستحالة ان يجعل الشارع جميع منافعه لمولاه ولم يجعل مصارفه عليه من دون فرق بين حيه وميته ولذا لا ينبغي الارتياب في انه يجب عليه سائر مؤن التجهيز كثمن السدر والكافور وهل يجب ذلك على الزوج ايضا كما عن تصريح جماعة بل في الجواهر لا اجد فيه خلافا فالظاهر ذلك لا لاجل التعليل باستصحاب وجوب الانفاق الذي على تقديره تمامية اخص من المدعى بل لاجل ان كون المورد كذلك ولو في الجملة يوجب انس الذهن واستفادته من حكم الشارع بان كفن المرئة على زوجها حيث يتبادر الى الذهن ارادة ما يعم مؤنة التجهيز كما يشهد بذلك فهم الاصحاب فلو لم يكن ما عدا الكفن واجبا عليه لكان التنبيه عليه في مثل المقام لازما كي لا يقع المخاطب في الشبهة فليتامل ولا فرق في المملوك بين اقسامه نعم لو تحرر من المكاتب كان على المولى ومن تركته بالنسبة ولو لم يخلف تركة وقصر ما ثبت على المولى بالنسبة عن الوفاء بستر عورته ولم يتبرع متبرع بتكميله مثلا فالظاهر سقوطه عن المولى لعدم الفائدة فيما ثبت عليه والاصل برائة ذمته عما زاد والله العالم ولو كانت الامة مزوجة فالظاهر ان كفنها على زوجها دون سيدها كما نبهنا عليه في صدر المبحث لظهور قوله ع كفن المرئة على زوجها في الاطلاق وقصور ما دل على ان كفنها على سيدها عن شمول مثل الفرض كما لا يخفى ويؤخذ كفن الرجل بل مطلق الميت عدا من عرفت من اصل تركته كما يدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ثمن الكفن من جميع المال مقدما على الديون والوصايا والارث اجماعا كما عن جماعة نقله بل في ظاهر شيخنا المرتضى ره كما عن المعتبر والتذكرة بلا خلاف فيه بين المسلمين الا من شذ من الجمهور لكن مع وصف الكفن بالواجب ويدل عليه مضافا الى ذلك رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال اول شيء يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث وروى نحوها عن الدعائم عن امير المؤمنين عليه السلام وصحيحة زرارة قال سئلته عن رجل مات وعليه دين وخلف قدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه بعض الناس فيكفنونه ويقضي ما عليه مما ترك وقضية تقدم الكفن على الدين مطلقا كما يقتضيه اطلاق الاخبار وكلام الاصحاب في فتاويهم و معاقد اجماعاتهم المحكية عدم مزاحمة حق المرتهن وغرماء المفلس له وان تعلق حقهم بالعين فان حكم الشارع بتقدم الكفن على الدين ينفي

استحقاقهم استيفاء ديونهم مما لم يخلف الميت ما يزيد عن كفنه فلا يبقى لهم حق في مورد المزاحمة كي ينافي استحقاقه للكفن فما عن الذكرى من تقديم حق المرتهن بخلاف غرماء المفلس ضعيف وعن المحقق والشهيد الثانيين التردد في تقدمه على حق المرتهن والمجني عليه من اطلاق النص والفتوى ومن اقتضاء الرهن والجناية الاختصاص ثم احتملا الفرق بين الجناية والرهن بان الدين في الرهن يتعلق بالقيمة ولا يستقل الاخذ بالاخذ بخلاف الجناية واحتمل اولهما الفرق بين الجناية عمدا وخطأ ثم قال والمسئلة موضع تردد وان كنت لا استبعد تقديم الكفن في المرتهن انتهى اقول اما ترددهما في تقدمه على حق المرتهن فقد عرفت انه في غير محله حيث ان ما دل على تقدم الكفن على الدين وارد على ما يقتضيه الرهن من الاختصاص واما ترددهما في تقدمه على حق المجني عليه ففي محله خصوصا في الجناية العمدية التي يكون الخيار للمجني عليه فان ما يستحقه المجني عليه في الحقيقة ليس دينا على المولى كي يندرج في موضوع النصوص والفتاوى المتقدمة بل هو حق متعلق برقبة العبد له استرقاقه في العمد وللمولى فكه في الخطاء فما اشبهه بالمبيع بالبيع الخياري فانه وان لم نقل بخروجه من الملك بالجناية الا انه قريب من ذلك لاجل صيرورته متعلقا لحق الغير لكنه مع ذلك قد يقوى في النظر تقدمه على هذا الحق ايضا وان كانت الجناية عمدية فضلا عن غيرها نظرا الى بقائه في ملك المولى ما لم يسترقه المجني عليه فيندرج في موضوع ما تركه الميت ولا يبعد دعوى ظهور قوله عليه السلام في رواية السكوني اول شيء يبدأ به من المال الكفن ثم الدين في احقية الميت بما تركه بمقدار كفنه من سائر الناس ولا يزاحمه شيء من حقوق غيره وتخصيص الدين بالذكر لكونه اظهر افراد الحقوق فتامل هذا كله فيما لو كانت الجناية قبل موت المولى ولو حدثت بعده فقد حكي عن الروض القطع بتقديم الكفن عليه تبعا لجامع المقاصد ولعله لسبق استحقاق الميت له وهذا ايضا لا يخلو عن تامل والله العالم ثم ان صريح بعضهم في فتاويهم بل في بعض معاقد اجماعاتهم المحكية تخصيص الحكم بالكفن الواجب دون المندوب وبه صرح المصنف في محكي المعتبر قال لو كان هناك دين مستوعب منع من المندوب وان كنا لا نبيع ثياب التجمل للمفلس لحاجته الى التجمل بخلاف الميت فانه احوج الى براءة ذمته ولو اوصى بالندب فهو من الثلث الا مع الاجازة انتهى وفي طهارة شيخنا المرتضى ره بعد اختياره ذلك قال ولا فرق بين تعلق الندبية بموجود مستقل كالقطع المندوبة ام تعلقت بخصوصية من خصوصيات الكفن الواجب كاجادة الكفن وكون الازار الواجب بردا ونحوهما والتامل في القسم الثاني بناء على ان المندوب احد افراد الفرد المشترك الواجب فالمولى المخاطب بالمباشرة اختياره مدفوع بان الكلام ليس في اختيار الولي بل الكلام في المتعلق بالتركة فاذا فرض ان المتعلق بها هو القدر المشترك فلا تسلط للولي على مزاحمة الوارث بعد بذل الوارث القدر المشترك انتهى وفيه ان تقدم حق الميت واحقيته بكفنه من سائر الناس يمنعهم من مزاحمة الولي فيما يختاره ما لم يكن خارجا عن المتعارف اللائق بحال الميت كما تقدم الكلام فيه مفصلا فان اطلاقات ادلة التكفين مع ما فيها من الاجزاء المستحبة فضلا عن واجباتها على الاطلاق حاكمة بل واردة على ما دل على استحقاق الورثة وغيرهم اضبائهم فكما انه ليس لهم مزاحمة الولي في اصل التكفين ليس لهم مزاحمته فيما يقتضيه اطلاق ادلة الكفن نعم لا يتمشى ذلك فيما اثبتنا استحبابه بالمسامحة كما هو ظاهر لكنك عرفت فيما سبق ان الاحوط اقتصار الولي في امثال المطلق عند قصور الورثة او مزاحمتهم على اقل ما به يتحقق المسمى مالم يوجب استحقار الميت ومهانته واولى بمراعاة الاحتياط هو الاقتصار عليه عند مزاحمة حق الديان للوجه الاعتباري الذي تقدم نقله من المعتبر والله العالم فان لم يكن له كفن اى تركة بمقدار ان يؤخذ كفنه منها ولم يتبرع بذلك متبرع مثلا دفن عريانا ولا يجب على المسلمين بذل الكفن بلا خلاف فيه بين العلماء كما في المدارك ومحكي الذخيرة والنهاية بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه للاصل السالم من دليل حاكم عليه وما يقال من ان مقتضى اطلاقات وجوب التكفين وجوب مقدماته التي من جملتها بذل الكفن مدفوع اولا بعدم العثور فيما بايدينا من الادلة على دليل مطلق مسوق لبيان وجوبه على عامة المكلفين كي يقال ان ايجابه مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به ولو من المقدمات الموقوفة على بذل المال بل غاية ما هو الموجود في المقام مثل قوله عليه السلام الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب لمعلوم عدم وروده الا لبيان حكم اخر وثانيا لو سلم وجوده فلا يراد منه الا وجوب نفس العمل كفاية على عامة المكلفين اعني ستر الميت في كفنه الماخوذ من ماله او من الزوج وغيره لا وجوب بذل الكفن كما يدل عليه الادلة المتقدمة الواردة لبيان ماخذ الكفن فان وجوب اتخاذه من ماله او من الزوج عينا ينافي وجوب بذله كفاية على عامة الناس كي يراد بالمطلقات وتوهم ان قضية اطلاق الامر بالتكفين وجوبه كفاية عند تعذر اتخاذه من ماله او من الزوج ونحوه اذ لا منافاة بين ايجاب شيء مطلقا على مكلف وايجاب بعض مقدماته الوجودية على مكلف اخر فان في ذلك المكلف الاخر بما هو تكليفه فهو واجب فعلى من وجب عليه مطلقا تحصيل المقدمات حينئذ بمقتضى اطلاق الطلب مدفوع بان تعيين ماخذ الكفن مع غلبة امكان اخذه من ذلك الماخذ المعين يمنع المطلقات من الظهور في ارادة ما يعم صورة تعذر الاخذ بل يصرفها الى ارادة ستره في كفنه الذي عينه الشارع بل وكذا ادلة نفي الضرر ايضا حاكمة على تلك المطلقات ومقيدة لها بما اذا كان له من ماله او مما هو بحكمه كفن وكذلك الكلام في سائر مؤن تجهيز الميت فلا يجب شيء منها كفاية على المسلمين بعين ما عرفت بل يستحب لهم بذل الكفن وغيره كما يدل عليه ما في الروايات الاتية من ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا

وفي صحيحة سعد بن طريف عن ابي جعفر عليه السلام قال من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة وظهورها في الاستحباب يؤيد الحكم الاول اعني عدم وجوبه كفاية على المسلمين كما انه يؤيده ايضا بل يدل عليه ما رواه ابن المحبوب عن الفضيل بن يونس الكاتب قال سئلت ابا الحسن موسى عليه السلام فقلت له ما ترى في رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشترى له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه قلت فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال كان ابي يقول ان حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر عليه بعض اخوانه بكفن اخر وكان عليه دين ايكفن بواحد ويقضي دينه بالاخر قال لا ليس هذا ميراثا تركه انما هو شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الاخر لهم يصلحون به شأنهم وفيها جهات من الدلالة على المدعى غير خفية على المتامل كما انها تدل على جواز تجهيزه وتكفينه من الزكوة وعن جملة من الاصحاب القول بوجوبه نظرا الى الاوامر الواردة في الرواية وفيه بعد الغض عن ورودها في مقام توهم الحظر كادت تكون صريحة في الاستحباب لما فيها من القرائن التي منها التفريع على قول ابيه صلوات الله عليه المستشهد به للجواز المعلوم عدم اقتضائه تعين صرف الزكوة في المشبه به عند عدم انحصار المصرف فيه فضلا عن المشبه ثم ان ما تضمنته الرواية من اعطاء عياله ليجهزوه ايضا محمول على الاستحباب اذ لم يقل احد بوجوبه كما اعترف به في محكي الروض ويشهد له عدم تعين الفعل عليهم بعد انتقال الزكوة اليهم وعدم انحصار المصرف في اعطائهم فقوله عليه السلام فيكونون هم الذين يجهزونه جار مجرى العادة من اقدامهم على تجهيزه بعد انصراف المال اليهم وربما يستشعر من هذا الكلام ان المقصود بذلك جبر قلوبهم كي لا يدخل عليهم العار من تكفين الاجنبي كما انه يستشم من الاستشهاد للحكم في الفقرة الاخيرة بقول ابيه صلوات الله عليهما ان حكمة الامر باعطاء اهله مع الامكان اولوية صرف الزكوة في مصرف الاحياء منه في مصرف الاموات والله العالم ثم حكي عن جماعة التصريح بوجوب تكفين من ليس له كفن من بيت مال المسلمين والمراد به كما عن جامع المقاصد الاموال التي تستفاد من خراج الارضين المفتوحة عنوة وسهم سبيل الله من الزكوة فانها معدة لمصالح المسلمين وتجهيز موتاهم من اهمها وهو وجيه ما لم يزاحمه ما هو اهم منه والظاهر ان من صرح بوجوبه ايضا لم يرد الا هذا الفرض وكذا اى بحكم الكفن في جميع ما عرفت جميع ما يحتاج اليه الميت مما يتوقف على بذل المال من كافور وسدر وغيره فيجوز اخذها من الزكوة وبيت المال ما لم يكن له تركة ولا يجب على احد بذله بل يستحب كما عرفت ولو كان له تركة يؤخذ الجميع من اصل التركة مقدما على الدين والوصية والميراث بلا خلاف فيه ظاهرا بل عن الخلاف الاجماع على ان الكفن ومؤنة الميت من اصل التركة وفي المدارك اما الوجوب من اصل المال فظاهر لان الوجوب متحقق ولا محل له سوى التركة اجماعا انتهى وقضية تعليل المدارك كاطلاق معقد اجماع الخلاف اطراد الحكم في جميع ما يتوقف عليه تجهيز الميت ودفنه من دون فرق بين ما يصرف في عوض الاعيان المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين وعوض المدفن وبين اجرة الغاسل والحفار والحمال اذا لم يتحقق الا بفعل من ياخذ الاجرة عصيانا او استحقاقا لكن في طهارة شيخنا المرتضى ره بعد نقل الاجماع المتقدم عن الخلاف قال فلولا الاجماع لامكن الخدشة في اخراج مقدمات الافعال كالحفر والحمل والغسل ونحوها فان المتيقن خروج الاعيان المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين والكفن واجرة المدفن واشكل من ذلك ما لو توقف مباشرة الفعل على بذل مال بظالم يمنع من الغسل والدفن في الارض المباحة ونحو ذلك انتهى وفي الجواهر قوى عدم اخذ مثل هذه المقدمات من التركة بل وعوى انصراف لفظ المؤنة في معقد الاجماع الى غيرها وفيه ما لا يخفى بعد ما اشرنا اليه فيما تقدم من ان مقتضى قاعدة نفي الضرر وغيرها عدم وجوب بذل المال على احد في مقدمات التكفين بل قد سمعت من صاحب المدارك دعوى الاجماع عليه حيث قال لا محل له سوى التركة اجماعا فلا يجب على المكلفين كفاية الا مباشرة نفس الاعمال بشرط القدرة لا بذل المال خصوصا فيما ياخذه الظالم فانه ينبغي الجزم بعدم وجوب بذله على احد فلو لم يجب اخذه من التركة للزم جواز ابقاء الميت الذي خلف تركة بقدر حاجته بلا دفن وهو معلوم الفساد للقطع بعدم رضا الشارع بذلك بل ينبغي القطع باولوية الميت بما له فيما يحتاج اليه لتجهيزه من وارثه الذي لا يستحقه الا لكونه اولى الناس به فكيف يتقدم على نفسه بل كيف يجعل الشارع امواله المتخلفة لاقاربه ومؤنة تجهيزه على الاجانب او يرضى ببقائه بلا دفن مع انه لم يرض ببقائه بلا كفن وجعله مقدما على الدين فضلا عن الميراث وليس ذلك الا لاولويته بماله من سائر الناس فيما يحتاج اليه من دون خصوصية للكفن بل الكفن بالنسبة الى مقدمات الدفن ليس الا كالثياب التجملية التي قدمها الشارع على حق الغرماء بل المتبادر منها بواسطة المناسبات المغروسة في الاذهان من قوله عليه السلام اول شيء يبدأ به من المال الكفن وكذا من ثمن الكفن في صحيحتي ابن سنان وزرارة المتقدمتين ليس الا ارادة ما يعم مؤنة التجهيز وتخصيص الكفن بالذكر لكونه اظهر المقدمات الموقوفة على بذل المال وكيف كان فلا مجال للتشكيك في الحكم بعد القطع بعدم جواز ابقائه بلا دفن وعدم وجوب البذل على سائر الناس كما استدل به في المدارك وادعى عليه الاجماع خصوصا بعد ما سمعت من دعوى الاجماع عن الخلاف على ان مؤنة الميت مطلقا من اصل التركة ودعوى انصرافها عما ياخذه الظالم ونحوه بعد توقف دفنه عليه وانه في خصوص شخص ممنوع جدا فان صدق المؤنة

على ما يتوقف عليه الدفن ونحوه لئن سلم ولا بالتشكيك كي يتطرق دعوى الانصراف في بعض مصاديقها والله العالم **المسئلة الثالثة** اذا
سقط من الميت شيء من شعره او جسده وجب ان يطرح معه في كفنه كما عن تصريح جماعة وظاهر آخرين بل عن الذخيرة لا اعلم فيه خلافا وفي محكى
التذكرة وان سقط من الميت شيء غسل وجعل معه في اكفانه باجماع العلماء لان جمع اجزاء الميت في موضع واحد اولى انتهى وربما يستشعر من تعليله
الاستحباب كما عن الجامع التصريح بذلك والاصل في المسئلة مرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع قال لا يمس عن الميت شعر ولا ظفر وان سقط
منه شيء فاجعله في كفنه ثم ان عبارة التذكرة المتقدمة تقتضي التغسيل ثم الطرح في الاكفان وعن بعضهم التصريح بذلك فان ارادوا عدم
اهمال هين تغسيل الميت بجعله بمنزلة المتصل نظرا الى اهتمام الشارع به وعدم رفع اليد عنه حيثما وجد فيه فله وجه وان لا يخلو عن نظر وان ارادوا
وجوب غسله مستقلا ففيه منع ظاهر خصوصا بالنسبة الى الشعر ونحوه لعدم الدليل لو لم ندع الدليل على العدم والله العالم **الرابع** من الاحكام
المتعلقة بالاموات في مواراته في الارض وله مقدمات اي آداب متقدمة عليه مسنونة كلها منها تشييع جنازته وفيه ثواب جسيم واجر عظيم فقد
روى جابر عن ابي جعفر ع قال من شيع ميتا حتى يصلي عليه كان له قيراط من الاجر ومن بلغ معه الى قبره حتى يدفن كان له قيراطان والقيراط مثل
جبل احد وروى ابو بصير عن ابي جعفر عليه السلام بمضمونه وعن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين عليه السلام من تبع جنازة كتب الله له اربعة قراريط
قيراط باتباعه وقيراط للصلوة عليها وقيراط بالانتظار حتى يفرغ من دفنها وقيراط للتعزية وعن ابي الجارود عن ابي جعفر ع قال كان فيما ناجى
به موسى ع ربه ان قال يا رب ما لمن شيع جنازة قال اوكل به ملائكة من ملائكتي معهم رايات يشيعونهم من قبورهم الى محشرهم وعن ميسر قال
سمعت ابا جعفر ع يقول من تبع جنازة مسلم اعطي يوم القيمة اربع شفاعات ولم يقل شيئا الا وقال الملك ولك مثل ذلك وعن جابر عن ابي
جعفر ع قال اذا دخل المؤمن قبره نودي الا وان اول حبائك الجنة الا وان اول حباء من تبعك المغفرة وعن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله
قال اول ما يتحف المؤمن به في قبره ان يغفر لمن تبع جنازته وفي عقاب الاعمال روى عن رسول الله ص في حديث قال من شيع جنازة فله بكل خطوة
حتى يرجع مائة الف حسنة ويمحى عنه مائة الف سيئة ويرفع له مائة الف درجة فان صلى عليها شيعه في جنازته مائة الف ملك كلهم يستغفرون له حتى
يبعث من قبره ومن صلى على ميت صلى عليه جبرئيل وسبعون الف ملك وغفر له ما تقدم من ذنبه وان اقام عليه حتى يدفنه وحثا عليه من التراب انقلب
من الجنازة وله بكل قدم من حيث يتبعها حتى يرجع الى منزله قيراط من الاجر والقيراط مثل جبل احد يلقى في ميزانه الى غير ذلك من الاخبار ولا يعتبر
فيه تبعيته حتى يدفن وان كان ذلك افضل ودونه الى الصلوة عليه لظهور بعض الاخبار في استحبابه مطلقا واستحقاق الاجر بقدر عمله ففي صحيح زرارة
او حسنته قال حضر ابو جعفر ع جنازة رجل من قريش وانا معه وكان فيها عطاء فصرخت صارخة فقال عطاء لتسكتن او لنرجعن قال فلم تسكت فرجع
عطاء قال فقلت لابي جعفر عليه السلام ان عطاء قد رجع قال ولم قلت صرخت هذه الصارخة فقال لها لتسكتن او لنرجعن فلم تسكت فرجع فقال
امض فلو انا اذا راينا شيئا من الباطل مع الحق تركنا له الحق لم نقض حق مسلم قال فلما صلى على الجنازة قال وليها لابي جعفر ع ارجع ماجورا
رحمك الله فانك لا تقوى على المشي فابى ان يرجع قال فقلت له قد اذن لك في الرجوع ولي حاجة اريد ان اسئلك عنها فقال امض فليس باذنه
جئنا ولا باذنه نرجع انما هو فضل واجر طلبناه فبقدر ما يتبع الجنازة الرجل يوجر على ذلك وظاهرها بل كاد يكون صريحها استحباب مطلق
التشييع من دون مدخلية اذن الولي فيه ابتداء واستدامة فللمشيع الرجوع في الاثناء وان لم ياذن له الولي ولا يقدح رجوعه في استحقاقه
الاجر بقدر ما تبعه بل كاد يكون صريحها حيث لم يعترض الامام ع على ما فعله عطاء الا بانه لا يترك الحق للباطل جواز الرجوع في الاثناء بدون
اذن الولي وعدم حرمته كما ان ظاهر جملة من الاخبار جواز الرجوع بعد الصلوة قبل الدفن من دون اشتراطه باذن الولي فما في مرفوعة البرقي عن
الصادق عليه السلام قال قال رسول الله ص اميران وليسا باميرين ليس لمن تبع جنازة ان يرجع حتى يدفن او يؤذن له ورجل يحج مع امرأة فليس
له ان ينفر حتى تقضي نسكها يجب حمله على بعض المحامل او رد علمه الى اهله خصوصا بعد اعراض الاصحاب عنها نعم حكى عن ابن الجنيد العمل بها
فلم يجوز الرجوع قبل الدفن ما لم ياذن اهله بالانصراف الا لضرورة مستشهدا بالرواية وهو لا يخرجها من الشذوذ فلا تصلح دليلا لاثبات
مثل هذا الحكم المخالف للقواعد فضلا عن معارضته غيرها من الاخبار وعن المنتهى ان ادنى مراتب التشييع ان يتبعها الى المصلى فيصلي عليها
ثم ينصرف واوسطه الى القبر ثم يقف حتى يدفن واكمله الوقوف بعد الدفن ليستغفر له ويسئل الله له وظاهره عدم حصوله اذا لم يتبعها الى المصلى
وفيه نظر يظهر وجهه مما مر **ومنها** ان يمشي المشيع ولا يركب كما هو صريح بعض وظاهر آخرين بل عن ظاهر الغنية كالمنتهى على ما سمعته من جماعة
الاجماع عليه وربما يستفاد من جملة من الاخبار كراهة الركوب كما صرح بها غير واحد بل عن المعتبر والمنتهى دعوى الاجماع عليها قال في محكي المنتهى
ويستحب المشي مع الجنازة ويكره الركوب وهو قول العلماء كافة انتهى ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال مات رجل
من الانصار من اصحاب رسول الله ص فخرج رسول الله ص يمشي فقال له بعض اصحابه الا تركب يا رسول الله فقال اني لاكره ان اركب والملائكة
يمشون وخبر غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن علي عليه السلام انه كره ان يركب الرجل مع الجنازة في بدائه الا من عذر وقال يركب اذا رجع

ومرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام قال راى رسول الله صلى الله عليه وآله قوما خلف جنازة ركبانا فقال ما استحيى هؤلاء ان يتبعوا صاحبهم
ركبانا وقد اسلموه على هذه الحال **ومنها** ان يكون مشي المشيع وراء الجنازة او الى احد جانبيها فانه افضل من الامام وعن المعتبر والتذكرة
نسبته الى فقهائنا وعن جامع المقاصد دعوى اجماع علمائنا عليه ففي موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال المشي خلف الجنازة افضل من المشي
بين يديها وخبر جابر عن ابي جعفر ع قال مشى النبي ص خلف جنازة فقيل يا رسول الله ص ما لك تمشي خلفها فقال ان الملائكة رايتهم يمشون امامها
ونحن تبع لهم ورواية سدير عن ابي جعفر ع قال من احب ان يمشي مشي الكرام الكاتبين فليمش جنبي السرير ويظهر من بعض الاخبار كراهة التقدم
كخبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن علي ع قال سمعت النبي ص يقول اتبعوا الجنازة ولا تتبعكم خالفوا اهل الكتاب وعن المقنع انه روى اتبع
الجنازة ولا تتبعك فانه من عمل المجوس وعن الفقه الرضوي اذا حضرت جنازة فامش خلفها ولا تمش امامها وانما يوجر من تبعها لا من تبعته
لكن ظاهر بعض الروايات عدم الكراهة كما عن المعتبر والذكرى التصريح بذلك كخبر محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن المشي مع الجنازة فقال
بين يديها وعن يمينها وعن شمالها وخلفها ويقرب منه خبره الاخر وفي ذيل موثقة اسحق المتقدمة قال ولا باس ان يمشي بين يديها وفي خبر ابي
عثمان ان الصادق ع تقدم سرير ابنه اسمعيل بلا حذاء وفي جملة من الاخبار التفصيل بين جنازة المؤمن وغيره فلا يكره المشي امام جنازة
المؤمن ويكره في غيره ففي رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال سئل كيف اصنع اذا خرجت مع الجنازة امشي امامها او خلفها او عن يمينها او عن شمالها
فقال ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملائكة العذاب يستقبلونه بالوان العذاب ورواية يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله ع قال امش
امام جنازة المسلم العارف ولا تمش امام جنازة الجاحد فان امام جنازة المسلم ملائكة يسرعون به الى الجنة وان امام جنازة الكافر ملائكة
يسرعون به الى النار ورواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع كيف اصنع اذا خرجت مع الجنازة امشي امامها او خلفها او عن يمينها او عن شمالها
فقال ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملائكة العذاب يستقبلونه بانواع العذاب ورواية قرب الاسناد عن ابي البختري عن جعفر عن ابيه
عن علي عليه السلام قال قال رسول الله ص اذا لقيت جنازة مشرك فلا تستقبلها خذ عن يمينها وشمالها فلا ريب في كراهة المشي امام جنازة غير
المؤمن واما المؤمن فالظاهر عدم الكراهة لكن الافضل ما عرفت ويستحب للمشيع التفكر في ماله والاتعاظ بالموت والتخشع ويكره له الضحك
واللهو واللعب ففي خبر عجلان ابي صالح قال قال لي الصادق ع يا ابا صالح اذا انت حملت جنازة فكن كانك انت المحمول وكانك سئلت ربك
الرجوع الى الدنيا ففعل فانظر ماذا تستانف قال ثم قال عجبا لقوم حبس اولهم عن آخرهم ثم نودي فيهم بالرحيل وهم يلعبون وروي ان
عليا ع شيع جنازة فسمع رجلا يضحك فقال كان الموت فيها على غيرنا كتب ويكره للمشيع الجلوس حتى يوضع الميت في لحده ذكره جملة من الاصحاب
لما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال ينبغي لمن شيع جنازة ان لا يجلس حتى يوضع في لحده فاذا وضع في لحده فلا باس
بالجلوس خلافا للمحكي عن ظاهر الشيخ وابن الجنيد فلم يكرهاه للاصل وخبر عبادة بن صامت ان رسول الله ص اذا كان في جنازة لم يجلس حتى
يوضع في اللحد فاعترض بعض اليهود وقال انا نفعل ذلك فجلس وقال خالفوهم واجيب عن الرواية بانها دلالة لها على خلاف المدعى اولى لان كان
تدل على الدوام والجلوس في الواقعة الخاصة انما وقع لاظهار المخالفة وايضا بان القول اقوى من الفعل ويمكن ان يمنع ظهور الصحيحة في الكراهة
فان ظاهر صدرها استحباب عدم الجلوس لا كراهة الجلوس وظهوره في ذلك يمنع ذيلها من ظهور مفهومه في ارادة الباس الملزوم للكراهة الا
ترى انك لو اردت ان تخبر عن استحباب عدم الجلوس لا تعبر غالبا الا بما يقرب من هذه العبارة وان اردت ان تخبر عن كراهة الجلوس تعبر بلفظ
لا ينبغي واشباهه فعلى هذا يكون ترك الجلوس مستحبا والجلوس بعنوان المخالفة لليهود افضل ويؤيد عدم كراهة الجلوس بل يدل عليه حديث داود بن
النعمان ان ابا الحسن ع لما انتهى الى القبر تنحى وجلس فلما ادخل الميت لحده قام فحثا التراب عليه بيده ثلث مرات ويكره لغير صاحب المصيبة
ان يمشي مع الجنازة بغير رداء والمراد به على الظاهر كونه بزي صاحب المصيبة واما صاحب المصيبة فانه ينبغي له ان يضع رداءه ليتميز عن غيره
فيقصده الناس للتعزية كما يدل عليه مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق ع قال ينبغي لصاحب المصيبة ان يضع رداءه حتى يعلم الناس انه صاحب
المصيبة وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ينبغي لصاحب المصيبة ان لا يلبس رداء وان يكون في قميص حتى يعرف ورواية الحسين بن عثمان قال
لما مات اسمعيل بن ابي عبد الله ع خرج ابو عبد الله ع فتقدم السرير بلا رداء ولا حذاء وقضية العلة المنصوصة في الروايات استحباب مطلق تغيير
زيه على وجه يعرف به كونه صاحب المصيبة ويدل على كراهته لغير صاحب المصيبة ما روي عن ابيه مرسلا قال قال الصادق ع عن آبائه ع قال قال رسول
الله ص ثلثة لا ادري ايهم اعظم جرما الذي يمشي مع الجنازة بغير رداء والذي يقول قفوا والذي يقول استغفروا له غفر الله لكم وعن الخصال
بسنده عن عبد الله بن الفضل الهاشمي عن الصادق ع ايضا ثلثة لا ادري ايهم اعظم جرما الذي يمشي خلف جنازة في مصيبة غيره بغير رداء
والذي يضرب يده على فخذه عند المصيبة والذي يقول ارفقوا به وترحموا عليه رحمكم الله لكن روي عن النبي ص انه مشى في جنازة سعد بن معاذ بلا
حذاء ولا رداء فسئل عن ذلك فقال اني رايت الملائكة يمشون بلا حذاء وبلا رداء فلا يبعد رجحانه في جنازة الاعاظم من الاولياء والعلماء الاجل

التاسّي اولاجل كون كلّ احد في الحقيقة صاحب المصيبة عند موته ثم والله العالم ثم انّ ما تضمّنته رواية السكوني من قوله فقولوا الايبعدان يكون مصحّف
ارفقوا كما في رواية الخصال ويؤيّده ما في محكيّ المعتبر عن علي بن بابويه في رسالته واياك ان تقول ارفقوا به او ترحّموا عليه او تضرب يدك على فخذك
فيحبط اجرك وفي الحدائق حكاه بعينه عن الفقه الرضوي الا انه زاد في آخره عند المصيبة وكيف كان فلم يتّضح وجه الكراهة في قوله استغفروا له
او ترحّموا عليه وكذا في قوله قفوا او ارفقوا وان ذكر في محكيّ البحار في توجيهه بعض ما لا يخلو عن تامّل فالانصاف عدم خلوّه من شوب تشابه والاولى
ردّ علمه الى اهله والتجنّب عن التلفّظ بهذه الفقرات تعبّدًا وان كان الاستغفار والترحّم عليه في حدّ ذاته راجحًا كما انّ الارفاق في المشي يعني الاقتصاد
فيه ايضًا كذلك لما روي عن النبيّ ص عليكم بالسكينة عليكم بالقصد في المشي بجنائزكم بل حكي عن الشيخ دعوى الاجماع على كراهة الاسراع بالجنازة
وكفى بهما دليلًا في مثل المقام وحكي عن الجعفي انه قال السعي بها افضل وعن ابن الجنيد انه قال يمشي بها خببًا قيل السعي العدو والخبب ضرب منه
واستشهد لهما بما رواه الصدوق عن الصادق ع انّ الميّت اذا كان من اهل الجنّة نادى عجّلوني في قبري وان كان من اهل النار نادى ردّوني
وفي شهادته على مدّعاهما نظر فلا يلتفت الى قولهما في مقابل ما عرفت ومن المقدّمات المسنونة ان تربّع الجنازة بكسر الجيم سرير الميّت وقيل
الميّت بسريره وبفتحها الميّت وامّا تربيع الجنازة فله معنيان ولا تامّل في استحبابه بكلا معنييه احدهما حمل الجنازة من اربع جوانبها باربعة
اشخاص في مقابل حملها مثلًا بين عمودين بشخصين فلعلّ استحبابه عندنا مجمع عليه كما ادّعاه بعضهم على ما في الجواهر بل صرّح بعض بكونه
موردًا اتّفاق النصّ والفتوى ويدلّ عليه رواية جابر عن ابي جعفر ع قال السنّة ان يحمل السرير من جوانبه الاربعة وما كان بعد ذلك من حمل فهو
تطوّع ومثلها المرسلة الآتية ويمكن استفادته ايضًا من غيرها من الروايات الآتية وان لم تكن مسوقة لبيان هذا الحكم كما لا يخفى على المتامّل
ثانيهما ان يربّع الحامل في حملها بان يحمل كلّ جانب من الجوانب الاربعة بالتناوب في استحبابه ممّا لا خلاف فيه ظاهرًا نصًّا وفتوى ويحتمل ارادته من الرواية
المتقدّمة وان بعد ويدلّ عليه جملة من الاخبار ففي صحيحة جابر عن ابي جعفر ع قال من حمل الجنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين كبيرة و
مرسلة عيسى بن راشد عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول من اخذ بجوانب السرير الاربعة غفر الله له اربعين كبيرة ومرسلة سليمان بن خالد عن
ابي عبد الله ع من اخذ بقائمة السرير غفر الله له خمسًا وعشرين كبيرة واذا ربّع خرج من الذنوب ومرسلة الصدوق قال قال ابو جعفر من حمل جنازة
الميّت بجوانب السرير الاربعة محا الله عنه اربعين كبيرة من الكبائر والسنّة ان يحمل السرير من جوانبه الاربعة وما كان بعد ذلك فهو تطوّع ورواية
اسحق بن عمّار عن ابي عبد الله انه قال اذا حملت جوانب سرير الميّت خرجت من الذنوب كما ولدتك امّك ورواية سليمان بن صالح عن ابيه عن
ابي عبد الله ع قال من اخذ بقائمة السرير غفر الله له خمسًا وعشرين كبيرة فاذا ربّع خرج من الذنوب ولا يشترط فيه البدأة بجانب معيّن من جوانبه
الاربعة بل يتادّى السنّة بحمل الجوانب مطلقًا كيفما اتّفق كما يدلّ عليه صحيحة الحسين بن سعيد انه كتب الى ابي الحسن الرضا ع يسأله عن سرير الميّت يحمل اله
جانب يبدأ به في الحمل من جوانبه الاربعة او ما خفّ على الرجل يحمل من ايّ الجوانب شاء فكتب من ايّها شاء ولكن الافضل ان يبدأ بمقدّمها الايمن
اي الجنازة التي هي عبارة عن الميّت او سريره مع ما فيه اي الميّت بسريره على تقدير كونه بكسر الجيم والمراد بجانبها الايمن على هذا التقدير يمينها بعد
فرض السرير مع الميّت بمنزلة شخص مستلقٍ على قفاه فيتّحد مع الاوّل فيبدأ بمقدّمها الايمن الذي هو يسار السرير عرفًا ويمينه بعد فرض تبعيّته للميّت فيضعه
على عاتقه الايمن ويخرج باقي بدنه ثم ينتقل الى مؤخّرها الايمن فيضعه على عاتقه الايمن ايضًا كذلك ثم يدور من ورائها الى الجانب الايسر الذي هو
يمين السرير فيضع مؤخّره الايسر على عاتقه الايسر ثم ينتقل الى مقدّمها الايسر كذلك فينتهي به الدور وهذه الكيفيّة هي المشهورة بين الاصحاب على ما في كشف اللثام
وعن ظاهر الشيخ في الخلاف اختياره وربّما يظهر من غير واحد منهم عكس هذا الترتيب كما يحتمله عبارة المتن بل في الحدائق نسبه الى المشهور وحكي عن
الشيخ في النهاية والمبسوط اختياره ودعوى الاجماع عليه وربّما تكلّف بعضهم في الجمع بين كلماتهم المختلفة وارجاع بعضها الى بعض بما لا يهمّنا تحقيقه
اذ الظاهر بل المتيقّن كون المسئلة خلافيّة ومنشأه اختلاف الاخبار حيث يستفاد من جملة منها الكيفيّة المذكورة كخبر الفضل بن يونس قال سألت ابا
ابرهيم ع عن تربيع الجنازة فقال اذا كنت في موضع تقيّة فابدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميّت لا تمرّ خلف رجليه البتّة حتى
تستقبل الجنازة فتاخذ بيده اليسرى ثم رجله اليسرى ثم ارجع من مكانك لا تمرّ خلف الجنازة البتّة حتى تستقبلها تفعل كما فعلت اوّلًا وان لم تكن تتّقي
فيه فانّ تربيع الجنازة الذي جرت به السنّة ان تبدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها وخبر علي بن يقطين
عن ابي الحسن موسى ع قال سمعته يقول السنّة في حمل الجنازة ان تستقبل جانب السرير بشقّك الايمن فتلزم الايسر بكفّك الايمن ثم تمرّ عليه الى
الجانب الآخر وتدور من خلفه الى الجانب الثالث من السرير ثم تمرّ عليه الى الجانب الرابع ممّا يلي يسارك وعن الفقه الرضوي انه قال وربّع الجنازة
فانّ من ربّع جنازة مؤمن حطّ الله عنه خمسًا وعشرين كبيرة فاذا اردت ان تربّعها فابدأ بالشقّ الايمن فخذه بيمينك ثم تدور الى المؤخّر فتاخذه بيمينك
ثم تدور الى المؤخّر الثاني فتاخذه بيسارك ثم تدور الى المقدّم الايسر فتاخذه بيسارك ثم تدور على الجنازة كدور الرحى ولعلّ المراد من
تشبيه دوران حولها بدور الرحى لا بدوران الرحى مدار قطبه وقوفه بعد انتهاء الدورة الاولى حتى تتقدّم الجنازة او رجوعه من خلف

الجنازة الى مكانه الاوّل فيبتدئ بالدورة الثانية كي يتمّ التشبيه بالنسبة الى الكفّ لتحاذي من الكفّين فيكون المقصود بذلك على هذا التقدير
التحرّز عن استقبال الجنازة كما يصنعه العامّة على ما في الخبر السابق وكيف كان فهذه الروايات كادت تكون صريحة في الترتيب المذكور وممّا يدلّ
على عكس هذا الترتيب صحيحة ابن ابي يعفور المحكيّة عن جامع البزنطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال السنّة ان تستقبل الجنازة من جانبها الايمن وهو
ممّا يلي يسارك ثم تصير الى مؤخّره وتدور عليه حتى ترجع الى مقدّمه وهذه الصحيحة كاخويها كادت تكون صريحة في العكس وما ذكره بعض في توجيهها
بحيث ارجعها الى المعنى الاوّل كاد ان يكون ممّا يعلم بعدم ارادته من الرواية ويدلّ عليه ايضًا رواية العلاء بن سيابة عن ابي عبد الله ع قال تبدأ
في حمل السرير من الجانب الايمن ثم تمرّ من خلفه الى الجانب الآخر ثم تمرّ حتى ترجع الى المقدّم كذلك دوران الرحى عليه لكن هذه الرواية غير ابية
عن التاويل اذ لا يبعد ان يكون المراد بالجانب الايمن من الميّت لا سريره وان كان الظاهر خلافه والاقوى في المسئلة التخيير بين الكيفيّتين اذ
لا معارضة في المستحبّات فانّ ما يدلّ على استحباب البدأة من يسار السرير لا ينافي استحباب عكسه ايضًا فلا مقتضي لتاويل شيء من الروايات
فضلًا عن طرحها غاية الامر انّ مقتضى استحباب كلّ من الكيفيّتين كون المكلّف مخيّرًا في ايجادهما بحكم العقل ولا ضير فيه وحيث انّ المراد باستحباب
كلّ من الكيفيّتين افضليّة اختياره في امتثال الامر بالتربيع الذي عرفت استحبابه مطلقًا يكون افضليّته بالاضافة الى ما عداهما من
صور التربيع والله العالم ومنها ان يعلم المؤمنون بموت المؤمن ففي صحيحة ابن سنان وحسنته عن ابي عبد الله ع قال ينبغي لاولياء الميّت
منكم ان يؤذنوا اخوان الميّت بموته فيشهدون جنازته ويصلّون عليه ويستغفرون له فيكتب لهم الاجر ويكتب للميّت الاستغفار ويكتسب هو
الاجر فيهم وفيما اكتسب لهم من الاستغفار وخبر ذريح المحاربي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الجنازة يؤذن بها الناس قال نعم ومرسلة القاسم بن
محمّد عن ابي عبد الله ع قال انّ الجنازة يؤذن بها الناس ومنها ان يقول المشاهد للجنازة حامدًا لله تعالى على ما انعم به من الحيوة ما قاله عليّ بن
الحسين عليهما السلام فيما رواه ابو حمزة قال كان عليّ بن الحسين ع اذا رأى جنازة قد اقبلت قال الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم قيل السواد
يطلق تارة على الشخص واخرى على عامّة الناس والمخترم الهالك المستاصل والمراد به على الظاهر اظهار الشكر لله تعالى على حياته وكونه
من الاموات ولا ينافيه حبّ لقاء الله تعالى ضرورة انّ مثل هذه المحبّة لا يقتضي كفران نعمة الحيوة التي لا يماثلها نعمة التي بها يستعدّ للقاء على
وجه محبوب ويستحبّ ايضًا ان يقول ما في خبر عنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من استقبل جنازة او رآها فقال
الله اكبر هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله اللهمّ زدنا ايمانًا وتسليمًا الحمد لله الذي تعزّز بالقدرة وقهر العباد بالموت
لم يبق ملك في السماء الّا بكى رحمة لصوته وان يقول عند حمله للجنازة ما رواه عمّار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الجنازة اذا
حملت كيف يقول الذي يحملها قال يقول بسم الله وبالله وصلّى الله على محمّد وآل محمّد اللهمّ اغفر للمؤمنين والمؤمنات ومنها ان توضع الجنازة
على الارض اذا وصل الى القبر كما يدلّ عليه جملة من الاخبار فمنها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ينبغي ان يوضع الميّت دون القبر
هنيئة ثم واره وخبر يونس قال حديث سمعته عن ابي الحسن موسى ع ما ذكرته وانا في بيت الّا ضاق عليّ يقول اذا اتيت بالميّت الى شفير قبره فامهله
ساعة فانّه يأخذ اهبته للسؤال وينبغي ان يكون ذلك اسفل من القبر بذراعين او ثلاثة ففي خبر محمّد بن عطيّة قال اذا اتيت باخيك الى القبر فلا
تفدحه به ضعه اسفل من القبر بذراعين او ثلاثة حتى يأخذ اهبته ثم ضعه في لحده وخبر محمّد بن عجلان قال سمعت صادقًا يصدق على الله في الوسائل
يعني ابا عبد الله ع قال اذا جئت بالميّت الى قبره فلا تفدحه بقبره ولكن ضعه دون قبره بذراعين او ثلاثة اذرع ودعه حتى يتاهّب للقبر ولا تفدحه به
وخبره الآخر قال قال ابو عبد الله لا تفدح ميّتك بالقبر ولكن ضعه اسفل منه بذراعين او ثلاثة ودعه يأخذ اهبته والمراد باسفل القبر على الظاهر
ممّا يلي رجليه كما افتى به الاصحاب بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه ويؤيّده ما روي مستفيضًا انّ لكلّ بيت بابًا وانّ باب القبر من قبل الرجلين كما
يؤيّده ايضًا خبر ابي مريم الانصاري قال سمعت ابا جعفر ع يقول كفّن رسول الله ص الى ان قال فسألته اين وضع السرير فقال عند رجل القبر وسلّ سلًّا
وكذلك يؤيّده رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا اتيت بالميّت القبر فسلّه من قبل رجليه وخبر محمّد بن مسلم قال سألت احدهما عن الميّت
قال تسلّه من قبل الرجلين الحديث ورواية عبد الرحمن بن سيابة عن ابي عبد الله قال سلّ الميّت سلًّا وخبر الاعمش المرويّ عن الخصال عن جعفر بن
محمّد ع في حديث شرايع الدين قال والميّت يسلّ من قبل رجليه سلًّا والمرأة تؤخذ بالعرض من قبل اللحد ويستفاد من هذه الرواية مغايرة
حكم المرأة للرجل فانّها لا تدخل من قبل الرجلين بل توضع في القبر من قبل اللحد وربّما يستشمّ من ذلك اختصاص الحكم المتقدّم اعني وضع الميّت
ممّا يلي رجليه بالرجل وامّا المرأة فتوضع على جانب القبر على وجه تطرح فيه عند نقلها اليه عرضًا ويستشمّ ذلك ايضًا ممّا حكي عن الفقه الرضوي قال
فان كان امرأة فخذها بالعرض من قبل اللحد وتأخذ الرجل من قبل رجليه تسلّه سلًّا بل ادّعى بعضهم كصاحب الحدائق وغيره ظهور الروايتين
في ذلك بل وفي كون وضعها ممّا يلي القبلة لانّ اللحد انّما يكون في القبلة وجعلها بين الروايتين مستند الاصحاب في حكمهم بانّ المرأة
توضع على الارض ممّا يلي القبلة من غير خلاف يعرف بل عن الغنية وظاهر المنتهى والتذكرة والنهاية الاجماع عليه ولا يبعد الاكتفاء

بفتاوى الاصحاب المعتضدة بالاجماعات المحكية دليلا وجابر المافى الروايتين من ضعف الدلالة والسند فيرفع اليد بها عما يقتضيه اطلاق بعض الاخبار المتقدمة فليتامل وكيف كان فلا فرق بين ان يكون رجلا او امرأة فى انه يستحب ان ينقله فى ثلاث دفعات بان يضعه قرب القبر بعد نقله او لا ثم يضعه ثانيا عند القبر هنيئة ثم ينقله الى قبره فى المرة الثالثة كما يدل عليه ما رواه الصدوق فى العلل قال بعد نقل ما فى خبر محمد بن عجلان المتقدمة وفى حديث آخر اذا اتيت بالميت القبر فلا تفدح به القبر فان للقبر اهوالا عظيمة و نعوذ من هول المطلع ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا واصبر عليه ليأخذ اهبته ثم قدمه الى شفير القبر وعن الفقه الرضوى اذا حملت الميت الى قبره فلا تفاجئ به القبر فان للقبر اهوالا عظيمة ونعوذ بالله من هول المطلع ولكن ضعه دون شفير القبر واصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا واصبر عليه ليأخذ اهبته ثم قدمه الى شفير القبر ويدخله القبر من يأمره الولى ان شاء شفعا وان شاء وترا انتهى وكان المراد بما فى ذيل العبارة التعريض على ما حكى عن الشافعى من استحباب ان يكون عدد من ينزل القبر وترا خلافا فالما حكى عن اصحابنا من كون الولى مختارا فى تعيين العدد كما فى العبارة المزبورة ويدل عليه ايضا رواية ابى مريم الانصارى الواردة فى دفن رسول الله ص وينبغى ان يرسله الى القبر سابقا برأسه ان كان رجلا بلا خلاف فيه ظاهرا بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه والظاهر انه هو المراد بما فى الاخبار المستفيضة التى تقدم بعضها الآمرة بسل الميت فى قبره سلا من قبل رجليه هذا فى الرجل واما المرأة فترسل عرضا كما يدل عليه مضافا الى نقل الاجماع عليه مستفيضا روايتا الاعمش وعبارة الفقه الرضوى المتقدمتان ومرفوعة عبد الصمد بن هرون عن الصادق ع اذا ادخلت الميت القبر ان كان رجلا فسله سلا والمرأة تؤخذ عرضا فانه استر وخبر عمرو بن خالد عن زيد بن على عن آبائه عن على ع قال يسل الرجل سلا وتستقبل المرأة استقبالا ويكون اولى الناس بالمرأة فى مؤخرها وينبغى ان ينزل من يتناوله حافيا وينزع رداءه ويكشف رأسه ويحل ازراره كما يدل عليه خبر ابن ابى يعفور عن ابى عبد الله ع قال لا ينبغى لاحد ان يدخل القبر فى نعلين ولا خفين ولا عمامة ولا رداء ولا قلنسوة وخبر ابى بكر الحضرمى عن ابى عبد الله ع لا تنزل القبر وعليك العمامة ولا القلنسوة ولا رداء ولا حذاء وحلل ازرارك قال قلت والخف قال لا بأس بالخف فى وقت الضرورة والتقية ورواه الشيخ عن المسمع مثله وزاد ليجهد فى ذلك جهده وخبر على بن يقطين قال سمعنا ابا الحسن موسى ع يقول لا تنزل فى القبر وعليك العمامة والقلنسوة ولا الحذاء ولا الطيلسان وحلل ازرارك وبذلك سنة رسول الله ص جرت وفى العلل روى عن ابن ابى عمير مثله وزاد قلت فالخف قال لا ارى به بأسا قلت لم يكره الحذاء قال مخافة ان يعثر برجله فيهدم اقول يظهر وجه نفى البأس عن الخف فى هذه الرواية من خبر الحضرمى المتقدم كما انه يستشعر من رواية سيف بن عميرة عن ابى عبد الله ع قال لا تدخل القبر وعليك نعل ولا قلنسوة ولا رداء ولا عمامة قلت فالخف قال لا بأس بالخف فان فى خلع الخف شناعة حيث يستشم منها كون خلع الخف خلاف المتعارف عند العامة ثم انه لو قيل بكراهة فعل الاشياء المذكورة فى الروايات لا استحباب تركها كما هو ظاهر المتن وغيره لكان اوفق بظواهر النصوص اللهم الا ان يستشم ذلك من قوله فى خبر على وبذلك جرت سنة رسول الله ص بل وكذا من تعليل ترك خلع الخف فى رواية ابن عميرة بان فيه شناعة فليتامل وكيف كان فالامر فى ذلك سهل واسهل منه دفع ما قد يتوهم من ظهور بعض تلك الاخبار فى الحرمة بعد مخالفتها للاجماع ظاهرا واظهرية اغلب الاخبار فى كون تركها من السنن التى لا بأس فى مخالفتها مضافا الى خبر اسمعيل بن مزيع قال رأيت الحسن ع دخل القبر ولم يحل ازراره ويكره ان يتولى ذلك اى الانزال فى القبر الاقارب فى الرجل كما صرح به غير واحد بل فى الحدائق ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وهذا هو العمدة فى مستند الحكم بعد البناء على المسامحة والا فاثباته بالنسبة الى ما عدا الاب بالاخبار مشكل واما الاب فيدل على كراهة دخوله فى قبر ولده مطلقا جملة من الاخبار ففى رواية البخترى وغيره عن ابى عبد الله ع يكره للرجل ان ينزل فى قبر ولده ورواية عبد الله بن راشد عن ابى عبد الله ع قال الرجل ينزل فى قبر والده ولا ينزل فى قبر ولده ورواية محمد بن خالد عن ابى عبد الله ع قال الوالد لا ينزل فى قبر ولده والولد ينزل فى قبر والده ورواية عبد الله بن عنبرى قال قلت لابى عبد الله ع الرجل يدفن ابنه فقال لا يدفنه فى التراب قلت فالابن يدفن اباه قال نعم لا بأس وعن عبد الله بن راشد قال كنت مع ابى عبد الله ع حين مات اسمعيل ابنه فانزل فى قبره ثم رمى بنفسه على الارض مما يلى القبلة ثم قال هكذا صنع رسول الله ص بابراهيم ثم قال ان الرجل ينزل فى قبر والده ولا ينزل فى قبر ولده وعن محمد بن خالد قال لما مات اسمعيل فانتهى ابو عبد الله ع الى القبر ارسل نفسه فقعد على حاشية القبر ولم ينزل فى القبر وقال هكذا صنع رسول الله ص بابراهيم ولده وعن على بن عبد الله قال سمعنا ابا الحسن موسى ع قال فى حديث لما قبض ابراهيم بن رسول الله ص قال يا على انزل فالحد ابنى فنزل على ع فالحد ابراهيم فى لحده فقال الناس انه لا ينبغى لاحد ان ينزل فى قبر ولده اذ لم يفعل رسول الله ص فقال لهم رسول الله ص انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا فى قبور اولادكم ولكن لست آمن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره ثم انصرف وهذه الاخبار كما تريها اغلبها مصرحة بنفى البأس فى الولد ولذا حكى عن ابن سعيد استثنائه من الحكم المذكور وعن المنتهى

الميل اليه لكنه حمله سائر الاصحاب على خفة الكراهة بالنسبة اليه لكن رواية على بن عبد الله تنافى كراهته فى سائر الارحام ايضا ونظيرها فى ذلك ما روى ان عليا ع مع العباس دفنا رسول الله ص وفى رواية مع فضل بن عباس ورجل آخر وربما ينافيها ايضا المستفيضة الدالة على استحباب ان ينزل الولى فى قبره كخبر محمد بن عجلان فاذا وضعته فى لحده فليكن اولى الناس به مما يلى رأسه الخبر ونحوه خبر محمد بن عطية وفى خبر محمد بن عجلان الآخر فاذا وضعته فى لحده فليكن اولى الناس به عند رأسه وليحسر عن خده وليلصق خده بالارض الحديث وعن المنتهى انه قال ويستحب ان ينزل الى القبر الولى او من يأمره الولى اذا كان رجلا وان كان امرأة لا ينزل الى قبرها الا زوجها او ذو رحم لها وهو وفاق العلماء انتهى وقد يقال فى توجيه جميع ما ذكر بان مفادها نفى البأس واستحباب النزول فى القبر كما هو الشأن فى حق الولى وهو اعم من ان نزله فيه والذى يكره هو الثانى دون الاول وهو لا يخلو عن بعد لكن قد يقربه معهودية جميع ما ذكرناه لدى الاصحاب مع عدم اعتنائهم بها وافتائهم بالكراهة فانه يورث قوة الظن بان التجنب عنه هو الراجح شرعا ولعل منشأه كونه موجبا لقساوة القلب كما علل بها بعض ويؤيده رواية عبيد بن زرارة الدالة على كراهة اهالة التراب على قبر ذى رحم قال مات لبعض اصحاب ابى عبد الله ع ولد فحضر ابو عبد الله ع فلما الحد تقدم ابوه فطرح عليه التراب فاخذ ابو عبد الله ع بكفه وقال لا تطرح عليه التراب ومن كان منه ذا رحم فلا يطرح عليه التراب فان رسول الله ص نهى ان يطرح الوالد او ذو رحم على ميته التراب فقلنا يا ابن رسول الله اتنهانا عن هذا وحده فقال انهاكم ان تطرحوا التراب على ذوى ارحامكم فان ذلك يورث القسوة فى القلب ومن قسا قلبه بعد من ربه فالاولى والاوفق بقاعدة التسامح انما هو تجنب الارحام من مباشرة انزاله فى القبر الا فى المرأة فان الافضل ان لا يتولاه الا زوجها او المحارم كما يدل عليه رواية السكونى عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين ع مضت السنة من رسول الله ص ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها فى حيوتها وقد سمعت عن المنتهى فى العبارة المتقدمة دعوى وفاق العلماء على ان المرأة لا ينزل الى قبرها الا زوجها او ذو رحم لها وظاهرها عدم جوازه لمن عدا الزوج والمحارم ومراده بالحصر على الظاهر ليس الا فيما اذا كان المباشر للفعل الرجال كما هو الغالب فلا يتوجه عليه النقض بدعوى القطع بجوازه للنساء نعم يتوجه على ما ادعاه من الوفاق تصريح كثير من الاصحاب بالاستحباب ومن هنا يقوى الظن بعدم ارادته الوجوب من العبارة وكيف كان فهو ضعيف لعدم الدليل ورواية السكونى مع ضعفها لا يبعد دعوى ظهورها فى الاستحباب ويتأكد ذلك بالنسبة الى من يتناولها من مؤخرها ففى خبر زيد بن على عن آبائه عن امير المؤمنين ع يكون اولى الناس بالمرأة فى مؤخرها ولا يبعد ان يكون وجه تخصيص اولى الناس بالذكر فى هذه الرواية كونه غالبا من جملة من كان يراها فى حيوتها لا تعينه عليه كى يفهم من هذه الرواية استحباب مباشرة خصوص الولى وافضليتها من مباشرة سائر المحارم فلا يبعد عدم الفرق بين المحارم نعم لو كان وليها زوجها فالاولى ان يتولاه الزوج دون سائر المحارم كما صرح به بعض ويلوح من آخرين وعن الفقه الرضوى انه قال اذا ادخلت المرأة القبر وقف زوجها من موضع يتناول وركها وربما يؤيده كون مناط الحكم الذى هو اباحة النظر واللمس حال الحيوة فيه اشد وقد يستدل له بما رواه اسحق بن عمار عن ابى عبد الله ع قال الزوج احق بامرأته حتى يضعها فى قبرها وفيه نظر فان احقيته بها لا يستلزم استحباب المباشرة والله العالم ويستحب ان يدعو لصاحب القبر فى القبر بالمأثور كما يدل عليه جملة من الاخبار منها ما رواه الحلبى عن ابى عبد الله ع قال اذا اتيت بالميت القبر فسله من قبل رجليه فاذا وضعته فى القبر فاقرأ آية الكرسى وقل بسم الله وفى سبيل الله وعلى ملة رسول الله ص اللهم افسح له فى قبره والحقه بنبيه ص وقل كما قلت فى الصلوة عليه مرة واحدة من عند اللهم ان كان محسنا فزد فى احسانه وان كان مسيئا فاغفر له وتجاوز عنه واستغفر له ما استطعت قال وكان على بن الحسين ع اذا ادخل الميت القبر قال اللهم جاف الارض عن جنبيه وصاعد عمله ولقه منك رضوانا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة واما الكلام فى نفس الدفن فهو فى الجملة مما لا شبهة فى وجوبه على الكفاية كسائر تجهيزات الميت ولا يبعد ان يكون وجوبه اجماعيا لا من الضروريات وفيه فروض وسنن فالفرض ان يوارى فى الارض مواراة يكون من شأنها حفظه عادة من ان يظهر بدنه بفعل السباع او هبوب الرياح ونزول الامطار ونحوها من العوارض العادية ولا يجزى ستره تحت الارض لا على الوجه المذكور اذ لا ينسبق الى الذهن مما يجاب دفن الميت لا هذا النحو من المواراة لا مطلق وضعه تحت التراب مضافا الى معهوديته اعتبارا وكونه كذلك فى اذهان المتشرعة بل وغيرهم فلا يفهم من امر الشارع الا ارادة ما هو المعهود ولم يعهد من احد الاجتزاء فى دفن موتاه بمجرد وضعه تحت التراب لا على نحو يحفظه عن السباع وغيرها وهذا المعنى ملزوم غالبا لعدم انتشار ريحه الذى هو احدى فوائد الدفن كما اشار اليه الرضا صلوات الله عليه فيما روى عنه عن علل فضل بن شاذان انه يدفن لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغير ريحه ولا يتأذى به الاحياء وبريحه وبما يدخل عليه من الآفة والفساد وليكون مستورا عن الاولياء والاعداء فلا يشمت عدوه ولا يحزن صديقه بل لو فرض تخلف هذه الصفة عن الدفن المانع من ظهور الجسد عادة عند طرو ما يتصور من الطوارى المتعارفة للزم مراعاتها لكونها بنفسها من الفوائد المقصودة بالدفن كما يشهد بذلك مضافا الى الرواية المتقدمة تصريح جملة من الاعلام به بل عن غير واحد منهم دعوى الاجماع عليه ففى المدارك قد قطع الاصحاب وغيرهم بان الواجب وضعه فى حفيرة تستر عن الانس ريحه وعن السباع بدنه بحيث

يعتبر نبشها غالبا انتهى لان فائدة الدفن انما تتم بذلك انتهى فما في الجواهر من تقوية كفاية مسمى الدفن وعدم اعتبار الوصفين لعدم الدليل عليهما حيث لم يثبت في الدفن حقيقة شرعية ولا عرفية ولم يؤخذ شيء منهما في مفهومه لغة ولم يتحقق الاجماع على شيء منهما بعد خلو كلام جملة من الاصحاب عن ذكرهما ضعيف لما اشرنا اليه من ان المعهود لدى الناس في دفن موتاهم ليس الا ما كان جامعا للوصفين فلا ينصرف الدفن عند الامر بدفن الميت في كلمات الشارع والمتشرعة الا الى ارادة ما هو المعهود عند الناس بل لا يبعد دعوى كون ما هو المتعارف لديهم اخص من ذلك ايضا الا ان حكمته بحسب الظاهر ليست الا الاحتياط وشدة الاهتمام بامر الموتى بل قد اشرنا الى ان المتبادر من الامر بدفن الميت مع قطع النظر عن العهد ليس الا ارادة دفن يكون من شانه حفظ جثته عن الظهور بسبب الطوارئ المنافية لاحترامه وهو ملزوم عادة لعدم انتشار ريحه وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في اشتراط كون الدفن كذلك خصوصا بعد ما سمعت من دعوى الاجماع عليه وشهادة الروايات به بل التامل في الاخبار الواردة في كيفية الدفن لا يكاد يشك في عدم الاجتزاء في حفر القبور باقل مما يحفظ جثته عن السباع ويستر ريحه عن الاذى فهذا مما لا اشكال فيه كما انه لا اشكال في اعتبار دفنه في الارض مع القدرة وعدم كفاية وضعه في تابوت او صندوق من حديد ونحوه مما يفيد فائدة الدفن وليس بدفن لعدم الخلاف فيه ظاهرا مضافا الى عدم صدق الدفن الذي يدل على وجوبه النص والاجماع لكن قد يتامل في اعتبار المواراة وعدم كفاية وضعه على الارض والبناء عليه بناء متقنا وكذا فيما لو وضع في جدار ونحوه عند الامن من انهدامه عادة او استلزامه توهين الميت ونحوه وان كان صريح بعض وظاهر آخرين عدم كفايته واعتبار كونه في حفيرة من الارض بل ربما استظهر منهم الاجماع عليه نظرا الى عدم صدق الدفن عليه ولا اقل من انصرافه عنه الا انه قد يقوى في النظر جري الاخبار الآمرة بدفن الاموات مجرى العادة وعدم كون خصوصية المواراة المتوقف عليها صدق الدفن من مقومات الموضوع كما لا يبعد دعوى مساعدة العرف عليه لكنه مع ذلك لا تامل في ان الاول مع انه احوط اشبه بالقواعد جمودا على ما يقتضيه ظواهر الادلة القاضية بوجوب الدفن نعم لا شبهة في جواز الاجتزاء بذلك بل وجوبه عند تعذر الحفر لقاعدة الميسور بل لا شبهة في وجوب اجراء القاعدة بالنسبة الى سائر الشرائط المعتبرة في الدفن ولعله مما لا خلاف فيه ايضا فلا يجوز اهمال موتى المسلمين وابقائها مطروحة على الارض قطعا بل يجب كفاية سترها بالدفن على الوجه المعتبر شرعا مع القدرة والا فليتحر الى ما هو الاقرب اليه فالاقرب بشهادة العرف وقضاء القاعدة والله العالم وراكب البحر ونحوه اذا مات يفعل به ما يفعل بغيره من التغسيل والتكفين والتحنيط والصلوة عليه ويلقى فيه اما مثقلا بحجر او حديد ونحوهما مما يمنع ظهوره على وجه الماء او مستورا في وعاء كالخابية وشبهها مخيرا بينهما على المشهور على ما حكاه بعض بل عن آخر انه نسبه الى الاصحاب ويدل على الاول خبر وهب بن وهب عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين ع اذا مات الميت في البحر غسل وكفن وحنط ثم يصلى عليه ثم يوثق في رجله حجر ويرمى به في الماء ومرسل ابان عن ابي عبد الله ع انه قال في الرجل يموت مع القوم في البحر فقال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرمى به في البحر ومرفوعة سهل بن زياد عن ابي عبد الله ع قال اذا مات الرجل في السفينة ولم يقدر على الشط قال يكفن ويحنط ويلقى في الماء وعن الفقه الرضوي وان مات في سفينة فاغسله وكفنه وثقل رجليه والقه في البحر ويدل على الثاني صحيح ايوب بن الحر قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل مات وهو في السفينة في البحر كيف يصنع به قال يوضع في خابية ويوكى رأسها وتطرح في الماء واحسن وجوه الجمع بين الروايات حملها على التخيير بين الامرين كما يساعد عليه الفهم العرفي ويشهد له فتاوى الاصحاب لكن وضعه في خابية ونحوها مع الامكان اولى بل الاحوط لاحتمال جري الاخبار الآمرة بالتثقيل مجرى الغالب من عدم تيسر وضعه في وعاء مستغن عنه في البحر كما يؤيده ما قد يقال من كونه اوفق باحترام الميت وانسب بحفظه من الحيوانات وان كان الاقوى جواز الامرين مطلقا لاطلاق ادلتهما المقتصر في التصرف في كل منهما بقرينة الاخر على الحمل على كون المأمور به من افراد الواجب لا واجبا بالخصوص كما ان تخصيص الحجر في بعض تلك الروايات وكذا الخابية بالذكر ليس الا لذلك وربما مال او قال بتعين الاخير غير واحد من المتاخرين كصاحب المدارك وغيره نظرا الى ضعف الاخبار الدالة على جواز التثقيل وانحصار الخبر الصحيح في الباب بخبر ايوب وفيه ما لا يخفى بعد استفاضة الاخبار وانجبار ضعفها بعمل الاصحاب قديما وحديثا حتى انه حكي عن المقنعة والمبسوط والوسيلة والسرائر والغنية والنهاية الاقتصار على الاول المشعر بتعينه وان بعد ارادتهم له وكيف كان فالاقوى ما عرفت من التخيير بين الامرين لكن لا يكون ذلك الا مع تعذر الوصول الى البر او تعسره ضرورة انصراف الاخبار فتوى ونصا عن صورة تيسره واستيفائها الى ارادة الحكم في صورة التعذر او التعسر الرافع للتكليف فلا موقع للاستفصال في مثل الفرض كي يكون تركه مفيدا للعموم ولا يبعد ان لا يكون التقييد بما عرفت موردا للخلاف نعم في المدارك نسب الى ظاهر المفيد في المقنعة والمصنف في المعتبر جواز ذلك ابتداء ولعله في غير محله ولذا انكر عليه بعض من تاخر عنه وكيف كان فهو ضعيف لما عرفت فلا ينبغي التامل في وجوب الدفن عند تيسره وهل يجب الصبر عليه مع رجاء التمكن من الارض في زمان قصير او قبل فساد الميت فيه اشكال بل خلاف من اطلاق الادلة ومن انصرافها الى ارادة الحكم عند تعذر الدفن فلا يجوز الالقاء في البحر الا بعد احراز تعذر الدفن وهذا مع انه احوط لا يخلو عن قوة ما لم يستلزم محذورا من فساد الميت وايذاء اهل السفينة او نحوهما من المحاذير ولو بمقتضى العرف والعادة على تامل فيه والله العالم

ومن الفروض ان يضجعه على جانبه الايمن مستقبل القبلة كما نص عليه جماعة بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه وعن شرح الجمل للقاضي نفي الخلاف فيه ويدل عليه مضافا الى الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة المحققة وباستقرار سيرة المتشرعة على الالتزام به صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال كان البراء بن معرور الانصاري بالمدينة وكان رسول الله ص بمكة وانه حضره الموت وكان رسول الله ص والمسلمون يصلون الى بيت المقدس فاوصى البراء اذا دفن ان يجعل وجهه الى رسول الله ص الى القبلة فجرت به السنة الحديث والمتبادر من السنة في مثل المقام هي الطريقة الثابتة لا الاستحباب وقصورها عن افادة تمام المدعى اعني اضجاعه على جانبه الايمن غير ضائر بعد معهوديته لدى المتشرعة حيث يستكشف ما جرت به السنة من سيرة المتشرعة فليتامل ورواية العلاء بن سيابة في حديث القتيل الذي ابين راسه اذا انت صرت الى القبر تناولته مع الجسد وادخلته اللحد ووجهته للقبلة الحديث وخبر دعائم الاسلام عن علي ع انه شهد رسول الله ص جنازة رجل من بني عبد المطلب فلما انزلوه في قبره قال اضجعوه في لحده على جنبه الايمن مستقبل القبلة ولا تكبوه لوجهه ولا تلقوه لظهره وعن الفقه الرضوي ضعه في لحده على يمينه مستقبل القبلة وضعف سنده مجبور بما عرفت فانه يورث الوثوق بكون مضمونه متن رواية مقبولة فما عن ظاهر ابن حمزة في الوسيلة من استحبابه اعتمادا على الاصل او ظهور لفظ السنة في الصحيحة فيه ضعيف ويتلوه في الضعف ما عن جامع ابن سعيد من استحباب كونه على جانبه الايمن قال في محكي الجامع والواجب دفنه مستقبل القبلة والسنة ان يكون رجلاه شرقيا وراسه غربيا انتهى والاظهر ما عرفت من وجوب ما جرت به السنة واستقر عليه سيرة المتشرعة من دفن كل ميت يجب دفنه مستقبل القبلة على جانبه الايمن الا ان يكون الميت امرأة غير مسلمة ذمية كانت ام غيرها حاملا من مسلم فيستدبر بها القبلة ليكون الجنين وجهه اليها فانه هو المقصود بالدفن اصالة ولا حرمة لامه كي يجب فيها الا بالتبع فهي بمنزلة الوعاء للجنين غير ملحوظة بذاتها ولذا يجوز دفنها في مقابر المسلمين كما صرح به غير واحد بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه وعن التذكرة نسبته الى علمائنا ولا يجوز دفنها في مقابر الكفار لكونه توهينا بالولد الذي يجري عليه احكام المسلمين وتوهم وجوب شق بطنها واخراج الولد منها ودفنه مع المسلمين مدفوع بفحوى ما دل على المنع من دفن الكفار مع المسلمين عن اقتضاء مثل ذلك بمعنى قصوره عن شمول مثل الفرض خصوصا مع امكان ان يقال بكونه منافيا لاحترام الولد هذا مع ما في خبر يونس من التصريح بخلافه قال سألت الرضا ع عن الرجل تكون له الجارية اليهودية والنصرانية فيواقعها فتحمل ثم يدعوها الى ان تسلم فتابى عليه فدنى ولادتها فماتت وهي تطلق والولد في بطنها ومات الولد ايدفن معها على النصرانية او يخرج منها ويدفن على فطرة الاسلام فكتب ع يدفن معها واما السنن فمنها ان يحفر القبر قدر القامة او الى الترقوة كما صرح به المصنف وغيره بل عن التذكرة كظاهر غير واحد دعوى الاجماع عليه ففي مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس قال ولما حضر علي بن الحسين ع الوفاة قال احفروا لي حتى تبلغوا الرشح والمراد بالبعض على الظاهر بعض اصحابه حاكيا عن الائمة عليهم السلام كما يشهد له ما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد قال وروى اصحابنا ان حد القبر وذكر نحوه لكن قد ينافيه ان الصدوق روى مرسلا عن الصادق ع نحوه الى قوله الجلوس وكيف كان فما في الكافي مع اعتضاده بفتوى الاصحاب ونقل اجماعهم الكاشفين عن ورود روايته مقبولة لدى الاصحاب يكفي في اثبات المطلوب خصوصا بعد البناء على المسامحة ولا ينافيه ما سمعت من امر علي بن الحسين ع بالحفر الى الرشح اذ لعل بلوغه ذلك في ارض البقيع التي دفن فيها صلوات الله عليه يحصل بالمقدار المزبور ويحتمل ان يكون ذلك في حد ذاته حدا مستقلا وان لم يتعرض لذكره الاصحاب واما ما رواه ابو الصلت الهروي عن الرضا ع في حديث انه قال سيحفر لي في هذا الموضع فتأمرهم ان يحفروا لي سبع مراقي الى اسفل وان يشق لي ضريحة فان ابوا الا ان يلحدوا فتامرهم ان يجعلوا اللحد ذراعين وشبرا فان الله سيوسعه ما يشاء فلعله كان لعلة مخصوصة بمورده لا لاستحباب هذا الحد بالخصوص عموما وان احتمل ذلك ايضا بان يكون افضل الافراد لكن ينافيه على هذا التقدير ما رواه السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان النبي ص نهى ان يعمق القبر فوق ثلاثة اذرع كما انه ينافي التحديد بالقامة ايضا فان الثلاثة اذرع بحسب العادة اقل من القامة بل هي قريبة من التحديد بالترقوة فمقتضى هذه الرواية كراهة ما زاد عليها لكنها لاجل المخالفة لفتوى الاصحاب ومعارضتها بما عرفت لا تنهض حجة لاثباتها ولو من باب المسامحة فتامل وربما يوجه ما رواه ابو الصلت بما لا ينافي التحديد المتقدم بحمله على ارادة المراد ببعضها من بعض وفيه مع ما فيه من البعد بعيد الامر بجعل اللحد ذراعين وشبرا اذ من المستبعد جدا ان يراد جعل مثل هذا اللحد في قبر لا يتجاوز عمقه ثلاثة اذرع والله العالم ومنها ان يجعل له لحد فانه افضل من الشق مع صلابة الارض بلا خلاف اجده كما في الجواهر بل اجماعا كما عن جماعة نقله ويدل عليه صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع ان رسول الله ص لحد له ابو طلحة ومعلوم انه لم يكن الا باذن امير المؤمنين ع لكونه هو المتولي لامره صلى الله عليه وآله ولا شبهة في ان اختياره اللحد لم يكن الا لارجحيته وخبر علي بن عبد الله عن ابي الحسن موسى ع قال في حديث لما قبض ابراهيم بن رسول الله ص قال رسول الله ص يا علي انزل فالحد ابراهيم في لحده وفيه اشعار بمعروفية اللحد من الصدر الاول كصحيح ابي بصير فاذا وضعته في اللحد الحديث وظاهر ان اختياره مع ما فيه من الكلفة الزائدة لم يكن الا لافضليته كما يستشعر ذلك من التعليل الوارد فيما رواه الحلبي عن ابي عبد الله ع في حديث قال ان

لي كتبه في وصيته الى ان قال وشققت له الارض من اجل انه كان بادنا ومنه يعرف الوجه فيما رواه اسمعيل بن همام عن ابي الحسن الرضا ع قال
قال ابو جعفر ع حين احتضر اذا انا مت فاحفروا لي وشقوا لي شقا فان قيل لكم ان رسول الله ص لحد له فقد صدقوا فلا منافاة ح بين هاتين
الروايتين وبين ما دل على ان اللحد افضل كما يؤيده النبوي اللحد لنا والشق لغيرنا وعن ظاهر المعتبر وغيره كونه عاميا لكنه لا بأس بذكره
في مقام التأييد خصوصا في مثل هذا الفرع الذي استفاض نقل الاجماع عليه لكن قد ينافيه رواية ابي الصلت المتقدمة ولعل اختيار الشق
فيهما كاختيار سبع مراقي كان لعلة مخصوصة بمورده والله العالم وربما ينزل هذه الرواية على ارادة في الارض الرخوة فيجمع بين الروايات بذلك
ولعله لذا خص غير واحد منهم موضوع الحكم باستحباب اللحد في فتاويهم وبعض معاقد اجماعاتهم بالارض الصلبة ولكنه لا يخلو عن تأمل وكيف
كان فالمراد باللحد انه اذا انتهى الى ارض القبر حفر في جانبه مكانا يوضع فيه الميت والشق ان يحفر في قعره شبه النهر يوضع فيه الميت ثم يسقف عليه
وليكن اللحد مما يلي القبلة كما نص عليه جماعة بل عن الروض نسبته الى الاصحاب في كفى به حجة في مثله مسامحة والله العالم ومنها ان تحل عقد الاكفان
اذا وضع في القبر من قبل رأسه ورجليه وغيرهما ان كانت كما يدل عليه رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن عقد كفن الميت فقال اذا
ادخلته القبر فحلها ورواية ابي حمزة قال قلت لاحدهما ع يحل عقد كفن الميت قال نعم ويبرز وجهه ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال اذا
وضعته في لحده فحل عقده وخبر سالم بن مكرم عن ابي عبد الله ع انه قال يجعل له وسادة من تراب ويجعل خلف ظهره مدرة لئلا يستلقي ويحل عقد
كفنه كلها ويكشف عن وجهه ثم يدعى له وعليه يحمل الامر بشق الكفن الوارد في مرسل ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن من عند رأس الميت
اذا ادخل قبره وخبر حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن اذا ادخل الميت في قبره من عند رأسه بقرينة الروايات السابقة ومخالفة الشق
لما عليه الاصحاب كما اعترف به غير واحد ومنها ان يجعل معه شيء من تربة الحسين عليه السلام للتبرك والاستشفاع فعن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري
قال كتبت الى الفقيه اسأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت يوضع مع الميت في
قبره ويخلط بحنوطه ان شاء الله وعن الاحتجاج روايته عن محمد بن عبد الله عن ابيه عن صاحب الزمان عجل الله فرجه ويؤيده ما عن العلامة في المنتهى
انه قال ان امرأة كانت تزني وتضع اولادها وتحرقها بالنار خوفا من اهلها ولم يعلم بها غير امها فلما ماتت دفنت فانكشف التراب عنها
ولم تقبلها الارض فنقلت من ذلك المكان الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى الصادق ع وحكوا له القصة فقال لامها ما كانت تصنع هذه
في حياتها من المعاصي فاخبرته بباطن امرها فقال الصادق ع ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا في قبرها
شيئا من تربة الحسين ع ففعل ذلك بها فسترها الله تعالى وعن جعفر بن عيسى انه سمع ابا الحسن ع يقول ما على احدكم اذا دفن الميت ووسده
التراب ان يضع مقابل وجهه لبنة من الطين ولا يضعها تحت رأسه قيل ان المراد بالطين تربة الحسين ع لمعهوديتها عندهم وعن الفقه الرضوي
ويجعل في اكفانه شيء من طين القبر وتربة الحسين عليه السلام ومنها ان يلقنه الشهادتين والاقرار بالائمة عليهم السلام باسمائهم حتى امام زمانه ع بعد
وضعه في قبره قبل تشريج اللبن كما يدل عليه جملة من الاخبار منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا وضعت الميت في لحده فقل بسم الله
وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله ص واقرأ اية الكرسي واضرب يدك على منكبه الايمن ثم قل يا فلان قل رضيت بالله ربا وبالاسلام
دينا وبمحمد ص نبيا وبعلي اماما وتسمي امام زمانه الحديث ونحوه خبره الاخر الا انه قال وسم حتى امام زمانه وخبر محفوظ الاسكاف
عن ابي عبد الله ع اذا اردت ان تدفن الميت الى ان قال ويدني فمه الى سمعه ويقول اسمع افهم ثلث مرات الله ربك ومحمد نبيك والاسلام
دينك وفلان امامك اسمع افهم واعدها عليه ثلث مرات هذا التلقين وفي خبر ابي بصير عن ابي عبد الله فاذا وضعته في اللحد فضع فمك
على اذنه فقل الله ربك والاسلام دينك ومحمد نبيك والقران كتابك وعلي امامك وفي خبر سالم بن مكرم عن ابي عبد الله ع ثم يدعى
ويقال اللهم عبدك وابن عبدك وابن امتك نزل بك وانت خير منزول به اللهم افسح له في قبره ولقنه حجته والحقه بنبيه وقه شر منكر
ونكير ثم تدخل يدك اليمنى تحت منكبه الايمن وتضع يدك اليسرى على منكبه الايسر وتحركه تحريكا شديدا وتقول يا فلان بن فلان الله
ربك ومحمد نبيك والاسلام دينك وعلي وليك وامامك وتسمي الائمة عليهم السلام واحدا بعد واحد الى اخرهم ائمتك ائمة هدى ابرار ثم
تعيد عليه التلقين مرة اخرى فاذا وضعت عليه اللبن فقل اللهم ارحم غربته وصل وحدته وانس وحشته وامن روعته واسكن اليه من
رحمتك رحمة يستغني بها عن رحمة من سواك واحشره مع من كان يتولاه الحديث وخبر اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا نزلت
في قبر فقل بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ص ثم تسل الميت سلا فاذا وضعته في قبره فحل عقدته وقل اللهم يا رب عبدك ابن عبدك نزل
بك وانت خير منزول به اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه والحقه بنبيه محمد ص وصالح شيعته واهدنا واياه
الى صراط مستقيم اللهم عفوك عفوك ثم تضع يدك اليسرى على عضده الايسر وتحركه تحريكا شديدا ثم تقول يا فلان بن فلان اذا
سئلت فقل الله ربي ومحمد نبيي والاسلام ديني والقران كتابي وعلي ع امامي حتى تستوفي الائمة ع ثم تعيد عليه القول ثم تقول افهمت

يا فلان فقال انه يجيب ويقول نعم ثم تقول ثبتك الله بالقول الثابت وهداك الله الى صراط مستقيم عرف الله بينك وبين اوليائك
في مستقر من رحمته ثم تقول اللهم جاف الارض عن جنبيه واصعد بروحه اليك ولقه منك برهانا اللهم عفوك عفوك ثم تضع
الطين واللبن فما دمت تضع الطين واللبن تقول اللهم صل وحدته وانس وحشته وامن روعته واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه بها عن رحمة
من سواك فانما رحمتك للظالمين ثم تخرج من القبر وتقول انا لله وانا اليه راجعون اللهم ارفع درجته في اعلى عليين واخلف على
عقبه في الغابرين وعندك نحتسبه يا رب العالمين الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي يستفاد منها استحباب اشياء اخر ايضا مثل ان
يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وان يقرأ الحمد والمعوذتين والاخلاص واية الكرسي عند وضع الميت في قبره ويفهم من جملة منها استحباب
ان يدعو له بالمأثور قبل التلقين ومن بعضها بعده ايضا بل وفي اكثر احواله كرواية اسحق بن عمار المتقدمة وغيرها ثم يشرج عليه اللبن
اي ينضد به لحده لئلا يصل اليه التراب ولا خلاف في استحبابه ظاهرا بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويمكن استفادته من جملة من الاخبار
كخبر اسحق المتقدم والصحيحة الاتية وغيرهما ولا فرق ظاهرا بين اللبن وغيره مما يفيد فائدته كالاجر ونحوه ففي صحيحة ابان قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول جعل علي ع على قبر رسول الله ص لبنا فقلنا ارأيت ان جعل الرجل عليه اجرا هل يضر الميت قال لا وينبغي سد خلله بالطين
واتقان بنائه ففي خبر ابن القداح عن ابي عبد الله ع في حديث قال لما مات ابرهيم بن رسول الله ص راى النبي ص في قبره خللا فسواه بيده ثم
قال اذا عمل احدكم عملا فليتقن الحديث ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع في حديث ان رسول الله ص نزل على لحد سعد بن معاذ
وسوى اللبن عليه وجعل يقول ناولني حجرا ناولني ترابا رطبا يسد به ما بين اللبنتين فلما ان فرغ وحثا عليه التراب وسوى قبره قال رسول
الله ص اني لاعلم انه سيبلى ويصل اليه البلاء ولكن الله يحب عبدا اذا عمل عملا احكمه ومنها ان يخرج من قبل رجل القبر ففي عدة اخبار ان لكل
بيت بابا وان باب القبر من قبل الرجلين ومقتضاها استحباب الدخول منه ايضا لكن في مرفوعة سهل بن زياد المضمرة قال يدخل الرجل
القبر من حيث يشاء ولا يخرج الا من قبل رجليه ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال من دخل القبر فلا يخرج منه الا من قبل الرجلين
وظاهر الروايتين كراهة الخروج من غيره لا استحباب الخروج منه والله العالم ومنها ان يهيل الحاضرون غير اولي الرحم عليه التراب بالبداءة
ظهور الاكف قائلين ما قاله ابو عبد الله ع فيما رواه عمر بن اذينة قال رأيت ابا عبد الله ع يطرح التراب على الميت فيمسكه ساعة في يده ثم
يطرحه ولا يزيد على ثلثة اكف قال فسألته عن ذلك فقال يا عمر كنت اقول ايمانا بك وتصديقا ببعثك هذا ما وعدنا الله ورسوله و
صدق الله ورسوله اللهم زدنا ايمانا وتسليما هكذا كان يفعل رسول الله ص وبه جرت السنة وفي خبر السكوني عن ابي عبد الله ع قال
اذا حثوتم التراب على الميت فقولوا ايمانا بك وتصديقا ببعثك هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله قال وقال امير المؤمنين ع
سمعت رسول الله ص يقول من حثا على ميت وقال هذا القول اعطاه الله بكل ذرة حسنة وعن محمد بن الاصبغ عن بعض اصحابنا انه قال رأيت
ابا الحسن ع وهو في جنازة فحثا التراب على القبر بظهر كفيه والافضل ان يحثو التراب ثلث مرات كما في رواية داود بن النعمان قال رأيت
ابا الحسن ع يقول الى ان قال فلما ادخل الميت لحده قام فحثا عليه التراب ثلاث مرات بيده وعن محمد بن مسلم قال كنت مع ابي جعفر ع في جنازة
رجل من اصحابنا فلما ان دفنوه قام الى قبره فحثا التراب عليه مما يلي رأسه ثلثا بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الارض عن جنبيه
واصعد اليك روحه ولقه منك رضوانا واسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك ثم مضى وينبغي ان يقول ايضا عند اهالة
التراب انا لله وانا اليه راجعون كما ذكره المصنف وغيره بل عن الذكرى نسبته الى الاصحاب في كفي به دليلا لمثله ومنها ان يرفع القبر عن الارض
بمقدار اربع اصابع كما يدل عليه جملة من الاخبار ففي خبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع ويرفع القبر اربع اصابع ورواية عقبة بن بشير عن ابي جعفر ع
قال قال النبي ص لعلي ع يا علي ادفني في هذا المكان وارفع قبري من الارض اربع اصابع ورش عليه من الماء وعن حماد بن عثمن عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان ابي قال لي ذات يوم في مرضه اذا انا مت فغسلني وكفني وارفع قبري اربع اصابع ورشه بالماء ورواية عبد الاعلى مولى آل سام عن ابي عبد الله
ان ابي استودعني ما هناك الى ان قال وان يربع قبره ويرفعه اربع اصابع الحديث ولا فرق في حصول الموظف بين كون الاصابع مضمومات
او مفرجات ويدل على الاول ما رواه سماعة عن ابي عبد الله ع قال يستحب ان يدخل معه في قبره جريدة رطبة ويرفع قبره قدر اربع اصابع
مضمومة وينضح عليه الماء ويخلى عنه ويدل على الثاني ما رواه الحلبي في حديث قال قال ابو عبد الله ع ان ابي امرني ان ارفع القبر اربع اصابع
مفرجات وذكر ان رش القبر بالماء حسن وعن عبيد الله الحلبي ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال امرني ابي ان اجعل ارتفاع قبره اربع اصابع
مفرجات وذكر ان الرش بالماء حسن ويحتمل ان يكون المضمومات اول مرتبة الفضل وجواز ما زاد الى ان بلغ اربع اصابع مفرجات فيكره
ما زاد عليها كما يدل عليه ما رواه محمد بن واقد عن ابي الحسن موسى بن جعفر ع في حديث انه قال اذا حملت الى المقبرة المعروفة بمقابر قريش فالحدني
بها ولا ترفعوا قبري فوق اربع اصابع مفرجات لكن قد ينافيه خبر ابرهيم بن علي عن جعفر عن ابيه ان قبر رسول الله ص رفع شبرا من الارض وخبر ابي

البخترية المروي عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه عن علي ع ان قبر رسول الله ص رفع من الارض قدر شبر واربع اصابع الا انهما معارضان برواية عقبة بن بشير المتقدمة مع امكان مدخلية الخصوصية في ذلك فالاولى هو الاقتصار على الاربع اصابع مضمومة ومفرجة والله العالم ومنها ان يربع القبر كما يدل عليه جملة من الاخبار التي تقدم بعضها وفي الجواهر ان المراد بالتربيع هنا خلاف التدوير والتسديس مما كانت لزوايا قائمة لا المربع المتساوي الاضلاع قيل لتعطيل كثير من الارض وعدم كونه معهودا في الزمن السالف كما نرى فيما بقي اثارها من القبور وعن بعضهم ان المراد بالتربيع خلاف التسنيم وربما استظهر ذلك من التذكرة ولا ريب في بعده انتهى اقول ويؤيدها زاده المعنى الاول مرسلة الحسين بن الوليد المروية عن العلل عن ابي عبد الله ع قال قلت لاي علة يربع القبر قال لعلة البيت لانه نزل مربعا ويؤيد الاخير خبر الاعمش المروي عن الخصال والقبور تربع ولا تسنم اذ الظاهر ان قوله ولا تسنم تفسير لما قبله فيكون مفاده مفاد ما عن الفقه الرضوي ٢ قال ويكون مسطحا لا مسنما وكيف كان فلا تامل في استحباب التربيع بكلا المعنيين خصوصا بالمعنى الاخير حيث انه مضافا الى مذهبنا كما انه لا تامل في كراهة التسنيم لاستفاضة نقل الاجماع عليهما بل عن غير واحد من العامة الاعتراف بان السنة انما هو تسطيح القبور لكنهم عدلوا عنه مراغمة للشيعة والحمد لله الموفق للصواب ومنها ان يصب عليه اي على القبر الماء كما يدل عليه جملة من الاخبار التي تقدم بعضها وفي مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق ع في رش الماء على القبر قال يتجافى عنه العذاب ما دام الندى في التراب لكن في اغلب الاخبار وقع التعبير بلفظ الرش وفي بعضها الامر بالنضح كما في صحيحة زرارة قال قال ابو عبد الله اذا فرغت من القبر فانضحه ثم ضع يدك عند راسه وتغمز كفك عليه بعد النضح ومقتضى اطلاقه استحباب النضح مطلقا كما صرح به بعض بل عن المنتهى عليه فتوى علمائنا لكن الافضل في كيفية صب الماء ان يستقبل القبلة ويبدء من قبل راسه ثم يدور عليه فان فضل من الماء شيء القاه على وسط القبر كما يدل عليه رواية موسى بن اكيل النميري عن ابي عبد الله ع قال السنة في رش الماء على القبر ان تستقبل القبلة وتبدء من عند الراس الى عند الرجل ثم تدور على القبر من الجانب الاخر ثم يرش على وسط القبر فكذلك السنة وفي خبر سالم بن مكرم المروي عن الفقيه الذي تقدم صدره عند بيان استحباب الدعاء في القبر عن ابي عبد الله ع قال فاذا سوي قبره فصب على قبره الماء وتجعل القبر امامك وانت مستقبل القبلة وتبدء بصب الماء عند راسه وتدور به على قبره من اربع جوانبه حتى ترجع الى الراس من غير ان تقطع الماء فان فضل من الماء شيء فصبه على وسط القبر وفي الجواهر بعد نقل خبر سالم قال الظاهر ان ذلك من عبارة الصدوق لا من تتمة خبر سالم وجعل اتحاده مع ما في الفقه من مؤيدات ذلك اقول على تقدير تمامية الاستظهار وعدم كون الفقه الرضوي بعينه من كلام الامام ع فلا ينبغي التامل في كون هذه العبارة ولو كانت صادرة عن الصدوق نقلا للمضمون رواية واصلة اليه ويكفي مثله دليلا في مثل المقام والله العالم ومنها ان يوضع اليد غامزا بها على القبر كما يدل عليه جملة من الاخبار منها صحيحة زرارة المتقدمة وينبغي ان يكون الغمز من عند راسه كما يدل عليه الصحيحة وان يكون مفرجة الاصابع لقول الباقر ع في صحيحة زرارة اذا حثي عليه التراب وسوي قبره فضع كفك على قبره عند راسه وفرج اصابعك واغمز كفك عليه بعد ما ينضح بالماء ويتاكد استحباب وضع اليد لمن لم يحضر الصلوة عليه كما يدل عليه خبر اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن الاول ع ان اصحابنا يصنعون شيئا اذا حضروا الجنازة ودفن الميت لم يرجعوا حتى يمسحوا ايديهم على القبر افسنة ذلك ام بدعة فقال ذلك واجب على من لم يحضر الصلوة عليه ورواية محمد بن اسحق قال قلت لابي الحسن الرضا ع شيء يصنعه الناس عندنا يضعون ايديهم على القبر اذا دفن الميت قال انما ذلك لمن لم يدرك الصلوة عليه واما من ادرك الصلوة عليه فلا وظاهرهما بين الروايتين كفاية مطلق وضع اليد وعدم اعتبار الغمز ويحتمل بعيدا كونه سنة اخرى مغايرة للاولى ثابتة لمن لم يحضر الصلوة عليه والله العالم ومنها ان يترحم على الميت بعد دفنه والاولى ان يدعو له بما هو الماثور مثل ما في رواية اسحق بن عمار المتقدمة ويقرب منه ما في خبر محمد بن مسلم عن احدهما قال فاذا وضعت عليه اللبن فقل اللهم صل وحدته وانس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه عن رحمة من سواك واذا خرجت من قبره فقل انا لله وانا اليه راجعون والحمد لله رب العالمين اللهم ارفع درجته في اعلى عليين واخلف على عقبه في الغابرين يا رب العالمين وفي خبر سالم بن مكرم فاذا وضعت عليه اللبن فقل اللهم ارحم غربته وصل وحدته وانس وحشته وامن روعته واسكن اليه من رحمتك رحمة يستغني بها عن رحمة من سواك واحشره مع من كان يتولاه ومتى زرت قبره فادع له بهذا الدعاء وانت مستقبل القبلة ويداك على القبر فاذا خرجت من القبر فقل وانت تنفض يديك من التراب انا لله وانا اليه راجعون ثم احث التراب عليه بظهر كفيك ثلث مرات وقل ايمانا بك وتصديقا بكتابك هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله فانه من فعل ذلك وقال هذه الكلمات كتب الله له بكل ذرة حسنة ومنها ان يلقنه الولي بعد انصراف الناس عنه باعلى صوته كما يدل عليه خبر يحيى بن عبد الله قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ما على اهل الميت ان يدرؤا عن ميتهم لقاء منكر ونكير قال قلت كيف نصنع قال اذا افرد الميت فليستخلف عنده اولى الناس به فيضع فمه عند راسه ثم ينادي باعلى صوته يا فلان بن فلان او يا فلانة بنت فلان هل انت على العهد الذي فارقتنا عليه من شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله سيد النبيين وان عليا امير المؤمنين سيد الوصيين وان ما جاء به محمد ص حق والبعث حق وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور فيقول

الرضوي ٢

منكر ونكير انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجته وفي رواية علي بن ابراهيم عن ابيه عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال ينبغي ان يتخلف عند قبر الميت اولى الناس به بعد انصراف الناس عنه ويقبض على التراب بكفيه ويلقنه برفع صوته فاذا فعل ذلك كفى الميت المسئلة في قبره والظاهر عدم اعتبار خصوص الالفاظ الواردة وجواز الاجتزاء بكل ما يؤدي مؤداها اذ المقصود بالتلقين على الظاهر ليس الا تذكرة العقود السابقة والعقائد الحقة التي يسئل عنها بل لو قيل باولوية تلقين كل شخص بلسانه الذي كان يفهمه حال حيوته لكان وجيها وان كان الاحوط اولوية الالفاظ الماثورة حتى لمن لم يكن يعقلها حال حيوته لانتقال الميت الى عالم آخر لا يختلف عليه الحال باختلاف الالسن على الظاهر والله العالم والظاهر عدم كون سائر الخصوصيات المذكورة في الروايتين عدا انفراد الملقن الذي تطابقت النصوص والفتاوى على اعتباره كوضع الفم عند راسه وكونه برفع صوته وقبضه على التراب من مقومات موضوع التلقين بل هي من قبيل الفضل والاستحباب وكونه من الولي ايضا لا يبعد ان يكون كذلك كما يستشم من رواية يحيى بن عبد الله المتقدمة ويشهد له اطلاق رواية جابر بن يزيد عن ابي جعفر ع قال ما على احدكم اذا دفن ميته وانصرف عن قبره ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان انت على العهد الذي عهدناك به من شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان عليا امير المؤمنين وفلان وفلان حتى ياتي على آخرهم فاذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول اليه ومسئلتنا اياه فانه قد لقن حجته فينصرفان عنه ولا يدخلان اليه ودعوى ان المتبادر من اضافة الميت اليه هو خصوص الولي ممنوعة فان المتبادر من الاضافة في مثل المقام ليس الا ارادته بادنى ملابسة وقد اشرنا مرارا انه لا يراعى في مثل هذه الموارد قاعدة الاطلاق والتقييد بل يؤخذ باطلاق المطلق ويحمل المقيد على كونه افضل الافراد فالاظهر جوازه من كل احد وكونه من الولي افضل ومراعاة سائر الخصوصيات تزيده فضلا والله العالم ومنها ما عن مصباح الكفعمي من الصلوة ليلة الدفن قال صلوة الهدية ليلة الدفن ركعتان في الاولى الحمد واية الكرسي وفي الثانية الحمد والقدر عشرا فاذا سلم قال اللهم صل على محمد وال محمد وابعث ثوابها الى قبر فلان قال وفي رواية اخرى بعد الحمد التوحيد مرتين في الاولى وفي الثانية الهيكم التكاثر عشرا ثم الدعاء المذكور انتهى وفي صحة الاستيجار عليها كما هو المتعارف في هذه الاعصار اشكال ياتي البحث عنه في كتاب الصلوة ان شاء الله والتعزية مستحبة وقد تظافرت الاخبار في فضلها وزيادة اجرها حتى انه روي بعدة طرق عن ابي عبد الله ع انه قال قال رسول الله ص من عزى مصابا كان له مثل اجره من غير ان ينتقص من اجر المصاب شيء وفي عدة روايات عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن ابائه عن رسول الله ص قال قال رسول الله من عزى حزينا كسي في الموقف حلة يحبر بها وعنه ايضا عن ابيه عن ابائه عن رسول الله ص قال التعزية تورث الجنة ويتاكد استحبابها بالنسبة الى الثكلى ٢ اظله الله تع في ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله وعن ابي جعفر ع قال كان فيما ناجي به موسى ع ربه قال يا رب ما لمن عزى الثكلى قال اظله في ظل يوم لا ظل الا ظلي وهي جايزة اي مستحبة قبل الدفن وبعده باجماع منا كما ادعى نقله مستفيضا بل متواترا بل ومن غيرنا ايضا عدا ما حكي عن الثوري فكرهها بعد الدفن لانه خاتمة امر الميت وفيه ما لا يخفى وعن ابن البراج منا ايضا ما يقرب من المحكي عن الثوري ولا شبهة في فساده بعد مخالفته للاجماع وما يقتضيه اطلاقات الاخبار المعتضدة بشهادة العقل مضافا الى خصوص ما رواه ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال التعزية لاهل المصيبة بعد ما يدفن ومرسلة محمد بن خالد عن ابي عبد الله ع قال التعزية الواجبة بعد الدفن ورواه الصدوق مرسلا عن الصادق ع قال قال الصادق ع التعزية الواجبة بعد الدفن وقال كفاك من التعزية ان يراك صاحب المصيبة ومقتضاها كونها بعد الدفن افضل ولذا صرح غير واحد بانه يتاكد استحبابها بعد الدفن وليس للتعزية كيفية موظفة بل يتادى السنة بمطلق ما يتعزى به اهل المصيبة بل قد سمعت التصريح في مرسلة الصدوق بانه يكفي من التعزية ان يراه صاحبها لكن الاولى والافضل ان يعزيه بكونه من قضاء الله وان ما اعده من الاجر خير له مما اخذ منه وان الله تعالى انما ياخذ من الولد وغيره ازكى ما عند اهله ليعظم به اجر المصاب كما يدل عليه بعض الروايات وان يدعو له بان يعظم الله اجره وان يعجل الله عليه بالخلف الصالح وان يترحم على موتاه الى غير ذلك من الفقرات الماثورة عن الائمة عليهم السلام في تعزية اصحابهم واشباهها مما يوجب الرضا بالمصيبة والصبر عليها وليس لاستحباب التعزية مدة محدودة بل يستحب مطلقا ما دام بقاء الصدق عرفا اللهم الا ان يعرضها الكراهة لاجل الجهات الطارية كما لو كانت التعزية موجبة لتذكر المصيبة وزيادة حزن اهلها ونحو ذلك واما رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ليس التعزية الا عند القبر ثم ينصرفون لا يحدث في الميت حدث فيسمعون الصوت فلا يبعد ان يكون المراد بها نفي استحباب البقاء عند القبر بعد الدفن لا نفي استحباب التعزية بعده مطلقا وكيف كان فلا بد من حمل هذه الرواية على ما لا ينافي ما تقدم او رد علمها الى اهله والله العالم ثم انه قد تعارف في هذه الاعصار جلوس اهل المصيبة واجتماعهم اياما ثلثة او اقل او اكثر لاقامة العزاء وورود المعزين عليهم وقد يستشعر من بعض الروايات كون الامر كذلك من الصدر الاول مثل ما رواه زرارة وغيره قال اوصى ابو جعفر ع بثمان مائة درهم لماتمه وكان يرى ذلك من السنة لان رسول الله ص قال اتخذوا لال جعفر طعاما فقد شغلوا الى غير ذلك من الروايات المشعرة بذلك لكنه مع ذلك لم يثبت استحباب الكيفية المتعارفة بعنوانها المخصوص بل وان استحب للواردين الورود عليهم بقصد التعزية وغيرها من العناوين الراجحة كما انه استحب لهم ذلك

ايضا لاجل سائر العناوين الراجحة كتعظيم الميت وتحصيل الاجر له بدعاء المؤمنين وقرائة القران والاستغفار له والترحم عليه من العناوين المرجحة للفعل الموجبة لاستحبابه والله العالم ويكره فرش القبر بالساج الا عند الضرورة كما صرح به في المتن وغيره بل عن الذكرى ومجمع البرهان وجامع المقاصد وروض الجنان نسبته الى الاصحاب مشعرة بدعوى الاجماع عليه وكفى به دليلا في مثل المقام مسامحة ولا ينافيها مرسلة الصدوق قال وقد روى عن ابي الحسن الثالث ع اطلاق في ان يفرش القبر بالساج ويطبق على الميت بالساج حيث لم يعلم دلالة ذلك المطلق المروي على سبيل الاجمال الا على الجواز في الجملة فلا ينافي الكراهة وربما عللها بعض بكونه اتلافا للمال لغير ما دون فيه وفيه ما لا يخفى مع انه لو صح دليلا لاقتضى الحرمة دون الكراهة هذا في غير مقام الضرورة بان تكون الارض ندية او نحو ذلك واما عند الضرورة فيجوز من دون كراهة كما يدل عليه مضافا الى الاصل رواية علي بن محمد القاساني قال كتب علي بن بلال الى ابي الحسن ع انه ربما مات الميت عندنا وتكون الارض ندية فيفرش القبر بالساج او يطبق عليه فهل يجوز ذلك فكتب ذلك جائز ويكره ان يهيل ذو الرحم على رحمه التراب كما يدل عليه موثقة عبيد بن زرارة قال مات لبعض اصحاب ابي عبد الله ع ولد فحضر ابو عبد الله ع فلما الحد تقدم ابوه فطرح عليه التراب فاخذ ابو عبد الله ع بكفيه وقال لا تطرح عليه التراب ومن كان منه ذا رحم فلا يطرح عليه التراب فان رسول الله ص نهى ان يطرح الوالد او ذو رحم على ميته التراب فقلنا يا بن رسول الله انهانا عن هذا وحده فقال انهاكم ان تطرحوا التراب على ذوي ارحامكم فان ذلك يورث القسوة في القلب ومن قسا قلبه بعد من ربه ويكره تجصيص القبور والبناء عليها وتطيينها كما يدل عليه رواية علي بن جعفر قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن البناء على القبر والجلوس عليه هل يصلح قال لا يصلح البناء عليه ولا الجلوس ولا تجصيصه ولا تطيينه ولا يبعد ان يكون المراد بتطيينه تطيينه من غير طينه كما يدل عليه رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال لا تطينوا القبر من غير طينه ورواية الاخرى عن ابي عبد الله ع ايضا ان النبي ص نهى ان يزاد على القبر تراب لم يخرج منه ويدل على كراهة التجصيص ايضا خبر الحسين بن زيد عن الصادق ع عن ابائه عن رسول الله ص في حديث المناهي انه نهى ان يجصص المقابر ومرفوعة القاسم بن عبيد المروية عن معاني الاخبار عن النبي ص انه نهى عن تقصيص القبور قال وهو التجصيص لكن قد ينافيهما رواية يونس بن يعقوب قال لما رجع ابو الحسن موسى ع من بغداد ومضى الى المدينة ماتت له ابنة بفيد فدفنها وامر بعض مواليه ان يجصص قبرها ويكتب على لوح اسمها ويجعله في القبر فيحتمل قويا اختصاص الكراهة بما عدا قبور ارباب الشرف والفضيلة في الدين ممن احب الله تعالى بقاء رسمه كي يفوز المسلمون بزيارته والتبرك بقبره والله العالم ويدل على كراهة البناء على القبر مضافا الى ما عرفت خبر يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله ع قال نهى رسول الله ص ان يصلى على قبر او يقعد عليه او يبنى عليه ورواية خراج المدائني عن ابي عبد الله ع قال لا تبنوا على القبور ولا تصوروا سقوف البيوت فان رسول الله ص كره ذلك ورواية ابن القداح عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع بعثني رسول الله ص في هدم القبور وكسر الصور وخبر السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع بعثني رسول الله ص الى المدينة فقال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته ويكره ايضا تجديدها بعد اندراسها كما صرح به جملة من الاصحاب وكفى به دليلا من باب المسامحة وربما يؤيدها النهي عن تجصيص القبور والبناء عليها ويؤيدها ايضا بل يدل عليها خبر الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين عليه السلام من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج من الاسلام بناء على كون جدد بالجيم والدالين مهملتين لكن الرواية مجملة لفظا محتملة لامور حيث نقلها الشيخ وغيره على ما في الوسائل عن الصفار انه رواها جدد بالجيم والدال وانه قال لا يجوز تجديد القبر ولا تطيين جميعه بعد مرور الايام وعن سعد بن عبد الله انه رواها حدد بالحاء الغير المعجمة يعني به من سنم قبرا وعن البرقي انه رواها من جدث قبرا بالجيم والثاء وعن المفيد انه خدد بالخاء المعجمة والدالين ومع هذه الاحتمالات لا تنهض لاثبات شيء لكنها لا تخلو عن التاييد خصوصا مع احتمال كون ما نقله الشيخ عن الصفار رواية اخرى وكيف كان فينبغي استثناء قبور الانبياء والائمة عليهم السلام من القبور التي يكره البناء عليها وتجديدها فان ضرورة المذهب قاضية برجحان تعمير مشاهدهم وحفظها عن الاندراس وتجديد عمارتها وكونها من اعظم الشعائر التي يجب تعظيمها فضلا عن شهادة الاخبار بذلك بل الظاهر ان قبور العلماء والصلحاء ونحوهم ممن رجح شرعا بقاء رسمه والتقرب بزيارته ايضا كذلك بل ينبغي القطع بذلك بالنسبة الى قبر مثل ابي الفضل العباس ع وغيره من صالحي اولاد الائمة ع بل وكذا بعض خواص اصحابهم كسلمان وابي ذر وحبيب بن مظاهر ونظرائهم فانه لا مجال للتشكيك في رجحان تعمير مشاهدهم بل كونه من اعظم الاسباب التي يتقرب بها الى الله تعالى كما يشهد به السيرة المستمرة مع ما فيها من المصالح الاخروية بل يمكن استفادته من الاخبار الواردة بالنسبة الى بعضهم الدالة على فضل زيارتهم حيث تستفاد منها محبوبية كون قبورهم كمشاهد الائمة معظمة معمورة لدى الشارع والله العالم ويكره دفن ميتين في قبر واحد لقولهم عليهم السلام لا يدفن في قبر اثنان نقله الشيخ في محكي المبسوط مرسلا ومع الضرورة العرفية تزول الكراهة وقد روي عن النبي ص انه قال للانصار يوم احد احفروا ووسعوا وعمقوا واجعلوا الاثنين والثلاثة في القبر الواحد هذا اذا دفنا ابتداء واما اذا دفن احدهما ثم اريد نبشه ودفن اخر فيه فعن المبسوط القول بكراهته ايضا وعن بعض القول بالمنع لتحريم النبش ولان القبر صار حقا للاول بدفنه فيه فلم يجز مزاحمة الثاني واعترض عليه بان الكلام انما هو في اباحة الدفن نفسه وكون النبش محرما لا يستلزم

تحريمه فلا امتناع في ان يكون جائزا بعد تحقق النبش واما دعوى صيرورته حقا له بحيث يمنع من جواز دفن الغير عنده فيه فهما منع ظاهر فالاظهر فيه الكراهة ايضا اللهم الا ان يقال ان الدفن المستعقب للنبش كنفس النبش استخفاف بالميت وهتك لحرمته كما ليس بالبعيد ويشهد له عدم رضا اهله بذلك ولو بعد حصول النبش فالقول بالمنع مع انه احوط لا يخلو عن وجه والله العالم ويكره ان ينقل الميت من بلد مات فيه الى بلد اخر الا الى احد المشاهد المشرفة اما كراهة نقل الميت الى غير بلد موته في غير المشاهد المشرفة فعن المعتبر والتذكرة والذكرى وجامع المقاصد وغيرها دعوى الاجماع عليها وكفى بذلك حجة عليها وقد يشهد لها المروي عن دعائم الاسلام عن علي عليه السلام انه رفع اليه ان رجلا مات بالرستاق فحملوه الى الكوفة فانهكهم عقوبة وقال ادفنوا الاجساد في مصارعها ولا تفعلوا فعل اليهود تنقل موتاهم الى بيت المقدس وقال انه لما كان يوم احد اقبلت الانصار لتحمل قتلاهم الى دورها فامر رسول الله ص مناديا ينادي فنادى ادفنوا الاجساد في مصارعها ولاجل مخالفة ظاهر الامر والنهي المذكورين في الرواية لفتاوى الاصحاب مع ضعف سندها واشعار ما فيها من التشبيه بفعل اليهود بالكراهة لا تصلح مستندة الا لاثباتها من باب المسامحة خصوصا مع ظهورها في مرجوحية النقل ولو الى المشاهد المشرفة التي ستعرف ان الاقوى خلافه وربما يستدل للكراهة ايضا بمنافاتها للتعجيل المامور به في الاخبار المتقدمة في محلها واعترض عليه بعدم الملازمة بين استحباب التعجيل وكراهة النقل اللهم الا ان يتشبث لذلك بما في بعض تلك الاخبار من النهي عن الانتظار بالميت ونحوه وثانيا بعدم اقتضائه كراهة النقل من حيث كونه نقلا فلو امكن نقله الى بلد اخر في زمان قصير كما انه يتحقق كثيرا ما في هذه الاعصار بالاسباب المستحدثة التي لم تكن متعارفة في الازمنة السابقة للزم ان لا يكون مكروها وهو خلاف ظاهر الفتاوى هذا في النقل الى غير المشاهد المشرفة واما النقل اليها بعنوان التوسل والاستشفاع والتوصل الى ما فيها من الفوائد الاخروية فلا يكره بل يستحب بلا نقل خلاف فيه بل عن المعتبر انه مذهب علمائنا خاصة وعليه عمل الاصحاب من زمن الائمة الى الان وهو مشهور بينهم لا يتناكرونه ولانه يقصد بذلك التمسك بمن له اهلية الشفاعة وهو حسن في الاحياء توصلا الى فوائد الدنيا فالتوصل الى فوائد الاخرة اولى انتهى وهو في غاية الحسن بل لا ينبغي الارتياب فيه خصوصا بعدما عرفت من عدم دليل يعتد به على كراهة النقل الى غير المشاهد ايضا لولا الاجماع وقاعدة التسامح القاضيتان في المقام باستحبابه ويشهد له مضافا الى ما عرفت خبر علي بن سليمان قال كتبت اسئله عن الميت يموت بعرفات يدفن بعرفات او ينقل الى الحرم فايهما افضل فكتب يحمل الى الحرم ويدفن فهو افضل والمروي عن ارشاد الديلمي وفرحة الغري من قضية اليماني الحامل لجنازة ابيه فقال له علي ع لم لا دفنته في ارضكم قال اوصى بذلك فقال له ادفن فقام فدفنه في الغري فان فيه التقرير منه لفعله حيث لم يعبه بنقله ويشهد له ايضا فحوى الاخبار الاتية الدالة على جوازه بعد الدفن ان عملنا بها وكيف كان فلا فرق في جواز النقل بين قرب البلد وبعده ما لم يؤد الى فساد الميت من تغير ريحه وتفرق اعضائه بل ومعه ايضا على الاظهر اذا كان ذلك مسببا عن طول المدة او حرارة الهواء ونحوها الا الى عمل عامل على وجه غير مشروع للاصل وغيره مما عرفت وقد بالغ في ذلك بعض الاساطين من متاخري المتاخرين فجوز النقل الى المشاهد وان توقف على تقطيعه اربا اربا قال فيما حكي عنه ولا هتك فيه للحرمة اذا كان بعنوان النفع له ودفع الضرر عنه كما يصنع بالاحياء وفيه ان نفس تمثيل الميت وتقطيعه بذاته محذور ممنوع منه شرعا ومناف لاحترام الميت فلا يصح ان يجعله غاية مستحبة وتفرع نيلها لغاية على التقطيع لا يخرجه من كونه في حد ذاته هتكا لحرمته المعلوم حرمته ولو سلم عدم كونه هتكا بنظر العرف اذا تحقق بقصد تحصيل النفع فلا نسلم جوازه شرعا بل هو على الظاهر محرم مطلقا قد يترتب عليه استحقاق الدية وان كان حكمته في الواقع توهين الميت اذ لا يجب في الحكم المقتضية للاحكام الشرعية اطرادها كما هو ظاهر واما اذا كان انفصال الاعضاء بعضها عن بعض كتغير ريحه مستندا الى طول المدة ونحوه لا الى امر اخر مسبب عن فعل المكلفين فلا محذور فيه عدا ما يتوهم من ان ابقائه بلا دفن في طول هذه المدة التي يظهر فيها ريحه وتتفرق اعضائه هتك لحرمته وان الاصل في حكمة الدفن انما هو ستر مثل هذه الامور وان المتتبع في كلمات الاصحاب لا يكاد يخفى عليه ظهور اتفاقهم في تقييد اطلاقات ادلة تجهيزات الميت من غسله بالسدر والكافور وغيره من الاحكام الواجبة بما اذا لم يؤد الى فساد الميت بظهور رائحته ونحوها مما يوجب انتهاك حرمته بل لم يتوقفوا على الظاهر بتعطيله والانتظار به الى هذا الحد للكفن والغسل والكافور ونحوها فاوجبوا دفنه بدونها فكيف يجوز ذلك لاجل الدفن في المشاهد المشرفة التي غايته الاستحباب وفي الجميع نظر اما دعوى كونه هتكا لحرمته ومنافيا لقوله ع حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا ففيها ان تعطيله لا بعنوان المهانة والتحقير بل لاجل التوصل الى دفنه في مكان مناسب لحاله فضلا عن دفنه في المشاهد المشرفة لا يعد بنظر العرف هتكا لحرمته بل هو من اعظم انحاء احترام الميت خصوصا اذا منع ريحه من الانتشار بوضعه في صندوق ونحوه على وجه يكتم ريحه بل ربما يكون ترك النقل في هذه الازمنة التي تعارف فيها النقل من البلاد النائية توهينا بالميت وتحقيرا له بنظر العرف واما دعوى ان الاصل في حكمة الدفن ستر مثل هذه الامور التي تظهر بالتعطيل وعدم تاذي المسلمين بريحه ونحو ذلك فيدفعها ان مثل هذه الحكم انما هو من اجزاء المقتضي لايجاب الدفن وليست علة تامة بحيث يدور مدارها الحكم واما دعوى ظهور اتفاقهم في عدم وجوب الانتظار به الى هذا الحد لتجهيزاته الواجبة بل

عدم جوازه وهو ينافي الجواز لتحصيل امر مستحب فيهما بعدا لتسليم انه ان كان مستندهم في ذلك كون الانتظار به الى هذا الحد هتكا لحرمته فلا اعتداد باجماعهم على الحكم بل يدور الحكم مدار المستند الذي اجمعوا عليه وقد عرفت ان تحقق عنوان الهتك في كثير من الموارد فضلا عن خصوص المقام ممنوع بل عدمه محقق والشاهد عليه العرف وان كان مستندهم امرا وراء ذلك فليقتصر على مورد تحقق الاجماع من عدم الانتظار به لسائر التجهيزات لا للدفن في افضل الامكنة ودعوى ان المستفاد من ذلك عدم جواز الانتظار به الى هذا الحد مطلقا ولو لم يكن منافيا للاحترام غير مسموعة نعم لو ادعى مدع الاجماع على عدم الوجوب في مثل الفرض لتجهيزاته الواجبة لا عدم الجواز لم يكن بعيدا عن الصواب وهو لا ينافي المطلوب كما هو واضح ونظير هذه الدعاوى في الضعف ما قد يقال من ان المستفاد من ادلة الدفن وجوب دفن الميت مطلقا بمعنى كونه مستورا تحت الارض الا في المدة التي لا بد منها للتجهيزات بحسب المتعارف وما نحن فيه خارج من ذلك وفيه انه لو تم ذلك لاقتضى عدم جواز النقل الموجب لتاخير الدفن مطلقا سواء كان مؤديا الى فساد الميت ام لا وقد صرح القائل بخلافه واعترف باقتضاء الادلة عدم الفرق بين البلد القريب والبعيد وكيف كان فلا ينبغي الاستشكال فيما هو المتعارف في هذه الاعصار من غير نكير من نقل الاموات من البلاد النائية الى المشاهد المشرفة المستلزم لتغير الميت وفساده كما يؤيده مضافا الى فحوى الاخبار الآتية الدالة على جواز نقل العظام بعد الدفن خبر اليماني فان النقل من اليمن الى العراق يستلزم التغير بحسب العادة والله العالم ويكره ان يسند الى القبر او يمشى عليه او يجلس اجماعا كما عن غير واحد نقله ويدل على كراهة الجلوس فما الى ذلك قول الكاظم ع في رواية علي بن جعفر المتقدمة لا يصلح البناء على القبر ولا الجلوس عليه والمرسل عن النبي ص لان يجلس احدكم على جمر فتحرق ثيابه فتصل النار الى بدنه احب الي من ان يجلس على قبر ويدل على كراهة المشي عليه ما ارسله في كشف اللثام عنه ع لان امشي على جمرة او سيف او خصف نعلي برجلي احب الي من ان امشي على قبر مسلم لكن ينافيهما ما ارسله الصدوق عن الكاظم ع اذا دخلت المقابر فطأ القبور فمن كان مؤمنا استروح ومن كان منافقا وجد المه ويمكن تنزيله مع مخالفته لما عرفت على مورد الحاجة الى دخول المقابر للدفن او لزيارة بعضهم ولم يتمكن الوصول الى المقصود الا بذلك وكيف كان فالاولى والانسب بتعظيم الميت ما عرفت والله العالم **الخامس من الاحكام المتعلقة بالاموات في اللواحق** وهي مسائل اربع الاولى لا يجوز نبش القبور بلا خلاف فيه بل اجماعا كما عن جماعة نقله بل عن المعتبر وغيره دعوى اجماع المسلمين عليه وكفى بالاجماعات المحكية المعتضدة بعدم نقل الخلاف ومعروفية الحكم لدى المتشرعة قديما وحديثا دليلا للحكم واستدل له ايضا بانه مثلة بالميت وهتك له ومقتضاها مثليه حرمة المثلة وهتك حرمته ولعله كذلك كما يشهد له ما دل على ان حرمته ميتا كحرمته حيا فكما لا يجوز هتك حرمة الحي كذلك لا يجوز هتك حرمة الميت فلا ينبغي الارتياب فيه في الجملة وقد استثنى من ذلك مواضع منها ما لو دفن في ارض مغصوبة فلمالكها اخراجه وتفريغ ارضه ومنها ما لو كفن بكفن مغصوب فلمالكه نبش الارض واخذ كفنه ومنها ما لو وقع في القبر ما له قيمة فانه يجوز لمالكه نبشه لاخذه ولا يجب على المالك قبول القيمة في شيء من الصور فان الناس مسلطون على اموالهم وقد ناقش في هذه الفروع بعض متأخري المتأخرين لولا ان ظاهرهم الاتفاق عليها نظرا الى معارضة حرمة الحي وحقه بحرمة الميت التي هي كحرمته فزعم ان المتجه بعد مراعاة الميزان في الحرمتين وفرض التساوي فيهما الجمع بين الحقين ببذل القيمة ولو من تركة الميت او من ثلثه او من بيت المال وفيه ان قاعدة نفي الضرر وسلطنة الناس على اموالهم القاضيتين في المقام بما عرفت مما لا يزاحمهما شيء من العمومات المثبتة للتكاليف فما ظنك بمثل المقام الذي ليس لنا في الحقيقة دليل يعتد به الا الاجماع على حرمة هتك الميت بنبش قبره المعلوم عدم انعقاده الا على حرمة النبش ما لم يكن في تركه مفسدة من تضييع حق الغير او ما له او فوت واجب ونحوه واما ما دل على ان حرمته ميتا كحرمته حيا فلا يصلح دليلا لاثبات الحرمة في مثل الفرض اذ لا نسلم ثبوتها في المشبه به في مثل هذه الموارد فضلا عن المشبه كما هو واضح ومن هنا استثنى غير واحد من الاصحاب جواز النبش للشهادة على عينه ليضمن المال المتلف او لقسمة ميراثه واعتداد زوجته وغيرها من المواقع التي يكون تركه مفوتا لحق الغير واستثنى في محكي المنتهى نبشه لتدارك غسله لو دفن بلا غسل محافظة على الواجب الذي يمكن تداركه ويمكن الخدشة في ذلك بدعوى انصراف ما دل على وجوب الغسل والكفن ونحوهما عما لو استلزم هتك حرمة الميت بنبش قبره فليتأمل فمقتضى التحقيق ان ما دل على حرمة نبش القبر بنفسه لا يصلح دليلا لصرف شيء من العمومات والاطلاقات المثبتة للتكاليف الواجبة والمحرمة نعم ربما يكون نفس تلك العمومات والاطلاقات بنفسها او بواسطة بعض المناسبات المغروسة في الذهن منصرفة في مثل الفرض والله العالم ولو دفن المالك ميتا في ارضه بطيب نفسه او دفن باذنه ليس له نبشه ونقله لصيرورة الميت بعد دفنه ذا حق لكون نبشه ونقله توهينا له وهتكا لحرمته فيكون ضررا عليه بل هو نظير ما لو غرس شجرة في ملكه باذنه فانه ليس للمالك قلعها بل لو لم نقل بصيرورة الميت ذا حق ايضا لا يجوز بعد نهي الشارع عن نبش القبور او ورود هذا النهي على قاعدة السلطنة بعد تحقق الاذن فان اذن المالك بدفن الميت الذي يستعقبه حكم الشارع بحرمة نبشه اقدام منه عليه فلا ينافي سلطنته ودعوى ان عمدة مستند حرمة النبش هي الاجماع والقدر المتيقن من معقده غير مثل الفرض غير مسموعة لما اشرنا اليه من ان القدر المتيقن منه انما هو حرمة هتك الميت بنبش قبره ما لم يكن تركه موجبا لتضييع حق الغير او تفويت تكليف شرعي وقد

عرفت

عرفت ان حرمة النبش بعد تحقق الاذن من المالك لا توجب تضييع حقه وقد صرح بعضهم بانه لو اذن بالصلوة في داره ليس له الرجوع في اثناء الصلوة نظرا الى ما عرفت من ان الاذن بمثل هذه الامور يستتبع القيام بموجبه وكيف كان فالامر فيما نحن فيه اوضح بل لا ينبغي الاستشكال فيه ويتفرع عليه انه لو انتقلت الارض الى شخص آخر بارث او شراء ليس لذلك الآخر ايضا نبشه اذ لا ينتقل من المالك الا ما كان له فما عن الشيخ في المبسوط من جوازه للمشتري ضعيف ولو القى متاعه في قبر مسلم عمدا فقد يتخيل جريان مثل ما ذكرناه في الفرع السابق بالنسبة اليه نظرا الى انه بالقائه في القبر بعد حكم الشارع بحرمة نبشه وكونه هتكا لحرمة المسلم اقدم على اتلاف ماله فيكون تضرره مسببا عن اقدامه لا عن حكم الشارع بحرمة نبش القبر كي يرفعها قاعدة نفي الضرر وعلى تقدير جهله بالحكم الشرعي وان لم يصدق منه الاقدام على الضرر لكن تضرره مسبب عن جهله لا عن الحكم الشرعي لكن للنظر فيه مجال والمسئلة في بعض فروضها لا تخلو من اشكال وان كان الاظهر فيما هو ظاهر الاصحاب من جواز استنقاذه مطلقا خصوصا مع امكان ان يقال ان احداث طريق الى القبر من بعض نواحيه بمقدار الضرورة لاخراج ما القي في القبر لا يعد بنظر العرف هتكا لحرمة الميت بل لا يعد نبشا للقبر وان كان منافيا للاحترام لكن لا يجب مراعاة الاحترام ما لم يكن تركه هتكا كما هو ظاهر وقد يستدل للجواز بما روي مرسلا ان المغيرة بن شعبة طرح خاتمه في قبر رسول الله ص ثم طلبه ففتح موضعا منه فاخذه وكان يقول انا آخركم عهدا برسول الله ص لكن لا اعتداد بمثل هذه الرواية ولا يبعد كونها من الموضوعات والله العالم وكذا لا يجوز نقل الموتى بعد دفنهم مطلقا ولو الى احد المشاهد المشرفة على الاشهر بل المشهور بل عن بعض دعوى الاجماع بالنسبة الى غير المشاهد المشرفة خلافا فالظاهر المحكي عن الوسيلة حيث قال يكره تحويله من قبر الى قبر ولعله اراد بذلك نقله بعد وضعه في القبر قبل ان يتحقق دفنه وحكي عن ابن الجنيد انه اطلق نفي البأس عن التحويل لصلاح يراد بالميت واما النقل الى المشاهد فربما يظهر من غير واحد من قدماء الاصحاب وكثير من متأخريهم جوازه وحكي عن بعضهم تقييده بما لم يبلغ حاله يبلغ من نقله هتكه ومثلته بان يصير متقطعا ونحوه احتج المانعون بحرمة نبش القبر والظاهر انه لا دليل لهم يعتد به سواه كما اعترف به بعضهم واعترض في المدارك وغيره بخروجه عن محل النزاع اذ المراد هنا النقل بعد الدفن من حيث هو كذلك من دون نظر الى النبش فربما يتحقق النبش لا على وجه محرم او على وجه محرم لكن الكلام في النقل بعد تحققه ويتوجه عليه ان كلماتهم كما في المتن وغيره وان كانت موهمة لذلك لكن الظاهر ان خلافهم في المقام ليس الا في النقل من حيث النبش كما يدل عليه استدلالهم عليه به مع اعتراف بعض بعدم دليل لهم سواه وتصريح بعضهم بكونه من الصور المستثناة من حرمة النبش وكيف كان فلا يظن بالمانعين التزامهم بحرمة النقل من حيث هو ولو بعد خروج الميت من قبره لوضوح ضعفه حيث لا دليل يعتد به عليه بل قضية الاصل وغيره كون حكم النقل من حيث هو مع قطع النظر عن النبش ما عرفت من الكراهة الى بلد آخر غير المشاهد والاستحباب اليها ويحتمل ان يكون محل الكلام في هذا المقام تحويله المستعقب للنبش من قبر الى قبر لا نفس النقل من حيث هو ولا النبش من حيث هو كما يؤيده افرادهم اياه بالعنوان وجعله فرعا مستقلا فيكون الدليل على حرمته الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة مع ما فيه بنفسه من هتك الحرمة كما في النبش وكيف كان فان كان مراد المانعين هو المنع من النقل المتوقف على النبش من حيث كونه كذلك لاستلزامه النبش المحرم لا لذاته فالبيان انما هو في اثبات حرمة النبش على وجه يعم محل الكلام اي النقل الى المشاهد المشرفة فانه قد يقال ان عمدة مستند حرمة النبش كما عرفت هو الاجماع وهو مفقود في مورد الخلاف فمقتضى الاصل الجواز فضلا عن الروايات الآتية المعتضدة ببعض الاعتبارات العقلية والنقلية التي تقدمت الاشارة اليها اجمالا عند البحث في النقل الى المشاهد واجيب عنه باطلاق الاجماعات المنقولة بل اطلاق اوامر الدفن وغير ذلك وفيه ما لا يخفى فان اطلاق الاجماعات بعد تسليم حجيتها لا يجدي مع معلومية الخلاف في بعض افراد المطلق وتخصيص الناقل او غيره على ذلك واما اطلاق اوامر الدفن فقد عرفت تقريب الاستدلال به مع ما فيه من الضعف عند التكلم في نقل الموتى الى المشاهد فراجع وبهذا ظهر لك انه ان اراد المانعون المنع من النقل المستعقب للنبش من حيث هو فلا يجديهم الاجماع المحقق او المنقول لاثبات مدعاهم في محل النزاع واما ما اشار اليه المجيب بقوله وغير ذلك فليس الا ما عرفته في محله من كون النبش مثلة بالميت وهتكا لحرمته وفيه ان القائل بالجواز لا يرى كون النبش وكذا تحويله من قبره هتكا لحرمته اذا تحقق لاجل النقل الى المشاهد بل يراه تعظيما له واعتناء بشأنه والمحكم فيه العرف فالتحقيق انه ان صدق عرفا كون نبش القبر مطلقا او نقله من قبره مطلقا ولو في محل النزاع توهينا بالميت وهتكا لحرمته فلا محيص عن الالتزام بحرمته اللهم الا ان يستدل لجوازه بالاخبار الخاصة الآتية التي سيأتي التكلم فيها اذ لا مجال لانكار كون القاعدة المستفادة من النص والاجماع حرمة توهين الميت وهتك احترامه بالمثلة ونبش قبره او نقله ما لم يدل دليل خاص على جوازه ووقوع الخلاف في المقام لا يوهن مثل هذا الاجماع الذي ادعيناه فان المخالف انما اجازه اما لزعم عدم كونه هتكا لحرمته او لبنائه على استفادته من الاخبار والا فالاصل فيه المنع كما سيظهر ذلك من بعضهم الذي سيأتي نقل عبارته لكن الانصاف عدم كونه هتكا للحرمة ولا توهينا بالميت بنظر العرف خصوصا بعد تعارف النقل الى المشاهد وصيرورته من انحاء احترامات الميت بل الانصاف عدم تحقق الهتك عرفا في الموارد التي التزم ابن الجنيد

بجوازها

بجوازها اعنى فيما اذا كان التحويل لصلاح يراد بالميت خصوصا في بعض فروضه كما لو دفن الميت في مزبلة او قريبا من مبال او بالوعة ونحوها
من المواضع التي يطعن بها على الميت واهله فلا تامل في عدم كون نقله منها الى مكان مناسب او عن الطعن هتكا للحرمة ودعوى ان نفس النبش
او النقل بذاته هتك للحرمة ولا يعتبر العناوين الطارية غير مسموعة ولذا قد يقوى في النظر قوة ما ذهب اليه ابن الجنيد لو لم يتحقق الاجماع على خلافه اذ
كان مستند المجمعين في منعهم صدق الهتك المفروض انتفاؤه في المورد وربما يستدل للجواز باخبار منها ما رواه الشيخ وغيره مرسلا في عدة كتب فعن
النهاية واذا دفن الميت في موضع فلا يجوز تحويله من موضعه وقد وردت رواية بجواز نقله الى بعض مشاهد الائمة عليهم السلام سمعناها مذاكرة
والاصل ما قدمناه انتهى وظاهره عدم العمل بالرواية لكن يظهر من محكي المبسوط ومختصر المصباح تجويزه للعمل بها فانه قال في الاول بعد نقل الرواية
الافضل العدم وفي الثاني الاحوط العدم وفي محكي المصباح قال لا ينقل الميت من بلد الى بلد فان نقل الى المشاهد كان فيه فضل ما لم يدفن وقد
رويت بجواز نقله الى بعض المشاهد رواية والاول افضل وعن الجامع بحرمة نبشه بعد الدفن وروي رخصة في جواز نقله الى بعض المشاهد سمعت
مذاكرة وعن مسائل العزية للمفيد وقد جاء حديث يدل على رخصة في نقل الميت الى بعض مشاهد آل الرسول ع اذا اوصى الميت بذلك انتهى
والاطلاق يشمل ما بعد الدفن ايضا ولا يبعد ان يكون هذا بالخصوص مراده والله العالم ومنها ما رواه الصدوق في الفقيه مرسلا قال قال الصادق ع
ان الله اوحى الى موسى بن عمران ان اخرج عظام يوسف من مصر الى ان قال فاستخرجه من شاطئ النيل في صندوق مرمر فلما اخرجه طلع القمر
فحمله الى الشام فلذلك تحمل اهل الكتاب موتاهم الى الشام ومنها ما رواه المفضل عن الصادق ع المروي عن كامل الزيارة ان نوحا نزل
في الماء الى ركبتيه بعد ان طاف بالبيت واستخرج تابوتا فيه عظام آدم وحملها حتى دفنها بعد ان بلعت الارض الماء في ارض الغري ودعوى
ان ثبوت الحكم في الشريعة السابقة لا يجدي بالنسبة الى الشريعة اللاحقة مدفوعة بان مقتضى القاعدة ابقاء ما كان ما لم يثبت نسخه كما تقرر
في الاصول وقد اجيب عنه ايضا بان نقل الائمة ع لمثل هذه الامور وعدم تعرضهم لنسخها يدل على كونها ممضاة في هذه الشريعة ثم انه على تقدير
الخدشة في الاستدلال بهما من هذه الجهة فلا مجال للمناقشة في دلالتهما على عدم كون مثل هذا العمل مثلة وهتكا لاحترام الميت على الاطلاق كما هو
اقوى مستند المانع في منعه وان انضاف اليه ان تحقق الاجماع على ان الاصل في نبش القبر ونقل الموتى هو الحرمة سواء كان هتكا ام لا الا ان يدل
دليل على جوازه كما هو ظاهر كل من تشبث للجواز بالاخبار بل كاد ان يكون صريح العبائر المتقدمة عن النهاية وغيرها يشكل الاعتماد على مثل هذه الروايات
مع ما فيها من ضعف السند وغيره من الموهنات في رفع اليد عما يقتضيه اصالة الحرمة لكن لا وثوق بتحقق مثل هذا الاجماع وان لم يكن ادعائه
بعيدا بالنظر الى كلمات المتقدمين فالقول بالجواز في الجملة لا يخلو عن وجه لكن المنع مطلقا احوط والله العالم ولا يجوز شق الثوب على غير الاب والاخ
كما صرح به غير واحد بل لعله المشهور وعن الحلي منعه مطلقا وقيل بجوازه للمراة مطلقا ومنعه للرجل على غير الاب والاخ ويظهر من بعض المتاخرين الميل
الى جوازه مطلقا على كراهية في غير الاب والاخ والاقارب او مطلقا وعن كفارات الجامع انه قال لا باس بشق الانسان ثوبه لموت اخيه ووالديه وقريبه
والمراة لموت زوجها واستدل للمنع بكونه تضييعا للمال ومنافيا للرضا بقضاء الله وللنظر فيهما مجال والاولى حمل مثل هذه الامور من مؤيدات الدليل
كما صنعه بعض لا دليلا يعتمد عليه بعد وضوح اقدام العقلاء في مقاصدهم العقلائية على ارتكاب مثل هذه الامور من دون ان يعد تبذيرا وسرفا
كي يكون محرما وامكان تحققه على وجه لا يكون ساخطا بقضاء الله جل جلاله واستدل ايضا بروايات وثقها في النفس ما حكي عن المبسوط من نسبته
الى الرواية لانجبار مثل هذه الرواية المرسلة بفتوى الاصحاب اذ من المستبعد عادة التزامهم بمثل هذا الفرع من دون عثور على رواية مقبولة
لديهم ومنها ما في محكي البحار عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد ع انه اوصى عندما احتضر فقال لا يلطمن علي خد ولا يشقن علي جيب فما من امراة
تشق جيبها الا صدع لها في جهنم صدع كلما زادت زيدت وعنه ايضا عن مسكن الفؤاد عن ابن مسعود قال قال رسول الله ص ليس منا من ضرب
الخدود وشق الجيوب وعن ابي امامة ان رسول الله ص لعن الخامشة وجهها والشاقة جيبها والداعية بالويل والثبور وعنه ايضا عن مشكوة
الانوار نقلا عن كتاب المحاسن عن الصادق ع في قول الله عز وجل ولا يعصينك في معروف المعروف ان لا يشققن جيبا ولا يلطمن وجها ولا يدعون
بالويل وروي عن الائمة ع في وصاياهم النهي عن شق الجيوب وخمش الوجوه ولا يبعد كفاية هذه الروايات بعد التجابر والتعاضد واعتضادها
بفتوى الاصحاب وغيره لاثبات الحرمة ولا ينافيها خبر الحسن الصيقل عن ابي عبد الله ع قال لا ينبغي الصياح على الميت ولا شق الثياب من حيث
ظهورها في الكراهة فان ظهور ما سمعته في الحرمة اقوى فليحمل هذه الرواية عليها حتى وضع مخالفتها لظاهر الاصحاب مع ما فيها من الضعف مع
ان متن الرواية في نسخة الوسائل ولا تشق الثياب فيكون نهيا مستقلا ظاهره التحريم نعم ربما ينافيهما خبر خالد بن سدير عن الصادق ع بعد ان
سأله عن رجل شق ثوبه على ابيه وعلى امه وعلى قريب له قال لا باس بشق الجيوب قد شق موسى على اخيه هرون ولا يشق الوالد على ولده ولا زوج
على امرأته وتشق المرأة على زوجها واذا شق زوج على امرأته او والد على ولده فكفارته حنث يمين ولا صلاة لهما حتى يكفرا او يتوبا من ذلك الى ان
قال لقد شققن الجيوب ولطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن علي ع وعلى مثله تلطم الخدود وتشق الجيوب لكن الرواية لضعف سندها واعراض

الاصحاب عنها لا تصلح دليلا وقد يشكل ذلك بكون الرواية معمولا بها لدى الاصحاب في بعض فقراتها كاثبات الكفارة وغيرها فلا يجوز طرحها
بالمرة والاخذ ببعض فقرات رواية واحدة وطرح بعضها لضعف السند ما لم يكن اعتبارها من باب محض التعبد كما هو الاظهر مشكل فالمنع على غير
الاب والاخ على الاطلاق لا يخلو عن اشكال الا انه احوط واما الشق عليهما فلم ينقل الخلاف في جوازه من احد عدا ما سمعته من الحلي وهو ضعيف لما
روي مستفيضا بطرق متعددة من شق العسكري ع قميصه عند موت ابيه منها ما عن كشف الغمة نقلا من كتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحميري عن
ابي هاشم الجعفري قال خرج ابو محمد ع في جنازة ابي الحسن ع وقميصه مشقوق فكتب اليه ابن عون من رأيت او بلغك من الائمة شق قميصه في مثل
هذا فكتب اليه ابو محمد ع يا احمق وما يدريك ما هذا قد شق على هرون وعن الكشي في كتاب الرجال مسندا الى محمد بن الحسن بن شمون وغيره
قال خرج ابو محمد ع وذكر الحديث الا انه قال كتب اليه ابو عون الابرش وعنه عن اسحق بن محمد عن ابرهيم بن الخضيب قال كتب ابو عون الابرش
قرابة نجاح بن سلمة الى ابي محمد ع ان الناس قد استوهنوا من شقك على ابي الحسن ع فقال يا احمق ما لك وذاك قد شق موسى على هرون
وعنه عن الفضل بن الحرث قال كنت بسر من رأى بعد خروج سيدي ابي الحسن ع فرأينا ابا محمد ع قد شق ثوبه واحتمال اختصاص الجواز بغير
الانبياء والائمة عليهم السلام بعيد مخالف للاصل وفتاوى الاصحاب مما لا يلتفت اليه **المسئلة الثانية** الشهيد الذي عرفته جامعا لشرائطه
لا يغسل بل يدفن وجوبا بثيابه اصابها الدم او لم يصبها بلا خلاف فيه بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه بل عن المعتبر حكاية اجماع المسلمين
على انه يدفن مع الشهيد جميع ثيابه اصابها الدم او لا ويدل عليه جملة من الاخبار التي تقدم نقلها في مبحث الغسل منها صحيحة زرارة واسماعيل
جابر عن ابي جعفر ع قلت له كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو الحديث ورواية ابان بن
تغلب قال سألت ابا عبد الله ع عن الذي يقتل في سبيل الله ايغسل ويكفن ويحنط قال يدفن كما هو في ثيابه الحديث الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة
الدالة على المطلوب في ظاهرها بل كاد ان يكون صريحها كصريح الفتاوى انه لا ينزع منه شيء من ثيابه نعم حكي عن الاسكافي والمفيد وسلار و
ابن زهرة ايجاب نزع السراويل وعن الاول تقييده بما اذا لم يصبها الدم والروايات حجة عليهم ودعوى عدم صدق الثوب عليها واضحة المنع
نعم قد يشهد لهم في الجملة خبر زيد بن علي عن آبائه قال قال امير المؤمنين عليه السلام ينزع عن الشهيد الفرو والخف والقلنسوة والعمامة والمنطقة والسراويل
الا ان يكون اصابه دم فان اصابه دم ترك ولا يترك عليه شيء معقود الا حل لكن الرواية مع ما فيها من ضعف السند ومخالفتها لفتوى الاصحاب
لا تصلح دليلا في مقابل ما عرفت وحكي عن المشهور انه ينزع عنه الخفان والفرو بل مطلق الجلود لعدم صدق اسم الثياب عليها لانصراف الثوب
الى المنسوج وعن الخلاف دعوى الاجماع على نزع الجلود ولكن لا يخلو الالتزام به عن اشكال فان مع صدق اسم الثياب عليها مطلقا خصوصا لو انحصر
لباسه بها وكانت متخذة بهيئة القميص ونحوه في غاية الاشكال نعم لا ينبغي التامل في انصرافها عن الخفين ونحوهما فنزعهما عنه بلا اشكال اصابهما
الدم او لم يصبهما على الاظهر ودعوى انه يفهم من بعض الاخبار مثل ما في بعض الروايات من قوله ع زملوهم بدمائهم في ثيابهم ودفنهم مع ما
عليهم مطلقا عند اصابة الدم وان لم يصدق عليه اسم الثوب قابلة للمنع والله العالم ولا فرق في الشهيد بين ان يقتل بحديد او غيره للاطلاق
الادلة **المسئلة الثالثة** حكم الصبي والمجنون اذا قتل شهيدا حكم البالغ العاقل كما عرفت في مبحث الغسل **المسئلة الرابعة**
اذا مات ولد الحامل في بطنها قطع واخرج ان لم يمكن اخراجه صحيحا من دون ان يضر بامه او يخاف عليها بلا خلاف فيه بل اجماعا كما يدل
عليه رواية وهب بن وهب المروية في الوسائل عن الكافي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين عليه السلام اذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد
يتحرك يشق بطنها ويخرج الولد وقال في المرأة يموت في بطنها الولد فيتخوف عليها قال لا باس بان يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه وعن
موضع آخر من الكافي انه رواه مثله الا انه قال يتحرك فيتخوف عليه وزاد في آخره اذا لم ترفق به النساء وعن الفقه الرضوي وان مات الولد
في جوفها ادخل انسان يده في فرجها وقطع الولد بيده واخرجه وعن المصنف في المعتبر انه بعد ان ذكر مستند الحكم من الرواية المتقدمة قال
ووهب هذا عامي ضعيف لا يعمل بما ينفرد به فالوجه انه ان امكن التوصل الى اسقاطه صحيحا بشيء من العلاجات والا توصل الى اخراجه بالارفق فالارفق
ويتولى ذلك النساء فان تعذرن فالرجال المحارم فان تعذر فغيرهم دفعا عن نفس الحي انتهى واستوجهه غير واحد ممن تاخر عنه ويتوجه عليه
ان ضعف السند غير ضائر في مثل هذه الرواية المقبولة واما ما ذكره من الفروع فهي مما لا ينافيه ولا ينافيها الرواية لجريها مجرى العادة من مراعاة
الارفق فالارفق وعدم مباشرة الرجال لمثل هذه الامور الا عند الضرورة وفي الزيادة السابقة في الخبر ايماء اليه وان ماتت هي دونه
ولم يتيسر اخراجه بدون ان يتضرر الولد او يخاف عليه شق جوفها من الجانب الايسر وانتزع وخيط الموضع اما شق جوفها فيدل عليه مضافا الى
توقف حفظ النفس عليه في الفرض جملة من الاخبار كرواية وهب بن وهب المتقدمة وخبر علي بن يقطين قال سألت العبد الصالح عن المرأة تموت
وولدها في بطنها قال يشق بطنها ويخرج ولدها ورواية علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المرأة تموت ويتحرك الولد في
بطنها ايشق بطنها ويستخرج ولدها قال نعم وما رواه محمد بن مسلم جوابا للمرأة التي سألته عن حكم المسئلة قال قلت يا ابا عبد الله سئل محمد بن علي

الباقر عليه السلام عن مثل ذلك فقال يشق بطن الميت ويستخرج الولد الى غير ذلك وليس في شيء من الاخبار التصريح بكون شق الجوف من الجانب الايسر عدا ما عن الفقه الرضوي من التقييد بذلك في فقد صرح به غير واحد من الاصحاب بل عن التذكرة نسبته الى الاصحاب فالقول به لو لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط واما خيط الموضع فقد صرح به كثير من الاصحاب وفي عن التذكرة نسبته الى علمائنا ويدل عليه مرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع في المرأة تموت ويتحرك الولد في بطنها ايشق بطنها ويخرج الولد قال فقال نعم ويخاط بطنها واما الاغسال المسنونة فالمشهور المعروف منها ثمانية وعشرون غسلا والانهى اكثر من ذلك بل عن المصابيح انها تقرب من مائة ستة عشر من تلك الاغسال المشهورة للوقت وهي غسل يوم الجمعة الذي لا شبهة في شرعيته بل لعله من ضروريات الدين وهو من الاغسال المستحبة لا الواجبة على المشهور بين الاصحاب بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه وحكي عن بعض العامة القول بوجوبه وعن بعض متاخري اصحابنا الميل اليه او القول به اغترارا ببعض الروايات المشعرة به او الظاهرة فيه وليس بشيء ضرورة انه لو كان غسل الجمعة كالجنابة فريضة لصار وجوبه من صدر الاسلام كسائر الفرائض التي يعم بها البلوى ضروريا فضلا عن ان يشتهر بين العامة والخاصة خلافه فلو فرض في مثل المقام ورود اخبار معتبرة سليمة عن المعارض دالة على وجوبه لوجب تاويلها او رد علمها الى اهله فما ورد من جملة من الاخبار وجوبه يوجب حمله على ارادة الاستحباب المؤكد لقد روى عن ابي عبد الله ع عن ابائه عن النبي ص انه قال ليس شيء من التطوع اعظم منه او غيره من المحامل ففي كثير من الاخبار وصفه بالوجوب الظاهر ان المراد من الوجوب المؤكد لثبوته لا لزوم الفعل والوجوب المصطلح كما يدل عليه جملة من القرائن الداخلة في نفس متن الاخبار فضلا عن غيرها وفي غير واحد من الاخبار عده من الاغسال الواجبة بهذه الملاحظة كعده غيره من الاغسال المستحبة ايضا في عرضه في تلك الاخبار وفي المرسل المحكي عن كتاب العروس عن ابي عبد الله ع لا تترك غسل يوم الجمعة الا سيا ومن فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت وفي رواية سهل بن اليسع عن ابي الحسن ع في رجل يدع غسل الجمعة ناسيا او غير ذلك قال ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فالغسل احب الي فان هو فعل فليستغفر الله ولا يعود وفي رواية ابي بصير اذا كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعد وموثقة عمار عن الصادق ع عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة حتى صلى قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت صلوته الى غير ذلك من الروايات التي يتراءى منها الوجوب ولا يخفى على المتتبع في الاخبار ان ورود مثل ذلك في السنن غير عزيز فيكفي في صرف مثل هذه الروايات عن ظاهرها مخالفتها للمشهور خصوصا في مثل هذه المسئلة فضلا عن معارضتها بجملة من الروايات التي كادت تكون صريحة في الاستحباب مثل صحيحة ابن يقطين قال سئلت ابا الحسن ع عن الغسل في الجمعة والاضحى والفطر قال سنة وليس بفريضة ورواية علي بن حمزة قال سئلت ابا عبد الله ع عن غسل العيدين واجب هو قال سنة قلت فالجمعة قال سنة وخبر الحسين بن خالد قال سألت ابا الحسن الاول ع كيف صار غسل الجمعة واجبا فقال ان الله اتم صلوة الفريضة بصلوة النافلة واتم صوم الفريضة بصوم النافلة واتم وضوء الفريضة بغسل الجمعة ما كان في ذلك من سهو او تقصير او نسيان وخبر الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا ع في كتاب كتبه الى المأمون وغسل يوم الجمعة سنة وغسل العيدين وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام واول ليلة من شهر رمضان وليلة سبع عشرة وليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان هذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله الى غير ذلك من الروايات الكثيرة الدالة عليه ووضوح الحال اغنانا عن اطناب المقال باستقصاء الاخبار والتعرض لمفادها بما يقتضيه النقض والابرام ووقته على المشهور ما بين طلوع الفجر الثاني الى زوال الشمس فلا يجوز تقديمه عليه في غير ما استثني اجماعا كما عن جماعة نقله ويدل عليه مضافا الى الاجماعات المستفيضة قاعدة توقيفية العبادة فان الوقت الموظف الذي ثبت شرعية غسل الجمعة فيه في غير ما ستعرفه انما هو يومها لا ليلته وربما يستشعر ذلك بل يستظهر من الاخبار الدالة على جوازه بعد طلوع الفجر مثل صحيحة زرارة والفضيل قالا قلنا له ايجزي اذا اغتسلت بعد الفجر للجمعة قال نعم وحسنة زرارة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة الى اخره ورواية ابن بكير انه سأل ابا عبد الله ع عن الغسل في رمضان الى ان قال والغسل اول الليل قلت فان نام بعد الغسل قال فقال اليس هو مثل غسل يوم الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر كفاك ورواية اخرى عنه عن ابيه عن ابي عبد الله ع مثلها بادنى اختلاف في الفاظها وكيف كان فهذه الروايات تدل على جواز الاتيان به بعد طلوع الفجر ولولا استفادته من مثل هذه الروايات وعدم مخالفة الاصحاب فيه ظاهرا لكان لتوهم اختصاصه بما بعد طلوع الشمس مجال لامكان دعوى انصراف المطلقات الامرة بالغسل يوم الجمعة الى ارادته بعد طلوع الشمس لا قبله لكن لا مجال لمثل هذا التوهم بعد ما عرفت كما انه لا ريب في امتداد وقته الى الزوال بل لا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ولا ينافيه ما عن المصنف في المعتبر من تحديده بما قبل الزوال ودعوى الاجماع عليه فان كون الزوال حدا يلزمه ان يقع الفعل المحدود به قبله وكلما قرب الغسل من الزوال كان افضل كما صرح به في المتن وغيره ويظهر من غير واحد دعوى الاجماع عليه وعن الفقه الرضوي التعبير بعين العبارة ويؤيده حكمة مشروعية غسل الجمعة من الطهارة والنظافة عند الزوال واجتماع الناس للصلوة ويدل عليه في الجملة مضافا الى ما عرفت صحيحة زرارة عن الباقر ع لا تدع الغسل يوم الجمعة فانه سنة

(في الحاشية: واتم صلوة الفريضة بصلوة النافلة نسخه — شهر خ)

وشم الطيب والبس صالح ثيابك وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال فاذا زالت فقم وعليك السكينة والوقار الحديث وصحيحة البزنطي المروية عن قرب الاسناد عن الرضا ع انه كان ابي يغتسل للجمعة عند الرواح بناء على ان يكون المراد بالرواح الى الصلوة كما هو الظاهر دون الرواح بمعنى العشي وكيف كان فلا اشكال في شيء مما عرفت وانما الاشكال فيما صرح به بل ادعى غير واحد اجماعهم عليه من انقضاء وقته بالزوال وصيرورته قضاء بعده فانه لا يكاد يفهم ذلك من الاخبار وليس في قوله ع في الصحيحة المتقدمة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال دلالة عليه لكونه مسوقا لبيان ما هو الافضل ولا دلالة فيه على انقضاء وقته بالزوال كما لا يخفى على المتامل في الرواية نعم ربما يستظهر كونه قضاء في اخر النهار من خبر سماعة بن مهران عن الصادق ع في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة اول النهار قال يقضيه اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت بناء على ان يكون المراد بالقضاء معناه المصطلح كما يؤيده اتحاده مع السبت وخبر عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت اذ لو كان وقته ممتدا الى الغروب لم يتحقق الفوت قبل انقضاء وقته فلم يكن وقع للجواب بقوله ع يغتسل ما بينه وبين الليل بل يفهم من ذلك اختصاص وقته بما هو المعهود عندهم من كونه قبل الزوال وان اتيانه فيما بعد هذا الوقت انما هو بعنوان تدارك الفائت لكن لقائل ان يقول يكفي في اطلاق الفوت وصحة العبارة معهوديته ايقاعه في ذلك الوقت وتوهم السائل اختصاصه به لاجل معهوديته ولا يقتضي ذلك كون وقته المضروب له اولا وبالذات في اصل الشريعة هو ذلك الوقت كي يكون ايجاده فيما بعده اتيانا للشيء في غير وقته الموظف ثم لو سلمت دلالة الروايتين كما ليس بالبعيد فلا يكفي في اثبات المطلوب اعني كون اول الزوال حدا الا بضميمة فتوى الاصحاب وغيرها من المؤيدات لانه لا يهمنا تحقيقه بعد ان ثبت شرعية الغسل الى الليل كما دلت عليها الروايتان وغيرهما اذ لا يترتب على تحقيقه اثر يعتد به الا من حيث قصد كونه قضاء او اداء وهو مما لا يضر الاخلال به في صحة العبادة على الاظهر والاولى بل الاحوط هو الاتيان به بعد الزوال بقصد امتثال الامر الواقعي المعلوم عند الله من دون تعيين كونه هو الامر الخاص المتعلق بغسل الجمعة او الامر المتعلق بقضائه وربما يتم ايضا فيما لو اغتسل يوم الخميس عند خوف اعواز الماء فوجد الماء يوم الجمعة بعد الزوال وقلنا بالاعادة في الوقت لا في خارجه كما سياتي التكلم فيه وكذا يتم عند اختصاص خوف الاعواز بما قبل الزوال دون ما بعده في جواز التقديم على احتمال لكن يشرع له في هذا الفرض تقديمه بقصد الاحتياط ورجاء المطلوبية على الاقوى كما انه يشرع في الفرض الاول الاعادة بعد الظهر بقصد الاحتياط ورجاء بقاء وقته الواقعي فلا فائدة يعتد بها في تنقيح هذا المطلب والله العالم بحقيقة احكامه ويجوز تعجيله يوم الخميس لمن خاف اعواز الماء على المشهور بل لم ينقل الخلاف فيه من احد بل عن الحدائق وغيره نفي الخلاف فيه ويدل عليه الصحيح عن الحسين بن خالد عن الحسن بن موسى بن جعفر ع عن امه وام احمد بن موسى قالتا كنا مع ابي الحسن موسى بن جعفر ع في البادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة فان الماء غدا بها قليل قالتا فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وفي الصحيح عن محمد بن الحسين عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال لاصحابه انكم تاتون غدا منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا ليوم الجمعة وعن الفقه الرضوي وان كنت مسافرا وتخاف عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل يوم الخميس وضعف الروايات منجبر بما عرفت ومورد هما كما هو ظاهر المتن وغيره انما هو التعجيل عند اعواز الماء وهل يلحق به مطلق الفوات كما عن جملة من الاصحاب التصريح به وجهان من الاقتصار في الحكم المخالف للاصل على مورد الثبوت ومن دعوى القطع بعدم مدخلية خصوصية اعواز الماء واناطة الحكم بمطلق الفوات بل مطلق التعذر وكيف كان فدعوى القطع بالمناط على عهدة مدعيها وان كانت غير بعيدة فالقول بالاختصاص لمن لم يحصل له القطع بذلك هو المتعين والاولى الاتيان به بداعي الاحتياط ورجاء المطلوبية ثم ان ظاهر المتن وغيره بل قيل انه المشهور شهرة كادت تكون اجماعا انما هو كفاية مطلق الخوف وظاهر المحكي عن بعض اعتبار غلبة الظن بل عن ظاهر بعض اعتبار اليأس كما هو مورد الرواية الثانية على الظاهر والاقوى هو الاول كما هو صريح الرضوي وظاهر الصحيح الاول المؤيد بالشهرة المحكية وشهادة التتبع بكفاية الخوف في الضرورات وكيف كان فالمتبادر من النصوص والفتاوى انما هو جواز التقديم عند خوف عوز الماء للغسل في وقت ادائه فلا عبرة بتمكنه من الماء يوم السبت بل وكذا يوم الجمعة بعد الزوال على اشكال فيه منشاؤه تعليق التعجيل في الفتاوى والنصوص بالاعواز يوم الجمعة الظاهر في ارادته الى الغروب ودعوى انصرافها الى ارادة اعوازه في وقته المعهود اي الى الزوال وان لم تكن بعيدة لكنها غير خالية عن التأمل هذا مع ما عرفت من ان صيرورته قضاء بعد الزوال ايضا لا يخلو عن نظر فالاولى عدم تقديمه من دون حرج الا بقصد الاحتياط كما ان الاحوط اعادته بعد الزوال عند التمكن ثم انه قد يقال ان تعجيل الغسل يوم الخميس افضل من قضائه ولعله للامر به في الروايتين مع ما فيه من الاستباق الى الخيرات والله العالم ثم ان مقتضى الجمود على مورد النص انما هو التقديم يوم الخميس لكن حكي عن صريح بعض وظاهر اخرين جوازه ليلة الجمعة بل عن المصابيح دعوى الاجماع عليه وربما يوجه ذلك بانسباق العلية من العلة المنصوصة في الروايتين فان المتبادر الى الذهن كون جواز التقديم يوم الخميس مسببا عن اعواز الماء يوم الجمعة من دون ان يكون لكونه في اليوم مدخلية في الحكم وفيه نظر فان العلة ليست علة لجواز التقديم مطلقا والا لدلت على جوازه ليلة الخميس ايضا بل هي علة لجوازه في يوم الخميس فالحاق ليلة الجمعة به لا يكون الا بدعوى الاولوية وتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية والا مضافا فانها ظنية لا قطعية لكن مع ذلك لا يبعد الالتزام بالالحاق

(في الحاشية: هو الرواح خ)

من باب المسامحة لاجل ما سمعت من دعوى الاجماع عليه واحتمال استناد الاصحاب فيه الى ما عرفت ضعفه غير ضائر في جريان قاعدة التسامح ما لم
يتحقق هذا الاحتمال لكن مع ذلك لا ريب في ان الاحوط هو الاتيان به في الليل بقصد الاحتياط لا التوظيف والله العالم ثم انه لو اغتسل يوم الخميس
عند خوف الاعواز فوجد الماء يوم الجمعة قبل الزوال اعاده لسقوط حكم البدل عند التمكن من المبدل منه وعن شارح الدروس الاستدلال له باطلاق
الاوامر قال وان سلمنا ان ظاهر الروايتين بدلية هذا الغسل المقدم لغسل الجمعة مطلقا لكن تخصيص الاخبار الكثيرة بمثل هاتين الروايتين مشكل
انتهى ونوقش في الوجه الاول بان البدل قد وقع صحيحا فلا يجمع بينه وبين المبدل كما لو قدم صلوة الليل او الوقوف بالمشعر وفي الثاني بعد
تسليم عدم انصراف الاطلاقات الى من لم يغتسل ان اخبار التقديم دالة على ان ما يوتى به هو غسل الجمعة الذي اراده الشارع من المتمكن فهي
حاكمة على الاطلاقات كما في كل واجب تقدم وقد يذب عن الاولى بان عدم التمكن من المبدل شرط في صحة البدل واقعا فانكشاف التمكن منه كاشف
عن عدم صحة البدل واقعا نعم سوغ الدخول فيه ظاهرا خوف العجز عن المبدل صونا للفعل عن الفوات ومنه يظهر الجواب عن المناقشة في الاطلاقات
اذ بعد تبين عدم تحقق الشرط الواقعي للبدل فلا محرج من العمومات قال شيخنا المرتضى قده بعد الاشارة الى ما عرفت ولكن الانصاف ان الظاهر
من الروايتين ان ما يفعله الخائف هو الغسل الذي يفعله المتمكن في يوم الجمعة فلو صح سندهما واستغنيا عن الجابر لم يكن مناص عن العمل بهما
في الحكم بالبدلية الواقعية الا انهما لضعفهما لا يقومان على اثبات حكم زائد على اصل استحباب الفعل والجابر لهما من الشهرة وعدم ظهور الخلاف
ايضا لم يجبر الزائد على ذلك انتهى ويتوجه عليه ان عمل الاصحاب بالرواية يجبر ضعف السند فتكون بمنزلة غيرها من الروايات الصحيحة المعمول بها
والا فاثبات الاستحباب بها لا يحتاج الى الجابر ح فلا يتجه دفع اليد عن ظاهرهما من دون معارض واما ما ذكره قده من ان ظاهر الروايتين
ان ما يفعله الخائف هو الغسل الذي يفعله المتمكن ففيه ان هذا مسلم ولكنه لا يجدي وانما المجدي دعوى ظهورهما في ان امر الخائف بايجاده
امر واقعي بحيث اثر الخوف في توسعة وقت الفعل واقعا الا انه امر ظاهري نشاء من حسن الاحتياط وصيانة الفعل عن الفوت ولا يبعد ان يكون
مراده قده ذلك وان كانت العبارة قاصرة وكيف كان فالاظهر عدم جواز طرح مثل هذه الروايات المشهورة المعمول بها فلو سلم ظهورها فيما
ذكر فهو حاكم على اطلاقات الغسل يوم الجمعة لكنه لا ينفي احتمال مشروعية الاعادة ولو باحتمال رجحانها لادراك فضيلة الوقت فالاولى
ح هو الاعادة بقصد الاحتياط والله العالم ولو فاته الغسل يوم الجمعة قبل الزوال جاز له قضائه الى الليل كما اشرنا اليه فيما سبق وقلنا ان
الاحوط ح اتيانه بقصد امتثال امره الواقعي من دون التفات الى كونه قضاء او اداء وكذا جاز له قضائه يوم السبت وربما يستشعر من المتن
وغيره اختصاصه بيوم السبت ولعله غير مراد بالعبارة وعلى تقديره فهو ضعيف محجوج بقول الصادق ع في خبر سماعة في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة
اول النهار قال يقضيه اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت وموثقة ابن بكير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة
قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت والمرسل المحكي عن الهداية عن الصادق ع ان نسيت الغسل او فاتك لعلة فاغتسل
بعد العصر او يوم السبت وعن الفقه الرضوي وان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل ولا ينافيهما ما في بعض الاخبار من اختصاص
يوم السبت بالذكر كخبر عبد الله بن جعفر القمي المنقول من كتاب العروس عن ابي عبد الله ع لا يترك غسل الجمعة الا فاسق ومن فاته غسل الجمعة فليقضه
يوم السبت ومرسلة حريز عن الباقر ع لا بد من غسل يوم الجمعة في السفر والحضر فمن نسي فليعد من الغد فان المراد بفوته يوم الجمعة بحسب الظاهر انما هو فوته
في مجموع اليوم وعلى تقدير انصرافه الى ارادة فوته في وقته المعهود اي قبل الزوال فليحمل على ما عرفت بقرينة ساير الروايات ثم انه لا فرق على الظاهر في
مشروعية القضاء بين فوته عمدا او بعذر كما عن المشهور لاطلاق خبر سماعة وموثقة ابن بكير وخبر عبد الله بن جعفر القمي ولا ينافيه تعليقه في مرسلة الهداية
والفقه الرضوي على النسيان لعدم ظهورهما في ارادة المفهوم بل شهادة سياقهما بكون الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع كظهور قوله ع في خبر
سماعة فان لم يجد فليقضه يوم السبت في ارادة ذلك لمريد الغسل وعلى تقدير ظهورهما في ارادة المفهوم فليس على وجه يصلح لتقييد المطلقات
فما عن الحلي من انه لو تركه تهاونا ففي استحباب قضائه يوم السبت اشكال انتهى في غير محله وعن الصدوقين التعبير بمثل المرسلة المتقدمة عن الهداية
فلا يستظهر منهما اختصاص القضاء بالناسي وعبارتهما قابلة للحمل الذي عرفته في المرسلة وعلى تقدير ارادتهما الاختصاص فقد عرفت ضعفه وهل
يلحق بيوم السبت ليلته في جواز قضائه فيه كما حكي عن ظاهر الاكثر ام لا كما عن غير واحد نقله وجهان من الاقتصار على مورد النصوص مع ما فيها
من الاشعار بارادة القضاء كالاداء في اليوم ومن دعوى الاولوية وتنقيح المناط التي عهدتهما على من يدعي القطع بها ولا يجدي في اثبات الالحاق
دعوى جري القيد الوارد في الروايات من قضائه اخر النهار او يوم السبت مجرى العادة من عدم فعل القضاء غالبا الا في اليوم فان غاية هذه
الدعوى عدم دلالة القيد على ارادة المفهوم لا ثبوت الحكم لغير الموضوع المذكور في القضية من غير دليل فالقول بعدم الالحاق اشبه بالقواعد نعم لا باس
باتيانه في ليلة السبت بقصد الاحتياط ورجاء المطلوبية وان تمكن من تحصيل الجزم بالنية بتاخيره الى اليوم على الاقوى ثم ان ظاهر الاصحاب من
غير نقل خلاف فيه من احد كما ادعاه بعض عدم مشروعية القضاء بعد انقضاء نهار السبت لكن عن الفقه الرضوي انه يقضي يوم السبت او بعده

من ايام الجمعة وهو شاذ وعن المصابيح انه احتمله بعض مشايخنا المعاصرين تسامحا في ادلة السنن واعترضه بانه ليس بجيد لان ظاهر الادلة
ينفي ذلك وادلة التسامح لا تجري مع ظهور المنع فانه مخصوص بما يؤمن معه الضرر مع رجاء النفع انتهى وانت خبير بان الادلة المتقدمة لا تنفي
ذلك الا من حيث السكوت نعم لا يبعد ان يقال ان تخصيص يوم السبت في النصوص بالذكر اشعار بذلك اما الدلالة فلا واما المنع من الاتيان
به بعده برجاء المطلوبية بل بعنوان الاستحباب ايضا من باب المسامحة بعد ان ورد فيه رواية ضعيفة بل لو دلت الادلة ايضا على المنع لا يمنع ذلك من
جواز اتيانه بقصد الاحتياط ورجاء الاجر لاجل العمل بالرواية الواصلة ما لم تكن دلالتها على المنع موجبة للقطع بعدم مشروعيته في الواقع فان
حرمة اتيان الغسل في غير وقته ليست الا من حيث التشريع الذي لا يتحقق قطعا عند اتيانه باحتمال المطلوبية او العمل بالرواية الضعيفة من
باب التسامح فما احتمله بعض المشايخ في غاية الجودة بعد البناء على المسامحة والله العالم ويستحب الدعاء عند غسل الجمعة بالماثور ففي رواية
ولاد الحناط عن ابي عبد الله ع قال من اغتسل يوم الجمعة للجمعة فقال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله
اللهم صل على محمد وال محمد واجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين كان طهرا من الجمعة الى الجمعة ومن الاغسال المسنونة المشهورة
مستحبة في شهر رمضان اول ليلة منه اجماعا كما عن الغنية والروض ونقله عن المعتبر انه مذهب الاصحاب ويدل عليه مضافا الى ذلك جملة من
الاخبار ففي خبر سماعة الذي عد فيها جملة من الاغسال الواجبة والمستحبة عن ابي عبد الله ع وغسل اول ليلة من شهر رمضان مستحب وعن كتاب الاقبال
عن بعض كتب القميين عن الصادق ع قال من اغتسل اول ليلة من شهر رمضان في نهر جار ويصب على راسه ثلثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان من
قابل ومن ذلك الكتاب ايضا من احب ان لا يكون به الحكة فليغتسل اول ليلة من شهر رمضان فلا يكون به الحكة الى شهر رمضان القابل ومن كتاب
الاقبال ايضا قال روى ابن ابي قرة في كتاب عمل شهر رمضان باسناده الى ابي عبد الله ع قال يستحب الغسل في اول ليلة من شهر رمضان وليلة
النصف منه فيستفاد من هذه الرواية استحبابه في ليلة النصف ايضا كما حكي عن المشايخ الثلاثة واتباعهم بل عن الغنية والوسيلة الاجماع عليه ويدل
عليه ايضا المرسل المحكي عن المقنعة عن الصادق ع انه يستحب الغسل ليلة النصف من شهر رمضان وليلة سبع عشرة وتسع عشرة واحدى و
عشرين وثلث وعشرين كما يدل عليها الاخبار المستفيضة فمنها رواية الفضل بن شاذان المتقدمة في غسل الجمعة ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما
قال الغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبع عشرة من شهر رمضان وهي ليلة التقى الجمعان وليلة تسع عشرة وفيها يكتب الوفد وفد السنة وليلة احدى
وعشرين وهي الليلة التي اصيبت فيها اوصياء الانبياء وفيها رفع عيسى بن مريم ع وقبض موسى ع وليلة ثلاث وعشرين يرجى فيها ليلة القدر الى غير ذلك من الاخبار
ويستحب في ليلة الثلاث وعشرين غسل آخر في آخر الليل لرواية بريد بن معوية قال رايته يعني ابا عبد الله عليه السلام كما صرح به في محكي الاقبال اغتسل في ليلة
ثلث وعشرين من شهر رمضان مرة في اول الليل ومرة في اخر الليل ويستحب ايضا في شهر رمضان اغسال اخر غير الاغسال المشهورة التي عرفتها ففي
رواية ابن ابي يعفور المروية عن الاقبال من كتاب علي بن عبد الواحد عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الغسل في شهر رمضان فقال اغتسل ليلة تسع عشرة
واحدى وعشرين وثلث وعشرين وسبع وعشرين وتسع وعشرين وعنه ايضا من الكتاب المذكور عن ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام انه قال كان رسول الله
يغتسل في شهر رمضان في العشر الاواخر في كل ليلة وعنه ايضا من كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري باسناده عن علي عليه السلام في حديث
ان النبي ص كان اذا دخل العشر من شهر رمضان شمر وشد الميزر وبرز من بيته واعتكف واحيى الليل كله وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين و
يحتمل قويا كون مرجع الضمير في قوله ع منه شهر رمضان المذكور في صدر الحديث فتدل الرواية على استحباب الغسل في كل ليلة منه وقد صرح المحدث
المجلسي في زاد المعاد بانه ورد في رواية استحباب الغسل في كل ليلة فلعله عثر على رواية اخرى غير هذه الرواية فلا يبعد الالتزام به من باب التسامح و
عن جماعة من اساطين الاصحاب التصريح باستحباب الغسل في جميع ليالي الافراد ويدل عليه ما ارسله السيد ابن طاوس ره في الاقبال قال فيما حكي عنه
في اعمال الليلة الثالثة من شهر رمضان ويستحب فيها الغسل على حسب الرواية التي تضمنت ان كل ليلة مفردة من جميع الشهر يستحب فيها الغسل ومن
الاغسال المشهورة غسل ليلة الفطر ويدل عليه رواية حسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان المغفرة تنزل على من صام
شهر رمضان ليلة القدر فقال يا حسن ان القاريجار انما يعطى اجرته عند فراغه وذلك ليلة العيد قلت جعلت فداك فما ينبغي لنا ان نعمل فيها
فقال اذا غربت الشمس فاغتسل الحديث القاريجار فارسي معرب كار گر معناه العامل والاجير كما حكاه في الوسائل عن بعض مشايخه ومنها الغسل
يومي العيدين الفطر والاضحى بلا خلاف فيه ظاهرا بل عن جماعة دعوى الاجماع عليه ويدل عليه اخبار كثيرة ففي خبر سماعة الوارد في بيان الاغسال
غسل يوم الفطر وغسل يوم الاضحى سنة لا احب تركها ورواية علي بن يقطين قال سألنا ابا الحسن ع عن الغسل في الجمعة والاضحى والفطر قال سنة
وليس بفريضة الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وقد يتراءى من بعض الروايات وجوبه كموثقة عمار الاتية ورواية القاسم بن الوليد قال سئلته عن
غسل الاضحى قال واجب الا بمنى لكنه يجب حمله على ارادة تأكد الاستحباب بقرينة ما عرفت واما وقت هذا الغسل فلا خلاف ظاهرا في ان اوله من طلوع الفجر كما يدل
عليه مضافا الى صدق الغسل في اليوم ما رواه علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته هل يجزيه ان يغتسل بعد طلوع الفجر هل يجزيه ذلك من غسل

العيدين قال ان اغتسل يوم الفطر والاضحى قبل الفجر لم يجزه وان اغتسل بعد طلوع الفجر اجزءه ويؤيده بل يدل عليه مرسلة جميل بن دراج عن احدهما ع
قال اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأ عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وصحيحة زرارة المتقدمة في مبحث تداخل الاغسال
وهل يمتد وقته الى الليل كما عن ظاهر الاكثر بل عن جملة من الاصحاب التصريح به لاطلاق الاخبار ومعاقد اجماعاتهم المحكية او انه الى ما قبل
الخروج الى المصلى كما عن الحلي واحد قولي العلامة حيث قال في محكي المنتهى والاقرب تضيقه عند الصلوة لان المقصود منه التنظيف للاجتماع
والصلوة وان كان اللفظ الوارد دالا على امتداد وقته وعن الذكرى انه نسب هذا القول الى ظاهر الاصحاب قال فيما حكي عنه الظاهر امتداد
غسل العيدين بامتداد اليوم عملا بالاطلاق ويتخرج من تعليل الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال الذي هو وقت صلوة العيد وهو ظاهر
الاصحاب انتهى وقد يستدل له بموثقة عمار قال سئلت اباعبد الله ع عن الرجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى يصلي قال ان كان في وقت
فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت صلوته وعن الفقه الرضوي اذا طلع الفجر يوم العيد فاغتسل وهو اول اوقات
الغسل الى وقت الزوال وفي الجميع ما لا يخفى فان العلة المستخرجة التي نبه عليها في الذكرى واستدل بها في محكي المنتهى بعد الغض عن عدم
صلاحيتها لاثبات حكم شرعي انها من قبيل الحكم التي لا يدور مدارها الحكم ولذا لا ينفى استحبابه لمن لا يصلي العيد واما الموثقة فهي
بظاهرها مسوقة لبيان حكم الصلوة الواقعة بلا غسل فهي بظاهرها تدل على اشتراط الصلوة بالغسل ووجوب اعادتها عند الاخلال به مادام
وقتها باقيا ومقتضاها وجوب تقديم غسل العيد على الصلوة من باب المقدمة ولا ينافي ذلك استحباب الغسل لذاته يوم العيد مطلقا
لا من باب المقدمة في حق كل احد ممن يصلي ولا يصلي كما يقتضيه سائر الادلة اذ لا منافاة بين استحباب الغسل لذاته في اليوم مطلقا ووجوب
اتيانه قبل الصلوة لاجل توقف الصلوة الواجبة عليه هذا اذا امكن الالتزام بظاهر الموثقة من توقف الصلوة على الغسل فكيف ولا يجوز الاخذ
بهذا الظاهر لوجود القاطع بعدم الاشتراط فلا بد اما من طرح الموثقة او حملها على استحباب ايقاع الصلوة عقيب الغسل المستلزم لاستحباب
تقديم الغسل عليها من باب المقدمة الغير المنافي لاطلاق استحبابه لنفسه كما هو واضح واما الرضوي فمع ضعفه ومخالفته لفتوى الاصحاب
لا يصلح مقيدا للاطلاقات لادلة مع ان انطباقه على ما يدعيه الخصم لا يخلو عن تامل واضعف مما عرفت الاستدلال له برواية عبد الله بن سنان
الآتية كما لا يخفى فالاظهر ما حكي عن الاكثر من بقاء وقته الى الليل وان كان لا يخلو استدلالهم عليه باطلاق النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماعات
المحكية عن تامل نظرا الى قوة احتمال ورود المطلقات مورد حكم آخر من بيان مشروعية الغسل في اليوم المخصوص ونحوها فلا يبقى لها ظهور معتد به
في الاطلاق لكن مع ذلك لا يخلو عن قوة فان ترك التعرض للتقييد مع تظافرها وتكاثرها ربما يوجب ظهورها في ذلك بملاحظة المجموع وان لم
يكن لكل من احادها من حيث هو هذا الظهور هذا مضافا الى استصحاب بقاء التكليف وعدم سقوطه بحضور وقت الصلوة ومنع جريان
الاستصحاب فيه لكونه زمانيا مدفوع بان الماخوذ في موضوع الحكم في النصوص والفتاوى ليس الا يوم العيد لذا تمسك الاصحاب لاثبات المدعى
باطلاق الادلة لا الجزء الاول منه كي يكون الشك بعد انقضاء ذلك الجزء راجعا الى الشك في ثبوت مثل الحكم الاول لموضوع آخر غير الموضوع
الاول حتى يمتنع فيه الاستصحاب نظير ما لو امر الشارع بالجلوس يوم الجمعة في المكان الفلاني بامر غير قابل لان يتمسك باطلاقه فشك في اختصاص التكليف
بما قبل الزوال او شموله لما بعده ايضا فلا مانع من استصحابه ما دام اليوم باقيا وانما الممتنع اجرائه بعد انقضاء اليوم الذي اخذ قيدا في الموضوع
لا الجزء الاول الذي احتملنا مدخليته فيه نعم لو كان مبنى الاستصحاب في بقاء الموضوع على المداقة العقلية لاتحد حكم الصورتين لكنه ليس كذلك
والا لم يجر في شيء من الاحكام الشرعية بل المحكم فيه العرف القاضي ببقاء الموضوع في مثل الفرض بلا شبهة لكن مع ذلك لا ريب في ان الاولى عدم
تاخير الغسل عن اول الزوال بل عن وقت الصلوة والاحوط اتيانه عند التاخير بداعي الاحتياط والله العالم ومنها غسل يوم عرفة على المشهور
بل المجمع عليه كما عن الغنية والمدارك للاخبار المستفيضة وفي بعضها وصفه بالوجوب كخبر سماعة عن ابي عبد الله ع الذي عد فيه جملة من
الاغسال الواجبة والمستحبة ووصف اكثرها بالوجوب المراد على ما يشهد نفس هذه الرواية فضلا عن شهادة غيرها من النصوص والفتاوى بما لا
ينافي الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظها فيحمل عليه بقرينة ما عرفت ولا يختص بالناسك في عرفات لاطلاق النصوص والفتاوى وخصوص رواية
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن غسل عرفة في الامصار فقال اغتسل اينما كنت والظاهر امتداد وقت هذا الغسل ايضا كسائر
بامتداد اليوم للاصل واطلاق الدليل من النص والفتوى وعن علي بن بابويه انه قال اغتسل يوم عرفة قبل زوال الشمس ولعله اراد به الفضل وكيف
كان فلا دليل عليه نعم في رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الغسل من الجنابة والجمعة ويوم الفطر ويوم الاضحى ويوم عرفة عند زوال
الشمس وهي لا تصلح مستندة له كما هو واضح كما انها بعد اعراض الاصحاب عنها لا تصلح قرينة لتقييد غيرها من الاخبار خصوصا مع بعد ارادة
الغسل في خصوص وقت الزوال من تلك الاخبار المتظافرة من دون تعرض له في شيء منها فلا يبعد ان يكون تخصيص هذا الوقت بالذكر في هذه
الرواية اما لكونه افضل او لرجحان اشتغاله بعد الغسل بالاعمال المطلوبة يوم العرفة بعد الزوال والله العالم ويستحب الغسل يوم التروية ايضا

كما عن جملة من الاصحاب التصريح به لصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها يوم التروية ويوم عرفة وصحيحة زرارة عن
ابي عبد الله عليه السلام اذا كان يوم التروية فاغتسل الحديث ومن الاغسال المشهورة غسل ليلة النصف من رجب كما صرح به جملة من الاصحاب بل عن
غير واحد دعوى الشهرة عليه بل عن بعض نفي الخلاف فيه وكفى به دليلا في مثل المقام مضافا الى ما حكي عن بعض من نسبته الى الرواية وعن السيد بن
طاوس في الاقبال انه قال وجدنا في كتب العبادات عن النبي ص انه قال من ادرك شهر رجب فاغتسل في اوله واوسطه وآخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه ولو قيل
بعدم اختصاص وقت هذا الغسل بالليل وامتداده الى آخر النهار نظرا الى اطلاق هذه الرواية لكان وجها والاحوط تكرير الغسل في اليوم وليلته لاحتمال
كون كل منهما بالخصوص مرادا بالرواية ويفهم منها استحباب الغسل في اوله وآخره ايضا والله العالم ومنها غسل يوم السابع والعشرين منه وهو يوم
المبعث كما عن المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وعن العلامة والصيمري نسبته الى الرواية لكن حكي عن جماعة الاعتراف بعدم الظفر على رواية وربما يستأنس
له بالمرسل عنه ع انه قال في جمعة من الجمع هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا حيث علل الاغتسال بانه عيد خصوصا بضميمة ما حكي عن الخلاف
من الاجماع على استحباب الغسل في الجمعة والاعياد وعليه يتجه القول باستحبابه في يوم المولود ايضا كما صرح به بعض بل وكذا في غيره من الاعياد بعد
البناء على المسامحة كما يؤيده ايضا ما رواه المجلسي في زاد المعاد من فعل احمد بن اسحق القمي في تاسع ربيع المولود معللا بانه عيد بل يظهر منه كون
الغسل في الاعياد من الامور المعهودة المفروغ منها والله العالم ومنها ليلة النصف من شعبان بلا خلاف فيه كما في الجواهر بل عن الغنية دعوى
الاجماع عليه ويدل عليه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال صوموا شعبان واغتسلوا ليلة النصف منه وذلك تخفيف من ربكم ورحمة ومنها غسل
يوم الغدير اجماعا كما عن جماعة نقله وقد سمعت نقل الاجماع ايضا على استحبابه في الاعياد الشامل للمقام ويدل عليه مضافا الى ذلك خبر
علي بن الحسين العبدي قال سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول صيام يوم غدير خم يعدل صيام عمر الدنيا الى ان قال ومن صلى فيه ركعتين يغتسل
عند زوال الشمس من قبل ان تزول مقدار نصف ساعة ثم بين كيفية الصلوة الى ان قال ما سئل الله حاجة من حوائج الدنيا والآخرة
الا قضيت له كائنة ما كانت الحديث وعن كتاب الاقبال بسنده عن الصادق عليه السلام في حديث ذكر فيه فضل يوم الغدير قال فاذا كان
صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل في صدر نهاره وظاهر الرواية الاولى تحديد الغسل بما قبل الزوال وظاهر الثانية كونه في صدر النهار
وظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماعات امتداده بامتداد اليوم ولا يبعد تنزيل الروايتين على الفضل بل لا يبعد اختصاص الاولى بمريد
الصلوة وكيف كان فلا يبعد الالتزام باستحبابه مطلقا بعد البناء على المسامحة ومنها غسل يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذي
الحجة على المشهور وعن الاقبال نسبته الى اصح الروايات بعد ان حكى فيه قولا بانه الواحد والعشرون وقولا بانه السابع والعشرون وقولا
بالخامس والعشرين لكن حكي عن المصنف في المعتبر القول به ويدل على الاول ما عن مصباح الشيخ عن محمد بن صدقة العنبري عن
ابي ابرهيم موسى بن جعفر ع قال يوم المباهلة يوم الرابع والعشرين من ذي الحجة تصلي في ذلك اليوم ما اردت ثم قال وتقول وانت على
غسل الحمد لله رب العالمين الى آخره ومنه يظهر استحباب غسل هذا اليوم كما هو المشهور بين الاصحاب بل عن ظاهر الوسيلة عدم الخلاف في
ثبوت غسل يوم المباهلة وعن الغنية الاجماع على استحباب غسل المباهلة وفي موثقة سماعة التي عد فيها جملة من الاغسال وغسل المباهلة
واجب والمراد بالوجوب الاستحباب المؤكد والمراد بالمباهلة فيها على الظاهر ليس الا يومها ولو بقرينة فتوى الاصحاب لكن يحتمل قويا ارادة
الغسل لفعل المباهلة كما عن جماعة من المتاخرين استظهاره بل عن الحدائق ان في بعض الحواشي المنسوبة الى المولى محمد تقي المجلسي مكتوبا على
الحديث المشار اليه ما صورته ليس المراد بالمباهلة اليوم المشهور حيث باهل النبي ص مع نصارى نجران بل المراد به الاغتسال لايقاع المباهلة مع
الخصوم في كل حين كما في الاستخارة وقد وردت بذلك رواية صحيحة في الكافي وكان ذلك مشهورا بين القدماء كما لا يخفى انتهى ولعل مراده بما في
الكافي رواية ابي مسروق المروية عن اصول الكافي عن الصادق ع قال قلت انا نتكلم مع الناس فنحتج عليهم بقول الله عز وجل اطيعوا الله و
اطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيقولون نزلت في امراء السرايا فنحتج بقول الله عز وجل قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى فيقولون
نزلت في مودة قربى المسلمين فنحتج بقول الله عز وجل انما وليكم الله ورسوله فيقولون نزلت في المؤمنين فلم ادع شيئا مما حضرني ذكره من هذا
وشبهه الا ذكرته فقال لي اذا كان ذلك فادعهم الى المباهلة قلت فكيف اصنع قال اصلح نفسك ثلثا واظنه قال وصم واغتسل وابرز انت
وهو الى الجبان فشبك اصابعك اليمنى في اصابعه ثم انصفه وابدأ بنفسك وقل اللهم رب السموات ورب الارضين عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم
ان كان ابو مسروق جحد حقا وادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء او عذابا اليما ثم رد الدعاء عليه فقل وان كان فلان جحد حقا او ادعى باطلا
فانزل عليه حسبانا من السماء او عذابا اليما ثم قال فانك لا تلبث الا ان ترى ذلك فوالله ما وجدت خلقا يجيبني الى ذلك الخبر ويستفاد من
هذه الرواية مشروعية المباهلة واستحباب الغسل لها والله العالم ثم انه قد حكي عن جملة من الاصحاب انه يستحب الغسل يوم دحو الارض
وهو يوم الخامس والعشرين من ذي القعدة ولم يظهر مستنده وحكي عن الحلبي في اشارة السبق استحباب غسل ليلة الجمعة وهو ايضا كسابقه غير معلوم

المستند لكن لا بأس بالالتزام بهما من باب المسامحة وعن جملة من الاصحاب التصريح باستحباب الغسل يوم النيروز بل لعله هو المشهور بين المتأخرين
بل في الجواهر لم اعثر فيه على مخالف والمستند فيه رواية المعلى بن خنيس عن الصادق ع في يوم النيروز قال اذا كان يوم النيروز فاغتسل والبس انظف
ثيابك الحديث والاقوال في تعيين النيروز مختلفة والمشهور المعروف في هذه الازمنة بل وكذا في الاعصار المتقدمة مثل زمان المجلسيين بل وكذا
قبلا انما هو يوم انتقال الشمس الى الحمل وقيل انه اليوم العاشر من ايار ورد بما احتمل كونه مصحفا آذار فيؤول الى المشهور وقيل انه يوم نزول
الشمس في اول الجدي وعن المهذب انه المشهور بين فقهاء العجم وقيل انه السابع عشر من كانون الاول وقيل انه تاسع شباط حكي عن المهذب
نسبته الى صاحب كتاب الانوار وقيل هو اول يوم من فروردين ماه وهو اول سنة الفرس وحكي عن بعض انه قال ان تأسيس النيروز الجديد بانتقال
الشمس الى برج الحمل في زمان السلطان ملكشاه السلجوقي في يوم الجمعة عاشر شهر رمضان المبارك من سنة احدى وسبعين واربعمائة فكيف يمكن ان
يجعل ذلك موطأ للاحكام الشرعية الثابتة قبل ذلك بنحو من خمسمائة سنة وذكر قبل ذلك ان نيروز الفرس انما حدث في زمان جمشيد رابع ملوك
الدنيا بل قيل كان في زمان نوح ع اقول والذي يغلب على الظن كون المراد به في الرواية هو اليوم المشهور المعروف في هذه الازمنة واما سائر
الاقوال فلا يبعد ان يكون منشأها الحدس والاجتهادات والاعتماد على نقل قصص غير ثابتة وما حكي عن زمان ملكشاه على تقدير ثبوته لا يتحقق
منافاته لذلك لاحتمال كونه تجديدا له بعد الاندراس لا تأسيسا وكيف كان فربما يؤيد المشهور الخبر الآخر الذي رواه المعلى ايضا عن الصادق ع في فضل
النيروز المشتمل على ذكر امور عظيمة قد وقعت في هذا اليوم مثل اخذ العهد لامير المؤمنين ع في غدير خم وارساله الى وادي الجن وظفره باهل نهروان
وقتل ذي الثدية وانه يظهر فيه القائم عجل الله فرجه ويظفره بالدجال فيصلبه في كناسة الكوفة الى ان قال وما من يوم نيروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج
لانه من ايامنا حفظته الفرس وضيعتموه الى آخر الرواية وفي رواية اخرى عنه ايضا انه ع قال لي اتعرف هذا اليوم قال قلت لا ولكنه يوم تعظمه
العجم فقال ع اقيد لك حتى تعلمه قال يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ الله ميثاق العباد به ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا الحديث فان العادة قاضية
بانه لو كان اليوم المعظم المحفوظ لدى العجم غير هذا اليوم المشهور لبقي رسمه في الجملة ولا اقل من بقاء اسمه لديهم ولو في السنة الشعراء وغيرهم من ارباب
الحكايات ويؤيده ايضا ما قيل من انطباقه على اليوم الذي اخذ فيه البيعة لامير المؤمنين عليه السلم بغدير خم حيث حسب ذلك فوافق نزول الشمس بالحمل
في التاسع عشر من ذي الحجة على حساب التقويم ولو لم يكن الهلال رئي ليلة الثلثين في تلك السنة فكان الثامن عشر بحسب الرؤية والله العالم هذا كله
في الاغسال المستحبة للزمان واما ما يستحب لغيره فقد ذكر المصنف رحمه الله منه سبعة للفعل وهي غسل الاحرام الذي لا خلاف في مشروعيته في
الجملة نصا وفتوى بل الاخبار الدالة عليه كادت تكون متواترة وربما يظهر من بعض الاخبار وجوبه كمرسلة يونس عن ابي عبد الله ع قال الغسل في سبعة
عشر موطنا منها الفرض ثلثة قلت جعلت فداك وما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتا وغسل الاحرام لكن يجب ارتكاب التأويل فيه وكذا
في غيره مما ظاهره الوجوب من حيث شموله على الامر به لاستفاضة نقل الاجماع على استحبابه بل عن حج التحرير التصريح بانه ليس بواجب اجماعا وعن ابن المنذر
اجمع اهل العلم ان الاحرام جائز بغير اغتسال ويؤيده بعد اختفاء مثله في الشريعة مع توفر الدواعي على نقله مضافا الى ظهور جملة من الروايات فيه مثل خبر
فضل بن شاذان عن الرضا ع فيما كتبه الى المامون وغسل يوم الجمعة سنة وغسل العيدين وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام الى
ان قال هذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله وعن الفقه الرضوي ان الغسل اربعة عشر وجها ثلث منها غسل واجب مفروض متى نسيه
ثم ذكره بعد الوقت اغتسل وان لم يجد الماء تيمم ثم ان وجدت فعليك الاعادة واحد عشر غسلا سنة غسل العيدين والجمعة وغسل الاحرام و
يوم عرفة ودخول مكة ودخول المدينة وزيارة البيت وثلاث ليال في شهر رمضان ليلة تسعة عشر وليلة احدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين ومتى
نسي بعضها او اضطر او به علة تمنعه من الغسل فلا اعادة الى غير ذلك من الروايات الدالة عليه فما عن ظاهر بعض القدماء من وجوبه ضعيف وغسل
زيارة النبي ص والائمة ع على المشهور بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه وعن الوسيلة عده في المندوب بلا خلاف وعن المصابيح وغيره نسبته الى قطع
الاصحاب وهو الحجة في مثل المقام وربما يستدل له بخبر سماعة ونحوه مما دل على استحباب غسل الزيارة ونوقش فيه بان المراد به زيارة البيت على
ما يشهد به القرائن وعن الفقه الرضوي التصريح بغسل الزيارات بعد ذكره غسل زيارة البيت فلا يتطرق فيه مثل هذه المناقشة وربما يستدل
له ايضا برواية العلاء بن سيابة عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد قال الغسل عند لقاء كل امام الحديث بناء على
ظهوره بقرينة التعبير بلفظ كل ووقوعه تفسيرا للآية الظاهرة في تعدد المسجد في كل زمان في ما يعم مشاهدهم وبدعوى عدم الفرق بين زيارتهم
حيا وميتا كما يؤيدها بعض الشواهد النقلية والمناسبات العقلية والاولى في المقام الاستدلال بالاخبار الكثيرة الواردة في كيفية
زياراتهم وان اختص بعضها ببعض او ورد في خصوص زيارة مثل الرواية المشهورة الواردة في زيارة الجامعة التي يزار بها كل امام الآمرة بالغسل
والاخبار الكثيرة الدالة عليه عند زيارة النبي ص وامير المؤمنين ع وابي عبد الله ع وابي الحسن الرضا ع والمروي عن كامل الزيارات لابن قولويه عن
سليمان بن عيسى عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع كيف ازورك اذا لم اقدر على ذلك قال قال لي يا عيسى اذا لم تقدر على المجيء فاذا كان يوم الجمعة

فاغتسل وتوضأ واصعد الى سطحك وصل ركعتين وتوجه نحوي فانه من زارني في حيوتي فقد زارني في مماتي ومن زارني في مماتي فقد زارني في
حيوتي وعن الكتاب المذكور عن ابي الحسن ع اذا اردت زيارة موسى بن جعفر ومحمد بن علي ع فاغتسل وتنظف والبس ثوبيك الطاهرين وعن ابيهما
قال واروي عن بعضهم ع اذا اردت زيارة قبر ابي الحسن علي بن محمد وابي محمد الحسن بن علي ع تقول بعد الغسل ان وصلت الى قبرهما والا ومأت بالسلم
من عند الباب الذي على الشارع الحديث فان المتأمل في مثل هذه الروايات لا يكاد يشك في شرعية الغسل وكونه من الآداب المطلوبة عند
زيارة جميع الائمة عليهم السلم مطلقا ولو بغير الزيارة الجامعة المنصوص عليها بالخصوص وان لم يرد نص عليه في خصوص بعضهم خصوصا بعدما سمعت
من الشهرة ودعوى الاجماع عليه فلا شبهة فيه ولو لم نقل بالمسامحة والله العالم وغسل المفرط في صلوة الكسوف والخسوف بان تركهما
متعمدا مع احتراق القرص كله اذا اراد قضائهما على الاظهر الاشهر بل المشهور سيما بين المتأخرين كما في طهارة شيخنا المرتضى بل عن الغنية
الاجماع عليه ويدل عليه ما عن الخصال عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا وعدها الى ان قال وغسل الكسوف
اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل واقض الصلوة وغسل الجنابة فريضة الخ ورواه في الفقيه مرسلا وصحيحة محمد بن مسلم
المروية عن التهذيب عن احدهما قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل ومرسلة حريز
عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلي فليغتسل من غد وليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف
القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل وعن الفقه الرضوي وان انكسف الشمس او القمر ولم تعلم به فعليك ان تصليهما اذا علمت فان تركتهما متعمدا حتى
تصبح فاغتسل وصل وان لم يحترق القرص فاقضها ولا تغتسل وظاهر هذه الاخبار باسرها وجوبه كما حكي القول به عن صلوة المقنعة والمراسم
والمهذب ومصباح الشيخ وجمله والمبسوط والخلاف والاقتصاد والكافي والوسيلة وشرح الجمل للقاضي والصدوقين نصا في بعضها وظهورا
في الباقي ومال اليه في محكي المنتهى والمدارك بل عن الشيخ في الخلاف الاجماع على ان من ترك صلوة الكسوف مع احتراق القرص فعليه الغسل والقضاء
انتهى وعن شرح الجمل للقاضي واما لزوم القضاء فالدليل عليه الاجماع وطريق براءة الذمة وكذلك القول في الغسل ولذلك كله اختاره صريحا بعض
متأخري المتأخرين الا ان المحكي عن اكثر هؤلاء التصريح بالاستحباب في باب الطهارة ولذا ادعي في محكي المصابيح تحقق الاجماع على الاستحباب
واستدل للمشهور بالاصل وحصر الاغسال الواجبة في جملة من الروايات فيما عداه واشعار الاخبار الآمرة به باستحبابه من حيث عده في ضمن الاغسال
المستحبة خصوصا مع تخصيص الفرض في صحيحة ابن مسلم ورواية الخصال بغسل الجنابة وانت خبير بان رفع اليد عن ظواهر الاخبار المستفيضة
بمثل المذكورات في غاية الاشكال واما تخصيص الفرض في الروايتين بغسل الجنابة فلا بد من توجيهه لاشتمالهما على غسل المس الذي نلتزم بوجوبه وبهذا
ظهر لك ان عده في سوق الاغسال المستحبة لا يجدي لكون غسل المس ايضا مذكورا في ضمنها خصوصا مع انه مذكور في صحيحة ابن مسلم بعد غسل الجنابة حيث
عد سائر الاغسال ثم قال وغسل الجنابة فريضة وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل لكن مع ذلك يغلب على الظن استحبابه الا انه ليس عن مستند يعتد به
ولعل منشأه الشهرة ونقل الاجماع وبعض المبعدات المغروسة في الذهن فالقول بالوجوب لو لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط ثم ان المشهور اختصاص الغسل
بالقضاء فلا يشرع للاداء وعن المختلف وبعض من تأخر عنه استحبابه للاداء ايضا ولعله لاطلاق الامر بالاغتسال عند احتراق القرص كله في الصحيحة
المتقدمة وفيه ان ظاهر هذه الصحيحة بمقتضى اطلاق الامر الوارد فيها مطلوبية الغسل بل وجوبه بعد الاحتراق لذاته لا لاجل الصلوة التي ربما يؤتى
بها قبل احتراق القرص وهذا مما لا يقول به الخصم بل لم يلتزم احد بل عن بعض دعوى الاجماع على عدم كونه الا لاجل الصلوة فالقرينة المرشدة الى ارادة
خلاف هذا الظاهر ليست الا سائر النصوص والفتاوى الدالة على اختصاصه بالقضاء وبعبارة اخرى اذا تعذر الاخذ بهذا الظاهر تكون الرواية مجملة
من حيث المتعلق وسائر الاخبار مبينة لها هذا مع انه ليس للصحيحة ظهور يعتد به في الاطلاق فانها على الظاهر مسوقة لبيان عدد الاغسال المشروعة لا لبيان
شرعيتها على الاطلاق هذا كله بعد الغض عما يقوى في النظر من اتحاد هذه الرواية مع رواية الخصال الصريحة في الاختصاص بالقضاء بقرينة اتحاد الراوي
والمروي عنه على احتمال ومضمون الرواية ومعظم فقراتها فالاختلاف الحاصل فيها بحسب الظاهر ليس الا بواسطة الرواة من حيث الاختصار ونقل المضمون
والله العالم وقد حكي عن المشهور ايضا كما في المتن وغيره اشتراط الغسل للقضاء بشرطين احدهما تعمد الترك والآخر استيعاب الاحتراق بل عن السرائر
نفي الخلاف في عدم الغسل فرضا ونفلا عند انتفاء احد الشرطين خلافا للمحكي عن المرتضى ره في المصباح فلم يعتبر الثاني وللمحكي عن المقنع والذكرى
فلم يعتبر الاول ولعل مستند الاول اطلاق مرسلة حريز الواجب حملها على صورة الاستيعاب بقرينة غيرها من النصوص والفتاوى ومستند
الاخيرين اطلاق صحيحة ابن مسلم التي عرفت قوة احتمال اتحادها مع رواية الخصال التي كادت تكون صريحة فيما هو المشهور فضلا عن لزوم تقييدها على
تقدير التعدد بهذه الرواية وغيرها من مرسلة حريز المصرحة بالاشتراط وكذلك الفقه الرضوي مع اعتضادها بفتاوى الاصحاب والله العالم و
غسل التوبة سواء كان عن فسق او كفر على المشهور بل عن المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع ويدل عليه رواية مسعدة بن زياد قال كنت عند ابي عبد الله ع
فقال له رجل بابي انت وامي اني ادخل كنيفا ولي جيران عندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال ع لا تفعل فقال

الرجل والله ما اتيتهن برجلي وانما هو سماع اسمعه باذني فقال ع بالله انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال بلى والله كاني لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربي ولا من عجمي لاجرم اني لا اعود ان شاء الله واني استغفر الله فقال له قم فاغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك احمد الله وسله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا كل قبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا والرواية وان وردت في الفسق لكن يكفي في التعميم للكفر الشهرة ونقل الاجماع مضافا الى امكان استفادته من التعليل الوارد في الرواية وقد روى ان النبي ص امر قيس بن عاصم وثمامة بن اثال بالاغتسال لما اسلما والظاهر انه لم يكن للجنابة لعدم اختصاصها بهما ثم انه حكى عن بعض الاصحاب التصريح باختصاص استحباب الغسل بالتوبة عن الكبيرة دون الصغيرة بل ربما استظهر ذلك من المتن ونحوه نظرا الى عدم كون الصغيرة موجبة للفسق كي يندرج في موضوع الحكم لكن عممه بعضهم بل عن بعض انه هو المشهور بل عن المنتهى دعوى الاجماع عليه وعن الحدائق نسبته الى الاكثر بل لا يبعد ارادته من المتن وغيره وكيف كان فهذا هو الاظهر بعد البناء على المسامحة خصوصا مع امكان دعوى استفادته من الرواية المتقدمة اذ الظاهر ان قوله ع فاغتسل الخ بيان لكيفية التوبة باظهار الندم بالتطهير وفعل الصلوة كفارة لما صدر منه من الخطيئة وقوله ع فانك كنت مقيما على امر عظيم مسوق لان يقرب خباثة الى التوبة الى ذهنه هذا مع ان المورد وهو استماع الغنى من وراء الجدار بحسب الظاهر من الصغائر وكون اصرار الجاهل بالحكم الذي يرى جوازه موجبا لصيرورته كبيرة لا يخلو عن اشكال ولا ينافيه اطلاق الامر العظيم عليه في الرواية فان مطلق الخروج من طاعة الله بارتكاب محارمه عظيم وان كان بعضها اعظم من بعض والله العالم وغسل صلوة الحاجة وصلوة الاستخارة على المشهور من غير نقل خلاف فيه بل عن الغنية وظاهر غيره واحد دعوى الاجماع عليه وقيل ان المراد بصلوة الحاجة والاستخارة هي الصلوة الخاصة التي وردت للحاجة والاستخارة مقيدة بالغسل لا مطلق صلوة يصليها الرجل لهما اقول اما الاخبار الآمرة بالغسل لصلوة الحاجة فهي كثيرة لكنها مشتملة على خصوصيات ربما يقوى في النظر كونها من الآداب المحسنة من دون ان يتقيد بها مطلوبية صلوتها او الغسل لها ويؤيده اطلاق الاصحاب في فتاويهم ومعقد اجماعهم فان ظاهرها استحباب الغسل لمطلق صلوة الحاجة والاستخارة وان لم تكن بالكيفية الواردة في خصوص الاخبار الآمرة بالغسل فالاشبه شرعية الغسل لمطلق صلوتهما كما ان الاظهر شرعية الصلوة لهما مطلقا وان لم تكن بالآداب الموظفة المخصوصة بل قد يقال ان الاقوى شرعية الغسل لنفس طلب الحاجة والاستخارة من دون صلوة كما يستظهر ذلك من المحكي عن التذكرة ناسبا الى علمائنا ويستشهد له بما عن الفقه الرضوي من تعداد الاغسال وغسل طلب الحوائج وغسل الاستخارة وفي موثقة سماعة الواردة في تعداد الاغسال وغسل الاستخارة مستحب لكن يتوجه عليه كون الخبر مسوقا لبيان حكم آخر فلا ظهور لهما في الاطلاق فالقول باستحبابه مطلقا لا يخلو عن تأمل ثم انه قد يراد بالاستخارة المشاورة والارشاد الى الاصلح وقد يراد بها طلب ان يجعل الله له الخيرة في الامر الذي يطلبه ولعل هذا الاخير هو المراد بصحيحة زرارة عن الصادق ع في الامر الذي يطلبه الطالب من ربه الى ان قال فاذا كان الليل فاغتسل في ثلث الليل الثاني وساق الحديث الى ان قال فاذا رفع رأسه من السجدة الثانية استخار مأة مرة الحديث واما الاصحاب فمرادهم على الظاهر كما يظهر من بعض هو المعنى الاول وكيف كان فلا شبهة في شرعية الصلوة لها في الجملة بكلا معنييه كما يدل عليه الاخبار الواردة في باب الاستخارة والاظهر شرعية الغسل لصلوتها بكلا المعنيين ولو باعتبار اندراجها في صلوة طلب الحوائج كما انه لا يبعد اندراج بعض الاغسال المسنونة التي اهمل المصنف ذكرها في ذلك منها الغسل لصلوة الاستسقاء وقد حكى عن الغنية الاجماع عليه وفي موثقة سماعة وغسل الاستسقاء واجب والمراد به الاستحباب المؤكد اذ لا قائل بوجوبه على الظاهر بل قد عرفت غير مرة عدم ظهور هذه الرواية في ارادة الوجوب بالمعنى المصطلح وعن فلاح السائل نقلا عن ابن بابويه في كتاب مدينة العلم عن الصادق عليه السلام انه روى حديثا في الاغسال ذكر فيها غسل الاستخارة وغسل صلوة الاستسقاء وغسل الزيارة ومنها الغسل لصلوة الظلامة فعن مكارم الاخلاق عن الصادق ع قال اذا طلبت بمظلمة فلا تدع على صاحبك فان الرجل يكون مظلوما فلا يزال حتى يكون ظالما ولكن اذا ظلمت فاغتسل وصل ركعتين في موضع لا يحجبك عن السماء ثم قل اللهم ان فلان بن فلان ظلمني وليس لي احد اصول به عليه غيرك فاستغفر لي ظلامتي الساعة الساعة بالاسم الذي اذا سئلك به المضطر اجبته فكشفت ما به من ضر ومكنت له في الارض وجعلته خليفتك على خلقك فاسئلك ان تصلي على محمد وال محمد وان تستوفي لي ظلامتي الساعة الساعة فانك لا تلبث حتى ترى ما تحب ومنها الغسل لصلوة الخوف من الظالم فحكي عن المكارم قال اغتسل وصل ركعتين واكشف عن ركبتيك واجعلهما مما يلي المصلى وقل مأة مرة يا حي يا قيوم يا حي لا اله الا انت برحمتك استغيث فصل على محمد وال محمد واغثني الساعة الساعة فاذا فرغت من ذلك فقل اسألك ان تصلي على محمد وال محمد وان تلطف لي وان تغلب لي وان تمكر لي وان تخدع لي وان تكيد لي وان تكفيني مؤنة فلان بلا مؤنة فان هذا كان دعاء النبي ص يوم احد انتهى وربما يتكلف في ادراج الغسل لصلوة الشكر فيما عرفت لكون الشكر موجبا لمزيد النعم التي هي من اعظم الحوائج وفيه ما لا يخفى لكن لا بأس بالالتزام

(في الهامش: من خوف)

باستحباب غسلها من باب المسامحة لما حكي عن الغنية من الاجماع عليه بقي بعض الاغسال للافعال منها غسل قتل الوزغ وهو حيوان ملعون قد ورد ذمه في الاخبار والترغيب على قتله وقال في الجواهر وغيره الظاهر ان سام ابرص والورل بعض افراده وعن حيوة الحيوان ان سام ابرص بتشديد الميم قال اهل اللغة هو كبار الوزغ انتهى ويدل على استحباب الغسل له رواية عبد الله بن طلحة قال سئلت ابا عبد الله ع عن الوزغ فقال هو رجس وهو مسخ كله فاذا قتلته فاغتسل وعن الهداية انه روي ان العلة في ذلك انه يخرج من الذنوب فيغتسل منها ومنها الغسل لمن اراد تغسيل الميت وكذا تكفينه نسبه بعض الى الرواية ولعل المراد بها رواية محمد بن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعدما يبرد وفي دلالتها عليه منع ظاهر ومنها غسل من مات جنبا ذكره بعض للامر به في بعض الاخبار لكن عن المصنف في المعتبر دعوى الاجماع على عدم استحبابه ومنها الغسل لاخذ التربة على مشرفها السلام والتحية فعن مصباح السيد انه روي في اخذ التربة انك اذا اردت اخذها فقم في آخر الليل واغتسل والبس اطهر ثيابك وتطيب بسعد وادخل وقف عند الرأس وصل اربع ركعات وعن البحار عن المزار الكبير عن جابر الجعفي عن الباقر ع اذا اردت ان تأخذ من التربة فتعمد لها آخر الليل واغتسل لها بماء القراح وتطيب بسعد الروايه ومنها الغسل عند ارادة السفر حكي عن ابن طاوس في امان الاخطار انه روي ان الانسان يستحب له اذا اراد السفر ان يغتسل ويقول عند غسله بسم الله وبالله ولا حول ولا قوة الا بالله الدعاء وعن التهذيب عن ابي بصير عن ابي عبد الله الصادق ع اذا اردت الخروج الى ابي عبد الله ع فصم قبل ان تخرج ثلثة ايام يوم الاربعاء ويوم الخميس ويوم الجمعة فاذا امسيت ليلة الجمعة فصل صلوة الليل ثم قم فانظر في نواحي السماء فاغتسل تلك الليلة قبل المغرب ثم تنام على طهر ثم اذا اردت المشي اليه فاغتسل ولا تطيب ولا تدهن ولا تكتحل حتى تاتي القبر ومنها الغسل لمن اراد رؤية احد الائمة في المنام فعن المفيد في كتاب الاختصاص عن ابي المعزا عن الكاظم ع من كانت له الى الله حاجة واراد ان يرانا ويعرف موضعه فليغتسل ثلاث ليال يناجي بنا فانه يرانا ويغفر له بنا ومنها الغسل لعمل الاستفتاح لما عن الشيخ والصدوق وابن طاوس بطرق متعددة عن الصادق ع انه قال في حديث طويل فاذا كان اليوم الخامس عشر فاغتسل عند الزوال وعن رواية اخرى قريبا من الزوال ومنها الغسل عند الافاقة من الجنون ذكره بعض وربما علل بما قيل من ان من زال عقله انزل فليغتسل احتياطا وفيه ما لا يخفى خصوصا مع ان الاستحباب فيه حكي عن الحنابلة فالاولى تركه ومنها غسل واجد المني في الثوب المشترك للاحتياط ومنها استحباب اعادة الغسل لاولي الاعذار بعد زوال العذر عند من لم يوجبها احتياطا وخروجا من شبهة الخلاف ومنها غسل من اهرق عليه ماء غالب النجاسة كما عن المفيد في الاشراف ولعل المراد به الغسل بالفتح فاشتبه في نقله ثم ان ما ذكر من غسل الافعال منها ما كان الفعل غاية له ومنها ما كان سببا له ويختلفان من هذه الجهة من حيث التقدم والتأخر ومن الاغسال المسنونة المشهورة خمسة للمكان وهي غسل دخول الحرم لقوله ع في موثقة سماعة وغسل دخول الحرم يستحب ان لا تدخله الا بغسل وصحيحة عبد الله بن سنان الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال ودخول الكعبة ودخول المدينة ودخول الحرم وغسل دخول المسجد الحرام لما عن الغنية والخلاف من دعوى الاجماع عليه وعن الجعفي وجوبه وهو مع شذوذه مما لا شاهد له وغسل دخول الكعبة لقوله ع في موثقة سماعة وغسل دخول البيت واجب والمراد به تأكد الاستحباب في قول احدهما ع في صحيحة ابن مسلم ويوم تدخل البيت وفي صحيحة ابن سنان المتقدمة ودخول الكعبة ثم ان المصنف لم يذكر الغسل لدخول مكة مع وقوع التصريح به في جملة من الاخبار منها ما رواه معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الغسل من الجنابة ويوم الجمعة والعيدين وحين تحرم وحين تدخل مكة والمدينة ويوم عرفة ويوم تزور البيت وحين تدخل الكعبة الحديث وما رواه الفضل بن شاذان عن الرضا ع في كتابه الى المأمون وغسل دخول مكة والمدينة وفي خبر الاعمش وغسل دخول مكة وغسل دخول المدينة وخبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الغسل من الجنابة الى ان قال وعند دخول مكة والمدينة ودخول الكعبة ولعله ره يرى وحدة الغسل المشروع لدخول الحرم ومكة كما يؤيده خلو معظم الاخبار المصرحة بالغسل لدخول مكة عن ذكر الغسل للحرم وخلو ما اشتمل على ذكره دخول مكة لكن عن الفقه الرضوي التصريح بهما وكيف كان فالاظهر كون كل منهما غاية مستقلة للغسل كما هو ظاهر الاصحاب المصرح به في عبائر كثير منهم وكيف كان فقد ظهر لك بما سمعته من الاخبار استحباب الغسل لدخول المدينة ايضا ويدل عليه مضافا الى ما سمعت حسنة معوية بن عمار عن الرضا ع اذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها او حين تدخلها وفي صحيحة ابن مسلم الواردة في تعداد الاغسال واذا دخلت الحرمين وغسل دخول مسجد النبي ص كما يدل عليه رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال الغسل من الجنابة الى ان قال وحين تدخل الحرم واذا اردت دخول البيت الحرام واذا اردت دخول مسجد الرسول ص وعن الموجز وشرحه ونهاية الاحكام زيادة الغسل لدخول مشاهد الائمة ع في الاغسال المكانية بعد ان ذكروا استحبابه للزيارة ولم نعرف له شاهدا بعينه عدا ما يظهر من بعض من استحباب الغسل لكل مكان شريف وزمان شريف وربما يظهر من بعض استحبابه مطلقا ولو من غير سبب كالوضوء لكونه طهورا فيدل على استحبابه قوله تع ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقوله ع الطهر على الطهر عشر

(في الهامش: ليغتسل نسخة — الغسل مع)

حسنات الى غير ذلك واما كونه طهورا مطلقا فيفهم من قوله في بعض الروايات اى وضوء اطهر من الغسل ومما ورد من استحباب الغسل بماء الفرات على الاطلاق وفيه تامل لكن لا تامل في جوازه من باب الاحتياط العقلي وتوهم شبهة التشريع وعدم امكان قصد التقرب مع الشك في مطلوبيته قد عرفت دفعه في مبحث النية والله العالم **مسائل اربع الاولى** ما يستحب من الاغسال للفعل اما ان يكون الفعل سببا له كغسل الوزغ والسعي الى رؤية المصلوب واما ان يكون الفعل غاية له اما الاول فوقته بعد حصول السبب من دون توقيت او تضييق الا ان نقول بكون الامر للفور العرفي وموقت حين المنع فالاظهر بقاء مطلوبيته مطلقا ما دام العمر الى ان يتحقق الامتثال او ما هو بمنزلته في اسقاط الطلب واما ما كان الفعل غاية له بان كان المقصود بالغسل التوصل الى ايجاد ذلك الفعل متطهرا كغسل صلوة الحاجة ونحوها وكذا الاغسال المسنونة لشرافة المكان بل مآل هذا القسم في الحقيقة الى ما تقدم فان المطلوب شرعا هو الغسل لدخول ذلك المكان متطهرا وكيف كان ففي هذين القسمين يقدم الغسل عليهما كما هو واضح مضافا الى شهادة النصوص والفتاوى بذلك لكن قد يظهر من بعض النصوص شرعية غسل المكان بعد الدخول فيه مثل حسنة معاوية بن عمار المتقدمة اذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها او حين تدخلها ورواية ابان بن تغلب المروية عن جامع التهذيب وفي ذيلها ولو لم يتمكن من الغسل عند دخول الحرم فليؤخره الى ان يتمكن قبل دخول مكة فان لم يتمكن جاز ان يغتسل بعد دخول مكة وعن معاوية بن عمار عن الصادق ع قال اذا انتهيت الى الحرم ان شاء الله فاغتسل حين تدخل وان تقدمت فاغتسل من بئر ميمون او من فخ او من منزلك بمكة وخبر ذريح سئلته عن الباقر ع عن الغسل في الحرم قبل دخوله او بعد دخوله قال لا يضرك اى ذلك فعلت وان اغتسلت في بيتك حين تنزل بمكة فلا بأس وربما يتكلف في توجيه هذه الروايات بحمل الحسنة على ارادة الغسل عند دخول المدينة بلا فصل ومعه وحمل سائر الروايات على ارادة الغسل لدخول الكعبة والمسجد او غير ذلك وفيه ما لا يخفى من مخالفة الظاهر خصوصا في خبر ذريح وعن بعضهم تنزيل هذه الروايات على الضرورة وفيه ان خبر ذريح كالصريح في خلافه واضعف منه توهم كونه قضاء فانه بعد فرض كونه مطلوبا لاجل الدخول في المكان لا يعقل الامر بتداركه بعد تحقق ذى المقدمة اللهم الا ان يلتزم بكون الغسل في هذه الموارد مطلوبا نفسيا فلا مقتضى ح للالتزام بكونه قضاء بعد قضاء الدليل بجواز ايجاده قبل الدخول وبعده والاوفق بالقواعد هو الاخذ بظواهر الروايات والالتزام في موردها لثبوت بان المطلوب شرعا هو كون المكلف في ابتداء نزوله في هذه الاماكن المشرفة متطهرا اما من حين وروده او بعده بلا فصل يعتد به وليس ذلك تخصيصا للقاعدة العقلية التى اشرنا اليها من انه اذا كان الغسل مطلوبا لاجل التوصل الى ايجاد فعل او دخول مكان متطهرا يجب ان يتقدم وكيف كان فلا اشكال في جواز تقديم غسل الفعل والمكان عليهما وانما الاشكال في مقامين احدهما في تحديد المقدار الذي يجوز فيه التقديم ثانيهما في تشخيص ما ينتقض به هذه الاغسال اما المقام الاول فنقول القدر المتيقن الذي لا ينبغى التامل فيه مع قطع النظر عن الادلة الخارجية من نص واجماع انما هو جواز الفصل بين هذه الاغسال وغاياتها بما يقتضيه العرف والعادة في امثال مثل هذه الاوامر كساعة او ساعتين او ما يقربهما واما في ما زاد على ذلك فتامل وقد جزم في الجواهر بعدم الاجزاء به مع الفصل بالزمان الطويل كاليومين والثلاث فصاعدا بدعوى ظهور الادلة او صراحتها في عدمه ككلام الاصحاب قال بل ربما يظهر من ملاحظة الادلة ارادة الاتصال العرفي بالغسل والفعل فلا يعتبر التعجيل والمقارنة كما لا يجزى مطلق التراخي انتهى وفيه انه لا ظهور في الادلة فضلا عن صراحتها في عدم الاجزاء به مع الفصل نعم لا يبعد دعوى ظهور بعضها في ارادة الاتصال العرفي لكن لا على نحو الاشتراط بل لجريها مجرى العادة ولذا اعترضه شيخنا المرتضى ره بان فعل الغسل لاجل فعل لا يعتبر فيه لغة ولا عرفا الاتصال العرفي بينهما بل المفهوم عرفا هو اعتبار بقاء الاثر المقصود من الغسل الى وقت الفعل نظير قول الامر تنظف لفعل كذا انتهى لكنك خبير بانه لا احاطة لنا بذلك الاثر ولا طريق لنا الى احرازه حين الشك حتى ندور مداره وجودا وعدما فالواجب هو الاقتصار على القدر المتيقن الذي يفهم من الادلة السمعية بقاؤه لكن قد يقال ان مقتضى الاصل بقاء ذلك الاثر الى ان يعلم ارتفاعه فعند الشك يعمل بالاستصحاب وفيه انه انما يتجه ذلك فيما اذا كان الشك مسببا عن احتمال وجود المزيل ذاتا او وصفا كما لو شك في بقائه لاجل الشك في حدوث الحدث او ناقضية الحادث واما الشك في كون الفصل الطويل مخلا فمنشأه الشك في مقدار قابلية الاثر للبقاء وقد تقرر في محله ان الاستصحاب في مثل الغرض ليس بحجة فظهر لك ان مقتضى القاعدة هو الاقتصار في الفصل على المقدار الذي يفهم من الادلة جوازه فتجويزه فيما زاد على القدر المتيقن الذى نبهنا عليه يحتاج الى دليل وقد يستظهر من صحيحة جميل الاجزاء بغسل اليوم لليل وعكسه فانه روى عن الصادق عليه السلم انه قال غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك ومقتضى اطلاقها بقاء اثر الغسل يوما وليلة كما عن الصدوق الافتاء بذلك ويدل عليه ايضا رواية اسحق الآتية لكن قد يشكل ذلك بما عن المشهور من تحديده بيوم الغسل وليله كما يشهد له المعتبرة المستفيضة كصحيحة عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلم قال غسل يومك ليومك وغسل ليلتك لليلتك ورواية ابى بصير قال

سئله رجل وانا حاضر فقال له اغتسل بعض اصحابنا فعرضت له حاجة حتى امسى قال يعيد الغسل يغتسل نهارا ليومه ذلك وليلا لليلته ورواية عثمان بن يزيد قال من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وهذه الروايات خصوصا الاخيرة منها كادت تكون صريحة في التحديد بيوم الغسل وليله وقد يجمع بينها وبين صحيحة جميل بالحمل على مراتب الاجزاء واستحباب الاعادة او بجعل اللام في الصحيحة بمعنى الى وفى الاخير من البعد ما لا يخفى واما الاول فليس كل البعيد ثم لو قلنا بالتحديد بيوم الغسل وليله فلو وقع في اثناء احدهما فهل العبرة بمقدار اليوم او الليل الذي وقع فيه بمعنى تقديره بزمان النهار مثلا بساعاته فلو وقع في نصف نهار قصير يؤخذ من الليل بمقدار الساعات الماضية من النهار وان لم يبلغ الى نصف الليل او يلفق منهما بمعنى انه لو وقع في نصف النهار يكمل بنصف الليل وهكذا او ينقضى بانقضاء اليوم او الليل وجوه والاحتمالان الآخران جاريان مع التحديد بيوم الغسل وليله ايضا والظاهر من الروايات بل كاد ان يكون صريحها هو الاخير اى اختصاص غسل اليوم باليوم والليل بالليل سواء وقع في اوله ام لا وربما يستظهر منها الاول نظرا الى امكان دعوى القطع بجواز الاجزاء بالغسل الواقع قبل الفجر او قبل المغرب للفعل الواقع بعده في الجملة كما يشهد له صريح موثقة سماعة من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم احرم من يومه اجزأه وصحيحة جميل المتقدمة ورواية اسحق المروية عن التهذيب قال سئلته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد قال يجزيه ان لم يحدث فان احدث ما يوجب وضوء فليعد غسله لكن الرواية الاخيرة مضطربة المتن حيث حكى عن الكافي ان السؤال فيها ان الرجل يغتسل بالليل ويزور بالليل وقد تصدى بعض المحشين لتوجيهه بحمل الباء على السببية وكيف كان فهذه الروايات لا تصلح قرينة لحمل الاخبار المتقدمة على هذا المعنى البعيد اى التحديد بمقدار اليوم وان امكن على تقدير ارادته الجمع بين سائر الاخبار حتى خبر جميل بحمله على الاجزاء بغسل اليوم لليل وكذا عكسه في الجملة لا مطلقا فان حمل قوله غسل يومك ليومك وغسل ليلتك لليلتك وكذا قوله ع في رواية ابى بصير بعد ان سئله عن ان بعض اصحابنا اغتسل فعرض له حاجة حتى امسى انه يعيد الغسل نهارا ليومه ذلك وليلا لليلته خصوصا مع ترك الاستفصال عن كون الواقع اول طلوع الفجر كاد ان يكون متعذرا بل انما يقطع بعدم ارادته من الرواية نعم رواية عثمان لا تنافى هذا المعنى بمعنى انه لو استفيد ذلك من دليل آخر لا يعارضه هذه الرواية لانها استعملت فيه وكيف كان فالذي ينبغى ان يقال ان مقتضى القاعدة الاولية مع قطع النظر عن الادلة الواردة كما نبهنا عليه انفا انما هو كفاية الغسل للفعل الواقع عقيبه ولو مع الفصل بمقدار غير معتد به في العرف والعادة عند امثال مثل هذه الاوامر مط من غير فرق بين كون الغسل واقعا قبل طلوع الفجر او المغرب والفعل بعده وبين كونهما واقعين في اليوم او الليل ولا ينافى ذلك الآخرى عمر بن يزيد وابى بصير الدالتان على اختصاص اثر غسل اليوم باليوم والليل بالليل وهما لا يصلحان لتخصيص هذه القاعدة المستفادة من اطلاقات الادلة المعتضدة بالاخبار المتقدمة المصرحة بكفاية غسل اليوم لليل وعكسه في الجملة فلا بد اما من حمل الروايتين على ارادة الفصل والاستحباب وصرفهما عن مثل الفرض بحملهما على ارادة الاختصاص فيما اذا لم يكن بين الغسل والفعل اتصال عرفي كاليوم البعيد ولاجل ما فيهما من الاجمال لا تصلحان شاهدا لصرف صحيحة جميل وخبر اسحق عن ظاهرهما من اطلاق الاجزاء بغسل اليوم لليل وعكسه نعم ربما ينافى هذا الاطلاق مفهوم الغاية في رواية عثمان فان مقتضاه عدم كفاية الغسل الواقع عند طلوع الفجر بعد دخول الليل لكن التنافى كما يرتفع بتقييد الصحيح كذلك يرتفع بالالتزام باستحباب الاعادة كما هو احد الاحتمالات المتقدمة في الروايتين المتقدمتين فالجمع بين الروايات بحمل الاعادة على الفصل والاستحباب اولى من طرح البعض او سائر جهات التأويل المحتملة بل لو قلنا بانتقاض هذه الاغسال باسباب الوضوء كما ستعرف تحقيقه فلا يبعد الالتزام ببقاء اثرها مطلقا ما لم يحدث كما يستشعر ذلك بل يستظهر من رواية اسحق المتقدمة فليتامل واما الكلام في المقام الثانى فقد صرح غير واحد بانتقاض هذه الاغسال بالنوم واستدل له بالمعتبرة المصرحة به مثل صحيحة ابن الحجاج قال سئلت ابا ابراهيم ع عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضى قبل ان يدخل ايجزيه او يعيد قال لا يجزيه انما دخل بوضوء وصحيحة نضر بن سويد عن ابى الحسن ع عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل وغير ذلك مما ورد في باب الاحرام واختصاصها بغسل الاحرام غير ضائر لما عن المصابيح من ان الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين غيره لكن يعارضها صحيحة العيص بن القاسم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال ليس عليه غسل ويؤيدها اطلاق صحيحة جميل وغيرها من الاخبار المتقدمة خصوصا مع غلبة وقوع النوم في اثناء الليل وكذا اليوم الا ان الاخبار المتقدمة اظهر في الانتقاض من هذه الصحيحة بل قوله ع في صحيحة ابن الحجاج انما دخل بوضوء صريح في ذلك واما هذه الصحيحة فيحتمل قويا ورودها لدفع توهم السائل وجوب غسل الاحرام المقتضى لوجوب اعادته بعد الانتقاض فقال الامام ع ليس عليه غسل يعنى غسل لا يجب عليه غسل ويؤيد ارادة هذا المعنى سوق العبارة وتنكير لفظ الغسل كما عن التهذيب حملها عليه فلا تصلح لمعارضة ما تقدم واما المطلقات فلا بد من تقييدها بهذه

الاخبار المعيدة مع انه ليس في الاخبار المتقدمة فيما عدا الصحيحة قوة ظهور في الاطلاق بالنسبة الى النوم واما الصحيحة فلها قوة ظهور في ذلك بملاحظة ان الغالب تحقق النوم في اليوم والليلة لكن ليس لها قوة ظهور في الاطلاق لقوة احتمال ورودها في مقام دفع توهم اختصاص غسل اليوم باليوم والليل بالليل كما لا يخفى على المتأمل وكيف كان فلا محيص عن تقييدها بهذه الادلة فما يظهر من بعض من الميل الى القول بعدم انتقاضها بالنوم واستحباب اعادة الغسل جمعا بين الروايات ضعيف واما غير النوم من الاحداث الموجبة للوضوء فالمشهور بين الاصحاب كما عن الحدائق عدم انتقاض الغسل بها للاصل واطلاقات الاخبار المتقدمة التي يشكل ارتكاب التقييد في بعضها مثل قوله من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل الحديث اذ الغالب وقوع الحدث في الجملة في اليوم فبعد ارادة الاجتزاء به بشرط عدم الحدث وتنزيل الرواية على ارادة بيان ما يقتضيه الغسل من حيث هو مع قطع النظر عن الطوارئ بعيد خلافا للمحكي عن الشهيدين وظاهر الموجز وشرحه وقواه غير واحد من المتأخرين وعلله بعض بفحوى لزوم الاعادة بالنوم وفيه ما لا يخفى حيث لم يعلم ان قدح النوم من حيث الحدثية كي يقال ان غيره اقوى في الحدثية على ما يظهر من ادلتها فلا يبعد ان يكون المقصود بهذه الاغسال حصول النشاط والنظافة وارتفاع الكسالة ونحوها مما ينافيها النوم او الفصل الطويل او نحو ذلك دون البول ونحوه من اسباب الوضوء وربما يستدل له برواية اسحق المتقدمة قال شيخنا المرتضى قدس سره بعد الاستدلال بها ولا يعارضها الا ما تقدم من اخبار اليوم والليلة ويدفع بوجوب تقييدها بها انتهى وهو جيد وتوهم اهونية حمل الامر بالاعادة على الاستحباب من تقييد تلك المطلقات مدفوع باستلزامه التأويل في جميع الاخبار بحمل الاجتزاء في المطلقات على ارادة بقاء الاثر في الجملة وحمل عدم الاجتزاء المفهوم من هذه الرواية على ارتفاعه في الجملة ولا يرتكب مثل ذلك في الاخبار التي يتراءى منها المناقضة بلا شاهد خارجي والا لا يكاد يتحقق للاخبار العلاجية موقع كما لا يخفى واما ما يستحب من الاغسال للزمان فوقته على الظاهر نفس ذلك الزمان الذي امر بغسله فلا يكون الغسل الا بعد دخوله ويمتد الوقت بامتداد ذلك الزمان لان هذا هو الظاهر من ادلة تلك الاغسال كما تقدم شطر من الكلام في غسل الجمعة وغيرها ويدل عليه في الجملة صحيحة العيص قال سألنا اباعبدالله عليه السلام عن الليلة التي يطلب فيها ما يطلب متى الغسل فقال من اول الليل وان شئت حيث تقوم من آخره وسألته عن القيام فقال تقوم في اوله وآخره ورواية بكير عن الصادق عليه السلام في اي الليالي اغتسل في شهر رمضان قال في ليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين والغسل في اول الليل قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك فانه يستفاد منها كونه مثل غسل يوم الجمعة لو لم يأت به في اول الوقت يأتي به في آخره وربما يستشعر من بعض الروايات بل يستظهر منها كون الغسل في اول الليل افضل ولا بأس بالالتزام به مع ما فيه من المسارعة الى الخيرات وقد ورد في بعض الروايات ان النبي صلى الله عليه وآله كان يغتسل في العشر الاواخر من شهر رمضان بين العشائين فالاولى هو الاتيان به كذلك للتأسي وكيف كان فالظاهر انه لا يشرع في الاغسال الزمانية التقديم لخوف الاعواز ولا القضاء الا مع النص كما في غسل الجمعة واستقرب في محكي الذكرى جوازهما في سائر الاغسال الزمانية وفيه تأمل نعم الظاهر جواز التقديم في الجملة في اغسال ليالي شهر رمضان لما روي في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم تصلي وتفطر وعن السيد في كتاب الاقبال انه روى انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد وعن ظاهر الصدوق والكليني وبعض المتأخرين العمل به وعن شارح الدروس حمله على الافضل ولا يشرع اعادة هذه الاغسال بعد انتقاضها ولو بالحدث الاكبر لحصول الامتثال الموجب لسقوط الطلب اللهم الا ان يستظهر من الادلة محبوبية ادراك جميع الوقت طاهرا لكنه في حيز المنع بل الظاهر خلافه كما يشهد به قوله عليه السلام في رواية بكير المتقدمة بعد ان سئل عن النوم بعد الغسل هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك ورواية الحميري قلت فان نام بعد الغسل قال اليس هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر كفاك وفي صحيحة ابن مسلم يغتسل في ثلث ليال في شهر رمضان الى ان قال والغسل في اول الليل يجزي الى آخره

المسألة الثانية اذا اجتمعت اسباب اغسال مندوبة اجزأه غسل واحد بقصد الجميع لكن لا تكفي نية القربة ما لم ينو السبب اجمالا او تفصيلا وقيل اذا انضم اليها واجب كفاه نية القربة الحاصلة بقصد امتثال الواجب وقد عرفت تحقيق المقام في مبحث تداخل الاغسال في باب الوضوء وعلمت ان المتجه انه لو كان الغسل الواجب غسل الجنابة اجزأ غسله عن سائر الاغسال دون غيره ولكن الاولى قصد السبب في هذه الصورة ايضا بان يأتي بالغسل بقصد امتثال جميع الاوامر المسببة عن الاسباب المتعددة مع انه اولى من حيث اقتضائه مزيد الاجر احوط

المسألة الثالثة والرابعة في غسل رؤية المصلوب وغسل المولود اما الاول فقال بعض فقهائنا كابي الصلاح الحلبي بوجوب غسل من سعى الى مصلوب ليراه عامدا بعد ثلاثة ايام لما عن الصدوق في الفقيه والهداية مرسلا قال وروي ان من قصد الى

مصلوب

مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وربما استظهر هذا القول من الصدوق لتعهده في اول كتابه بالعمل بالاخبار المودعة فيه وفيه نظر وحكي عن ابي الصلاح انه قال ان الاغسال المفروضة ثمانية الى ان قال وغسل القاصد لرؤية المصلوب من المسلمين بعد ثلاثة وعلله فيما حكي عنه بانه شرط في تكفير الذنب وصحة التوبة فيلزم العزم عليه وهو شاذ وتعليله عليل والرواية مع ما فيها من الضعف لا تصلح دليلا الا للاستحباب كما ذهب اليه المشهور بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه ثم ان المتبادر من القصد الى رؤية المصلوب في النص والفتوى هو السعي اليها عمدا كما عبر به في المتن وغيره والمراد بالمتن هو ان يراه بعد السعي متعمدا فلو رآه من دون سعي او سعى اليه ولم يره او رآه لا عن عمد فلا غسل عليه ثم انه قد صرح بعضهم بان مقتضى التعليل الواقع في النص اختصاص الحكم بالنظر المحرم اذ لا عقوبة في غيره فيخرج الكافر المصلوب اذ لا حرمة في النظر اليه ولذا قيده الحلبي في عبارته المتقدمة بكونه من المسلمين وكذا النظر الى المسلم لغرض شرعي كالشهادة على عينه كما عن كشف اللثام وغيره وكذا النظر الى المسلم في الثلاثة اذا كان صلبه بحق لان الصلب شرع لتفضيح المصلوب فلا معصية في النظر اليه في الثلاثة ولو كان المصلوب غير مستحق للصلب فمقتضى اطلاق الرواية ثبوت الغسل ولو قبل الثلاثة لحرمة السعي لرؤيته بل يجب انزاله عن الخشبة مع التمكن مطلقا وعن الصيمري تقييده بالمصلوب حقا ولعل وجه استظهاره من عبائر الاصحاب حيث قيدوا الحكم بما بعد الثلاثة فيفهم من ذلك الاختصاص بالمصلوب حقا اذ لا فرق في حرمة النظر الى المصلوب ظلما بين الثلاثة وما بعدها وفيه ان التعميم بحيث يشمل المصلوب ظلما ولو فيما بين الثلاثة اوفق بظاهر النص بل الغالب في عصر الائمة عليهم السلام لم يكن الا كذلك ولعله لذلك امر بالغسل مطلقا بل الاظهر شموله للمصلوب الكافر ايضا والذنب الذي يقع الغسل عقوبة عنه لا يجب ان يكون محرما شرعيا كي ينتفي بالنسبة الى الكافر الذي لا احترام له ولا حرمة في هتكه بل ينبغي ان لا يكون الا الكراهة ولا امتناع في ان يكون السعي لرؤية المصلوب من حيث هو مكروها يقتضي التكفير عنه بالغسل بل لا الزام بحرمة النظر من حيث هو بالنسبة الى المسلم ايضا الا لاجل عنوان الهتك او التوهين ونحوه مما قد يتخلف عنه ففي غاية الاشكال فالاشبه عدم الفرق بين كون المصلوب كافرا او مسلما نعم ينبغي استثناء المصلوب بحق في الثلاثة نظرا الى منافاة مرجوحية النظر المقتضية للتكفير لحكمة مشروعية الحكم وان كان فيه ايضا تأمل والله العالم واما الثاني وهو غسل المولود فقال بعض فقهائنا كابن حمزة على ما حكي عنه بوجوبه لقوله عليه السلام في موثقة سماعة في تعداد الاغسال وغسل المولود واجب والاظهر في هذه المسألة ايضا كسابقتها الاستحباب كما عن المشهور بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه وعن ظاهر السرائر نفي الخلاف فيه وعن المعتبر رمي القول بالوجوب بالشذوذ وعن المنتهى بالمتروكية وكفى بذلك موهنا لظاهر الخبر في مقابلة ما دل على حصر الغسل الواجب في غيره مضافا الى ما عرفته مرارا من عدم ظهور الموثقة في ارادة الوجوب بالمعنى المصطلح كما يشهد بذلك ما فيها من توصيف جملة من الاغسال المسنونة بالوجوب ثم ان ظاهر الموثقة كعبائر الاصحاب انما هو ارادة الغسل بالمعنى المعهود لا الغسل بالفتح بمعنى ازالة القذر فما احتمله بعض من كونه تنظيفا محضا ضعيف نعم لا يبعد ان يكون ذلك حكمة الحكم كما في غسل الجمعة والله العالم

قد فرغ من تصنيف
المجلد الثاني الذي هو في الاغسال من طهارة
الكتاب المسمى بمصباح الفقيه اقل
الطلبة محمد رضا الهمداني
يوم الجمعة قبيل
الغروب
غرة ذي الحجة من سنة ١٢٩٧ اعانه الله تعالى على اتمامه بتمام الوجوه
واحسنه وجعله ذخيرة لآخرته بمحمد وآله الطيبين الطاهرين
صلوات الله عليه وعليهم اجمعين [illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

مطبعه اخوان كتابچي

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

بسمه تعالی

الحمد لله
حمداً لا بدایة له ولا
نهایة الذی نجانا بمصابیح
أنوار من ظلمات الغوایة وأرشدنا
إلی مرضاته بکواکب الهدایة ولم یکلنا إلی أنفسنا
لیکون للشیاطین علینا الولایة واصطفی من عباده رسلا
مبشرین ومنذرین فدلوا عباده علی معرفته وأتوا لهم شواهد دینه ودلائل وحدانیته
حتی انتهی الأمر إلی الرکن المکرم والمحل المعظم وشرفه بلقب الخاتم سیدنا ونبینا
وطبیب نفوسنا محمد المبعوث علی جمیع من فی العالم صلوات الله علیه وآله الطیبین الطاهرین الذین
بهم تمام النعمة وکمال الدین ثم علی العلماء الذین هم ورثة الأنبیاء المفضلون مدادهم علی دماء الشهداء الناشرون
لأخبارهم وآثارهم التی هی مصابیح للفقهاء المذهبون بکتبهم عن دین الله تحریف المبطلین وتصحیف المنتحلین ومن
أحسنها ما صنفه علم العلماء العاملین وفقیه الفقهاء الراشدین آیة الله العظمی فی العالمین شیخنا ومولانا ومقتدانا
العالم الربانی والفاضل **الحاج آقا رضا** الهمدانی أعلی الله مقامه الشریف ولعمری بذلک الکتاب قرت الهمدانی
عیون الفقهاء وانتفعت فحول العلماء فکم من فرع یعد قبل هذا التألیف من المجهولات فصار بعده من المعلومات وکم من مطلب کان من المشتبهات
وببرکته صار من الواضحات وکم من شوارد رددت فیه فصار بذلک مصباحاً للفقیه وبعد فقد تصدیت لتصحیحه وتهذیبه
ومقابلته مع أصله فی شهر ذی القعدة الحرام من شهور سنة إحدی وخمسین وثلثمائة بعد الألف من الهجرة النبویة علی
مهاجرها ألف سلام وتحیة ولعمری لقد جهدت فیه مع اضطراب البال واختلال الأحوال فجاء بحمد الله نقیاً
من الأغلاط والتصحیف لو سلم عند الطبع من الاختلاط والتحریف وفرغت منه فی السابع عشر من شهر جمادی
الآخرة من شهور السنة الثالثة من العشر السادس من المائة الرابعة من الألف الثانی من الهجرة النبویة وأنا
العبد الذلیل العاصی الجانی المیرزا محمد علی الشریف الطهرانی الشهیر بابن الحاج المحتاج إلی مغفرة
ربه والتمس من إخوانی المؤمنین أن یدعوا لی ولأبی ولأهلی وللکاتبة بالعز وطول
البقاء والرحمة والمغفرة بعد الموت والفناء وصلی الله
علی محمد وآله الطاهرین ولعنة الله علی أعدائهم
ومخالفیهم أجمعین من الآن
إلی قیام یوم الدین
تمت

بسمه تعالی

الحمد لله
حمداً لا بدایة له ولا
نهایة الذی نجانا بمصابیح
أنوار من ظلمات الغوایة وأرشدنا
إلی مرضاته بکواکب الهدایة ولم یکلنا إلی أنفسنا
لیکون للشیاطین علینا الولایة واصطفی من عباده رسلا
مبشرین ومنذرین فدلوا عباده علی معرفته وأتوا لهم شواهد دینه ودلائل
وحدانیته حتی انتهی الأمر إلی الرکن المکرم والمحل المعظم وشرفه بلقب الخاتم
سیدنا ونبینا وطبیب نفوسنا محمد المبعوث علی جمیع من فی العالم صلوات الله علیه وآله الطیبین الطاهرین
الذین بهم تمام النعمة وکمال الدین ثم علی العلماء الذین هم ورثة الأنبیاء المفضلون مدادهم علی دماء الشهداء
الناشرون لأخبارهم وآثارهم التی هی مصابیح للفقهاء المذهبون بکتبهم عن دین الله تحریف المبطلین وتصحیف المنتحلین
الهمدانی ومن أحسنها ما صنفه علم العلماء العاملین وفقیه الفقهاء الراشدین آیة الله العظمی فی العالمین شیخنا ومولانا
ومقتدانا العالم الربانی والفاضل **الحاج آقا رضا** الهمدانی أعلی الله مقامه الشریف ولعمری بذلک الکتاب
قرت عیون الفقهاء وانتفعت فحول العلماء فکم من فرع یعد قبل هذا التألیف من المجهولات فصار بعده
من المعلومات وکم من مطلب کان من المشتبهات وببرکته صار من الواضحات وکم من شوارد رددت فیه فصار بذلک
مصباحاً للفقیه وبعد فقد تصدیت لتصحیحه وتهذیبه ومقابلته مع أصله فی شهر ذی القعدة الحرام من شهور
سنة إحدی وخمسین وثلثمائة بعد الألف من الهجرة النبویة علی مهاجرها ألف سلام وتحیة ولعمری لقد جهدت
فیه مع اضطراب البال واختلال الأحوال فجاء بحمد الله نقیاً من الأغلاط والتصحیف لو سلم عند الطبع
من الاختلاط والتحریف وفرغت منه فی السابع عشر من شهر جمادی الآخرة من شهور السنة الثالثة
من العشر السادس من المائة الرابعة من الألف الثانی من الهجرة النبویة وأنا العبد الذلیل
العاصی الجانی المیرزا محمد علی الشریف الطهرانی الشهیر بابن الحاج المحتاج إلی مغفرة
ربه والتمس من إخوانی المؤمنین أن یدعوا لی ولأبی ولأهلی وللکاتبة
بالعزة وطول البقاء والرحمة والمغفرة بعد الموت والفناء
وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین ولعنة
الله علی أعدائهم ومخالفیهم
أجمعین من الآن إلی قیام
یوم الدین

هذا كتاب المجلد الثالث من الكتاب المسمى بمصباح الفقيه مبتداء من التيمم من تاليفات العالم المحقق والفاضل المدقق مولانا آقا محمد رضا الهمدانى قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين
الركن الثالث من الاركان الاربعة التى يعتمد عليها كتاب الطهارة في الطهارة الترابية اى التيمم الذى قضت ضرورة الدين
بطهوريته لدى الضرورة في الجملة **قال الله** تبارك وتعالى في سورة النساء يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا
ما تقولون ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم
تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم ان الله كان عفوا غفورا **وقال الله** تعالى في سورة المائدة يا ايها
الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا
فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ويحتمل ان
يكون قوله تعالى ما يريد الله ليجعل الخ مسوقا لدفع توهم كون التكليف بالطهارة عند كل صلوة حرجيا مع ما في التيمم من التذلل و
الخضوع الذى بما يشق على المؤمنين في بدو الاسلام تحمل مثله تعبدا ويحتمل ان يكون بيانا للحكمة المقتضية لشرع التيمم وبدليته عن الوضوء
والغسل فيفهم منه على هذا التقدير اختصاص الامر بالوضوء والغسل بغير مورد الحرج الذى هو اعم من سائر الضرورات المسوغة للتيمم
وكون المشروع في مثل الفرض هو التيمم تسهيلا للعباد وارفاقا بهم وتفضلا عليهم كى يسهل عليهم الطهارة في جميع الاحوال وهذا
الاحتمال اسبق الى الذهن واوفق بالاعتبار وان كان الاول انسب بالسياق **وكيف كان** فيستفاد من هذه الفقرة الواردة في مقام الامتنان
بل من سياق الايتين بواسطة المناسبات المغروسة فى الاذهان فضلا عن الادلة الخارجية اطراد شرعية التيمم في سائر مواقع الضرورة
وعدم اختصاصها بالموارد المذكورة فى الاية وتخصيص تلك الموارد بالذكر على الظاهر لاجل تحقق الضرورة فيها غالبا والا فالمناط مطلق
تعذر استعمال الماء عقلا او شرعا بل تعسره ايضا في الجملة على ما ستعرفه انشاء الله كما انه يستفاد عرفا من تعليق الامر بالتيمم على عدم وجدان
الماء كون التيمم بدلا اضطراريا عن الوضوء سوغته الضرورة بحيث لو فرض محالا تمكنه من الوضوء لكان هو المطلوب الاصلى نظير ما
قال اذا جائك زيد فاطعمه بالطبخ الكذائى واذا لم يتهيأ لك اسبابه فاطعمه بالخبز مثلا حيث يفهم من مثل ذلك عرفا ان رفع اليد
عن الطلب الاول في مثل الفرض والامر بالثانى لاجل الضرورة وكون المطلوب الثانى بدلا اضطراريا عن الاول لا لفقد
المقتضى وانقلاب الموضوع لاجل عدم تهيؤ الاسباب كالمسافر والحاضر بالنسبة الى الصوم والصلوة ولذا صح ان يدعى انه يفهم
من الاية وجوب بذل الجهد في تحصيل الماء للطهارة وانتقال التكليف الى التيمم عند تعذر تحصيل الماء بعد الغض عما قد يقال من ان
المنساق الى الذهن اعتبار الطلب في تحقق مفهوم ان لم تجدوا فان وجوب التحصيل مع الامكان هو الذى يقتضيه البدلية الاضطرارية
ولعل هذا هو مراد من فسر عدم الوجدان بعدم التمكن لا انه استعمل اللفظ فيه على سبيل التجوز في الكلمة كى يطالب بالدليل **وكيف**
كان فالنظر في هذا المبحث يقع في اطراف اربعة **الاول** ما يصح معه التيمم وهو ضروب يحويها العجز عن استعمال الماء عقلا او شرعا الذى
هو المناط في جواز التيمم كما تقدمت الاشارة اليه لكن لا بد من الغرض لذكر بعض اسباب العجز مفصلا كما صنعه المصنف قدس سره لبيان ما
يتفرع عليها من الاحكام المخصوصة لكل سبب كما ستعرفه **الاول** عدم الماء ولا شبهة في كونه من مسوغات التيمم مطلقا كتابا وسنة
واجماعا من غير فرق عندنا على الظاهر بين السفر والحضر وما ارسله بعضهم عن علم الهدى من انه اوجب الاعادة على الحاضر مع عدم تحقق

التنبيه لبيس خلافا فيما نحن فيه وبجب عنده الطلب في الفحص اجماعا كما عن جماعة نقله ويدل عليه مضافا الى ما عرفته من الاجماعات المستفيضة
وامكان استفادته من الكتاب ما ستعرفه من خبر السكونى وغيره قاعدة الاشتغال القاضية بوجوب تحصيل القطع بالخروج من عهدة
التكليف بالصلوة مع الطهور المتوقف على احراز العجز عن الطهارة المائية الذى هو شرط في طهورية الترابية لا يقال ان القدرة على
الطهارة المائية شرط في تعلق التكليف بها فما لم يحرز القدرة ينفى وجوبها باصل البرائة فيتعين الترابية لانا نقول اولا ان اصل
البرائة عن التكليف لا يجدى في احراز العجز عن المائية الذى هو شرط في صحة الترابية **وثانيا** ان القدرة على امثال التكاليف
من الشرائط العقلية التى لا يرجع عند الشك فيها الى البرائة كما تقدم تحقيقه غير مرة بل لا بد في مقام الشك من السعى في مقدمات
الامتثال حتى يتبين العجز او يتحقق الامتثال فما عن المحقق الاردبيلى من استحباب الطلب ضعيف والاستدلال له بالاخبار الاتية
النافية لوجوب الطلب في الفحص ستعرف ما فيه ولا يجديه اطلاقات طهورية التراب في بدليته عن الماء بعد وضوح كونه بدلا اضطراريا
لا يتحقق شرعيته الا عند تحقق الضرورة ثم ان مقتضى ما عرفت انما هو وجوب الطلب في الفحص مع الرجاء مطلقا ما لم يبلغ مرتبة
الحرج والمشقة الرافعة للتكليف او يتحقق مانع آخر من وجوب الفحص كضيق الوقت وخوف طريق الطلب او التخلف عن الرفقة او غير
ذلك من الاعذار المانعة من التكليف كما يظهر اختياره من المدارك ومحكى المعتبر ويدل عليه مضافا الى ما عرفت حسنة زرارة عن
احدهما قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت فاذا وجد الماء
فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل لكن في حاشية المحقق البهبهانى على المدارك هذه الرواية وردت باسناد آخر فليمسك بدل فليطلب
انتهى فعلى هذا يكون دليلا لعدم جواز البدار او لى الاعذار لا لما نحن فيه **وكيف كان** فالاظهر او سعة الامر من ذلك وعدم وجوب
انتهاء الطلب الى هذا الحد على الاطلاق بل الواجب على المسافر الفاقد للماء في الفلوات المتمكن من الفحص الذى لا يعذر في تركه
لضيق الوقت وخوف الطريق ونحوه هو السعى فيما حوله في الجملة على وجه يحصل له الوثوق بتعذر تحصيل الماء فيما يقرب منه من نواحيه فيضرب
في الارض غلوة سهمين في كل جهة من جهاته الاربع ان كانت الارض سهلة وغلوة سهم ان كانت حزنة بكون الوراء ما غلظ من الارض
بالاحجار والاشجار ونحوها كما قيل **ثم** ان التحديد المذكور هو المشهور بين الاصحاب على ما صرح به غير واحد بل عن الغنية وارشاد
الجعفرية الاجماع عليه وعن التذكرة نسبته الى علمائنا ويدل عليه خبر السكونى عن جعفر بن محمد عن ابيه عن على عليه السلم قال يطلب الماء في
السفر ان كانت حزونة فغلوة وان كانت سهلة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك والخدشة في مثل هذه الرواية المشهورة التى عمل بها الاصحاب
وعبروا بمتنها في فتاويهم بضعف السند مما لا يلتفت اليها **ثم** انه وان لم يقع التصريح في الرواية بالضرب في الجهات الاربع لكن يفهم
منها ذلك بالنسبة الى الفرض الذى ينزل عليه اطلاق المتن ونحوه وهو ما لو احتمل وجود الماء في جميع الجهات اذ ليس المقصود بالرواية الامر
بطلب الماء في مثل الفرض في جهة معينة ولا مطلق جهة اى جهة تكون ضرورة عدم كون الحكم تعبديا محضا كى يتطرق فيه مثل هذه الاحتمالات
بل المقصود بيان لزوم السعى في تحصيل الماء بالمقدار المنصوص عليه في مواقع احتماله لا ازيد فان لم يحتمل وجود الماء الا في جهة او جهتين مثلا
يقتصر على الطلب في الجهة او الجهتين وان احتمل في جميع الجهات فليطلب في الجميع ولا يستلزم ذلك ارتكاب التجوز والاضمار في الرواية فانها
مسوقة لتحديد مقدار الطلب في المورد الذى من شأنه ان يطلب الماء فيه وهذا يختلف باختلاف الموارد وان شئت قلت ان الرواية
تدل على وجوب الطلب في مسافة الغلوة او الغلوتين فيما احتمل وجود الماء فيما لا يزيد عن الغلوة والغلوتين وجب الفحص عنه **وتوهم**
ان المراد هو الطلب بمقدار الغلوة او الغلوتين مطلقا في جميع الموارد بمعنى ان الشارع اوجب ذلك على المسافر من دون فرق بين الموارد فان
لم يحتمل الماء الا في جهة فليطلب مقدار الغلوة او الغلوتين في تلك الجهة وان احتمل في جهتين وما زاد فليطلب بهذا المقدار في مجموع الجهات
المحتملة بحيث يكون طلبه في كل جهة بعض ذلك المقدار **مدفوع** بمخالفته للظاهر من وجوه وعلى تقدير مكافئته للاحتمال الاول لا يصلح دليلا
لرفع اليد عما يقتضيه قاعدة الاشتغال **وكيف كان** فالرواية صريحة في عدم وجوب الفحص زائدا على ما عرفت فهى واردة على القاعدة القاضية
بوجوب الفحص مع الامكان ما لم يحصل اليأس ويتحقق عذر آخر ولا يعارضها قوله في حسنة زرارة المتقدمة اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب
ما دام في الوقت لحدوث لقصورها عن المكافئة بعد اعراض الاصحاب عن ظاهرها وعملهم بالرواية السابقة **وقد يقال** في توجيه الحسنة بانها
مسوقة لبيان وجوب الطلب في سعة الوقت لا مع الضيق **واما** مقدار الطلب فغير مقصود بها فلا ينافى خبر السكونى **وفيه** ما لا يخفى فانها كادت
تكون صريحة في ارادة انه يطلب الماء الى ان تضيق عليه الوقت ويخاف فوت الصلوة ثم يصلى مع التيمم **والاولى** ان يقال انه لا تنافى بين
الروايتين الا في الجملة فيمكن الجمع بينهما بحمل الحسنة على ما لا ينافى خبر السكونى فان وجوب الفحص عن الماء في الجهات الاربع كما يقتضيه خبر السكونى
وفتاوى الاصحاب على الظاهر مشروط بارادة المسافر المتمكن من الفحص الذى لم يتضيق عليه الوقت الصلوة في مكان مخصوص كما لو نزل بعد

الظهر مثلاً منزلاً واراد ان يصلي فيه واراد الضرب في الارض في جهة من الجهات ولو في الجهة الموصلة الى المقصد برجاء تحصيل الماء في اثناء الطريق الى ان يتضيق عليه الوقت ضرورة ان العود الى المكان الاول ليس واجباً تعبدياً بحيث ما طلب الماء في جهة ولو في الجهة المؤدية الى المقصود بمقدار رمية سهم او سهمين فله ان يصلي في المكان الذي انتهى اليه طلبه وان لا يعود الى المكان الذي ابتدأ منه لكن يجب عليه الفحص عن الماء فيما حوله بالنسبة الى المكان الذي انتهى اليه سيره فله في هذا المكان ايضاً كالمكان الاول ان يختار اولاً الضرب الى مقصد مثلاً في الجهة التي يقرب به وهكذا الى ان يتضيق عليه الوقت ويتعين عليه الصلوة مع التيمم فثمرة العود الى المكان الاول انما هو جواز الصلوة مع التيمم بعد الفحص عن الماء في ساير الجهات بالمقدار المعتبر شرعاً وان لم يتضيق عليه الوقت فيقيد حسنة زرارة بما عدا هذه الصورة فتلخص لك ان الواجب على المسافر احد امرين اما الفحص عن الماء ولو في طريق سفره من دون ان يتجاوز عن الطريق الى ان يتضيق عليه الوقت كما يدل عليه الحسنة الموافقة لقاعدة الاشتغال واما تحصيل الوثوق بفقد الماء فيما حوله بمقدار غلوة سهم او سهمين كما يدل عليه خبر السكوني الذي لا يفهم منه ازيد من الوجوب التخييري الذي عبرنا عنه بالوجوب المشروط فيتحصل من مجموع الروايتين بعد الجمع انه يجب على المسافر ان يطلب الماء ما دام الوقت باقياً الا ان يحصل له الوثوق بفقد الماء فيما حوله بمقدار الغلوة او الغلوتين وما في بعض الاخبار من عدم وجوب الطلب مثل رواية داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اكون في السفر فتحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يميناً وشمالاً قال لا تطلب ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع وخبر يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع ورواية علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اتيمم الى ان قال فقال له داود الرقي فاطلب الماء يميناً وشمالاً فقال لا تطلب يميناً ولا شمالاً ولا في بئر ان وجدته على الطريق فتوضأ منه وان لم تجده فامض فمحمول على صورة الخوف كما يدل عليه التعليل الوارد في الروايتين الاوليين وفرض العلم بوجود الماء في الرواية الثانية واما الثالثة وان كانت بظاهرها مطلقة لكنها ايضاً منزلة عليه بقرينة ما عرفت خصوصاً مع غلبة الظن بكونها هي الرواية المعللة التي رواها داود بنفسه عن ابي عبد الله ع مع ان الامر بالمضي لا ينافي وجوب الطلب ما دام في الوقت لما عرفت من ان له اختيار المضي في طريقه عند احتمال مصادفة الماء في اثناء الطريق فيمكن تنزيل الرواية عليه هذا مع ما في هذه الروايات من ضعف الاسناد وعدم صلاحيتها للمعارضة ما عرفت ثم انا قد اشرنا الى ان وجوب الطلب ليس نفسياً تعبدياً بل هو مقدمة لتحصيل الماء فلا يجب الا عند احتماله احتمالاً لا يعتد به لدى العقلاء فاذا حصل له الوثوق بفقد الماء من اخبار اهل الخبرة او المجتهدين في الطلب او من فحصه السابق ولو قبل تنجز التكليف بالطهارة والصلوة لم يجب عليه الفحص نعم لو لم يحصل له الاطمينان من خبرهم واحتمل مصادفة الماء لو باشر بنفسه الطلب وجب عليه ذلك من غير فرق بين كون المخبر نائباً عنه في الفحص وعدمه فان المدار على كونه مطمئناً حين ارادة التيمم والصلوة بكونه عاجزاً عن الطهارة المائية وفي كفاية شهادة العدلين فضلاً عن العدل الواحد ما لم يحصل الوثوق من قولهما بفقد الماء خصوصاً فيما اذا كان عدم الوثوق مسبباً عن احتمالات غير منافية للعدالة اشكال وان كان الاظهر حجية قولهما فيما اذا كان مرجعه الى الاخبار عن امر حسي غير قابل للاشتباه عادة كما لو اخبرا بعدم الماء في المكان الفلاني ونحوه وكذا الاشكال في الاكتفاء بفحصه السابق عند احتمال تجدد الماء وقد يقوى في النظر عدم وجوب الفحص في الفرض اعتماداً على اصالة عدم التجدد واستصحاب العجز وعدم الماء الذي هو شرط في جواز التيمم من غير فرق بين كون فحصه السابق قبل تنجز التكليف ام بعده وتوهم ان شرط التيمم هو عدم وجدان الماء وهو صفة اعتبارية وجودية فلا يحرز بالاصول المتقدمة مدفوع بما اشرنا اليه من ان المناط في الحقيقة هو العجز عن الطهارة المائية وعدم الوجدان من اسبابه كما سيأتي مزيد توضيح لذلك هذا مع ان ظاهر بعض النصوص كفتاوى الاصحاب ان عدم الماء من اسباب التيمم وهو مما يمكن احرازه بالاستصحاب ولا ينافي ذلك ما تقدم آنفاً من ان القدرة على امتثال التكاليف من الشرائط العقلية التي لا بد من احراز عدمها في رفع اليد عن التكاليف الثابتة بالعمومات فان الاصول الموضوعية كالامارات الشرعية حاكمة على هذا الاصل هذا مع ان عدم التمكن الذي اعتبره الشارع شرطاً لصحة التيمم اعم من عدم القدرة التي استقل العقل بمانعيته من التكليف فليتامل ودعوى ان المتبادر من اطلاق معاقد الاجماعات المحكية وغيرها من الادلة اعتبار الطلب والفحص حين ارادة التيمم مطلقاً فلا يكفي الفحص للتيمم السابق فضلاً عن الفحص قبل تنجز التكليف مدفوعة بان غاية ما يمكن ان يدعى الاجماع عليه انما هو وجوب الطلب في الجملة واما وجوب تجديده عند كل تيمم فلا بل لا ينبغي ان يصغى الى من يدعيه كما ان رواية السكوني ايضاً لا يفهم منها الا ذلك وحيث ان وجوبه توصلي لا يتفاوت الحال فيه بين تحققه قبل الخطاب وبعده واما حسنة زرارة مع ما فيها من اختلاف المتن فقد عرفت انها مأولة او مطروحة مع انه لا يكاد يفهم منها وجوب اعادة الطلب في الموضع الذي بذل جهده ولم يجد الماء فيه ودعوى انصرافها

من الكتاب العزيز باعتبار تعليق التيمم على عدم الوجدان الذي لا يتحقق عرفاً الا بعد الفحص قد اشرنا الى دفعها مضافاً الى ان غاية ما يمكن ان يقال انما هو توقف صدق عدم الوجدان على سبق الطلب في الجملة لا على استدامته ضرورة انه لو تفحص في مكان ولم يجد الماء فيه فما دام في ذلك المكان ولم يحصل بيده الماء يصدق عرفاً انه الى الان لم يجد الماء ولا يتوقف ذلك على تجديد الطلب كل حين واما قاعدة الاشتغال القاضية بوجوب الفحص فالاستصحابات المتقدمة واردة عليها نظير استصحاب اضافة الماء او نجاسته او غصبيته الوارد على قاعدة الاشتغال القاضية بوجوب الاحتياط فليتامل ثم لا يخفى عليك ان الاقتصار في الطلب على الغلوة او الغلوتين انما هو فيما اذا لم يعلم بوجود الماء في خارج الحد والا يجب عليه تحصيله ما لم يوجب حرجاً او ضرراً او مانعاً آخر فان قوله ع في الرواية لا يطلب اكثر من ذلك منصرف عن صورة العلم بوجود الماء كما هو ظاهر واما الغلوة فهي بالفتح كما في مجمع البحرين مقدار رمية سهم وحكى فيه عن الليث الفرسخ التام خمس وعشرون غلوة وعن ابي شجاع في خراجه الغلوة قدر ثلثمائة ذراع الى اربعمائة وحكي عن الارتشاف انها مائة باع والميل عشر غلاء هذا ولكن الظاهر ان هذا الخلاف انما هو في تحديد المصداق لا في تعيين مفهوم الغلوة كي يكون لقول اللغويين فيه خصوصية فلا وثوق بقولهم في مثله خصوصاً مع قضاء العادة بعدم كونهم من اهل الخبرة في العمل مع ان تطبيقه على الفرسخ والميل على سبيل التعيين كما سمعته من بعضهم لا يخلو عن مسامحة وكيف كان فالمدار على مقدار رمية سهم او سهمين بحسب المتعارف الغالب لكن الذي اشكل علينا الامر عدم تعارف الرمي بالسهم في عصرنا الا ان الذي يقوى في حدسي قربية ما عن ابي الشجاع الى الواقع فان من المستبعد تجاوز السهم المتعارف عن اربعمائة ذراع لكن الظن لا يغني من جوع بل يجب الاحتياط حتى يحصل القطع بالخروج من عهدة التكليف ولو اختلفت الجهات سهولة وحزونة ففي كل جهة يراعى حكمها ولو اختلفت الجهة الواحدة بحيث لم يصدق عليها احد الاسمين على الاطلاق فقيل تراعى النسبة وهو لا يخلو عن اشكال بعد خروج الفرض من منصرف الرواية فمقتضى قاعدة الاحتياط عدم الاقتصار على ما دون غلوتين والله العالم ثم ان وجوب الطلب الذي يحكم به العقل لقاعدة الاشتغال ويتبادر من النص والفتوى انما هو من باب المقدمة لتحصيل الطهارة المائية التي هي الاصل في التطهير كما انه يجب تحصيل التراب مقدمة للتيمم عند تنجز التكليف به فالباعث على طلب الماء اولاً وبالذات انما هو احتمال مصادفة الماء ولا مدخلية له من حيث هو في صحة التيمم ولا في مطلوبيته بمعنى انه ليس من مقدماته الوجودية ولا الوجوبية اما الاول فواضح والا لم يعقل وجوبه قبل تنجز التكليف به واما الثاني فلان مناط مطلوبية التيمم هو العجز عن الطهارة المائية الذي يستكشف بالطلب والفحص لا نفس الطلب من حيث هو وتعليق الامر بالتيمم على عدم الوجدان الذي يتوقف صدقه عرفاً على الطلب كما قيل انما هو لكونه طريقاً لاحراز العجز لا لكون هذا المفهوم المقيد من حيث هو معتبراً في تقوم الموضوع كما لا يخفى على المتامل في الآية وغيرها من الادلة وكيف لا والا للزم ان لا يكون المقصر التارك للفحص الذي يكون في الواقع فاقداً للماء مكلفاً واقعاً بالصلوة مع شيء من الطهارتين لعدم القدرة على المائية وعدم تحقق شرط وجوب الترابية وهو كما ترى فظهر لك ان الطلب من حيث هو ليس مما يتوقف عليه التيمم لا شطراً ولا شرطاً نعم له مدخلية في احراز مطلوبيته والعلم بكونه مقرباً فانه لا يعلم ذلك الا بعد ان يتبين عجزه عن الطهارة المائية بالفحص فلو اخل بالطلب وتيمم في سعة الوقت وصلى فقد اتى بما لم يعلم بكونه مأموراً به فلا يتأتى منه قصد امتثال الامر والتقرب بعمله على سبيل الجزم فيفسد تيممه وصلوته بناء على ما هو المشهور بل المجمع عليه من اعتبار قصد التقرب على سبيل الجزم في صحة العبادة مع الامكان لكنك عرفت في مبحث نية الوضوء ان للتأمل فيه مجالاً وكيف كان فمنشأ بطلان التيمم فيما لو كان مصادفاً للتكليف على تقدير الفحص لو وقع بلا فحص ليس الا من حيث الاخلال بقصد التقرب فلو فرض صدوره منه متقرباً به على سبيل الجزم كما لو غفل عن احتمال وجود الماء فرأى نفسه عاجزاً فتيمم وصلى وصادف عدم الماء صح عمله لكونه ماتياً به موافقاً للمأمور به متقرباً الى الله بخلاف ما لو صادف وجوده فانه لم يصح لكونه مخالفاً للتكليف الواقعي وما ادعاه بعض من ظهور الادلة في كون الطلب من حيث هو شرطاً في صحة التيمم فيفسد مطلقاً قد عرفت فساده هذا اذا كان في سعة الوقت واما لو اخل بالضرب في الارض وغيره من انحاء الطلب حتى ضاق الوقت من الطلب والصلوة بالطهارة المائية فقد اخطأ وصح تيممه وصلوته على الاظهر الاشهر بل في المدارك انه المشهور وعن الروض نسبته الى فتوى الاصحاب لان ضيق الوقت الموجب لعدم القدرة على اتيان الصلوة مع الطهارة المائية في الوقت بنفسه من اسباب العجز الموجب لانتقال الفرض الى التيمم ولو على تقدير وجود الماء فضلاً عن احتماله فلا يجب عليه الطلب حيث لا يسقط التكليف بالصلوة بحال يجب عليه الاتيان بها مع التيمم والامر يقتضي الاجزاء فيصح صلوته ولا يجب عليه قضاؤها من غير فرق بين ما لو صادف الماء في محل الطلب وعدمه بل قضية ما عرفت صحة الصلوة والتيمم على تقدير وجود الماء عنده بالفعل لو اخر الوضوء او الغسل حتى ضاق الوقت وتعذر الاتيان به مع الصلوة في وقتها فان مناط صحة التيمم ومطلوبيته العجز عن الطهارة المائية وهو حاصل في الفرض وان كان بسوء اختيار المكلف لكن قد يشكل ذلك بانه كان مكلفاً في سعة الوقت بالصلوة مع الطهارة المائية وقد صيرها ممتنعة في حقه باختياره وهو وان كان موجباً لارتفاع الطلب لكنه بواسطة

العصيان الذى قد يتأمل فى سببيته لانقلاب التكليف فى اندراج المكلف فى موضوع العاجز المأمور بالبدل الاضطرارى فانه لا يبعد دعوى انصراف ما دل على مشروعية البدل للعاجز عن العاجز الذى اختار العجز للفرار من التكليف المنجز عليه الا ترى انه لو قيل يجب على العاجز عن الحج ان يستنيب لا يتبادر منه القادر الذى صير نفسه عاجزا بتخلفه عن الرفقة وليس معنى ان الصلوة لا تسقط بحال بقاء التكليف بها بعد ان عصى المكلف وصير ايجادها على النحو المعتبر شرعا فى حقه ممتنعا فمن الجائز ان يكون تاخير الطهارة المائية عند القدرة عليها الى ان تتعذر كتأخير التيمم الى ان يتعذر الاتيان به مع الصلوة فى الوقت موجبا لوجوب القضاء **ومن هذا** القبيل جميع الموارد التى اوجد المكلف سبب التكليف الاضطرارى اختيارا للفرار من الخروج من عهدة التكليف الاختيارى المنجز عليه كما لو اخر الجنب الغسل فى ليلة شهر رمضان الى ان ضاق الوقت فصام مع التيمم او اراق الماء مع الانحصار عند تنجز التكليف بالغسل او الوضوء الى غير ذلك من الامثلة فان الجزم بصحة البدل الاضطرارى فى هذه الموارد فى غاية الاشكال حيث لا يبعد دعوى انصراف ما دل على شرعية البدل عن شموله لمثل هذا العجز الاختيارى بل لا يبعد ان يكون التيمم من مثل هذا الشخص مبغوضا للشارع فضلا عن ان يقع عبادة **ومن هنا** قد يقال بوجوب الاحتياط بالجمع بين الصلوة مع التيمم فى الوقت وقضائها فى خارجه لتردد المكلف به المعلوم بالاجمال بين الامرين **ولعله لذا** اوجب غير واحد قضاء الصلوة فيما نحن فيه على فيما لو قصر فى الطلب فصلى مع التيمم وصادف وجود الماء فى محل الطلب بل عن الحدائق نسبته الى المشهور وعن جامع المقاصد الى اكثر الاصحاب لكن مع ذلك القول بالصحة فى المقام ونظائره كما فى المتن وغيره لعله اقوى فانه لا يبعد دعوى انه يفهم بالتامل فى الادلة الشرعية كون العجز من حيث هو مناطا لصحة التيمم من دون ان يكون لسببه مدخلية فى ذلك الا ان الاحتياط مما لا ينبغى تركه **وقد** يقال فى توجيه القول بوجوب الجمع بين الصلوة مع التيمم وقضائها بانه كان مكلفا فى سعة الوقت باتيان الصلوة مع الطهارة المائية وقد فوتها بسوء اختياره عصيانا فعليه قضائها وانما يجب عليه الصلوة مع التيمم عند الضيق لما ثبت من ان الصلوة لا تسقط بحال فعند الضيق يجب مع التيمم وكون الاتيان بها مقتضيا للاجزاء لا يقتضى الا كون الصلوة مع التيمم مسقطا للطلب المتعلق بها دون الطلب المتعلق بقضاء ما فات الذى تحقق موضوعه بالنسبة الى الصلوة مع الطهارة المائية التى كانت واجبة فى سعة الوقت **وفيه** ما لا يخفى بعد وضوح ان المكلف به فى الواقع ليس الا صلوة الظهر مثلا مع الطهور المتوقف حصوله عند التمكن على الوضوء والغسل وعند الضرورة على التيمم فان افاد التيمم فى مفروض مسئلتنا الطهارة التى هى شرط لصحة الصلوة المامور بها بان عمه دليل مشروعيته فقد وجب مقدمة لتلك الصلوة الواجبة والا فلا والحاصل ان المامور به انما هو ايجاد صلوة الظهر مثلا مع الطهارة المتوقف حصولها على الغسل او الوضوء لدى القدرة والتيمم لدى الضرورة فالضرورة اثرت فى قيام التيمم مقام الوضوء والغسل الذى هو مقدمة لتلك الصلوة المامور بها لا بدلية الصلوة الواقعة معه من الصلوة الواقعية **هذا** مع انه انما يجب الاتيان بالتيمم لدى الضرورة لبدليته من الوضوء والغسل وقيامه مقامهما فلا يعقل بقاء الامر بالمبدل منه بعد تحقق البدل بعنوان البدلية وصحته كما لا يخفى هذا هو الكلام فى الحكم الوضعى اعنى صحة التيمم والصلوة عند تاخير المكلف الى ان تضيق الوقت اما الكلام فى الحكم التكليفى اعنى حرمة التاخير واستحقاق العقاب عليه فهو على الظاهر من المسلمات التى لم ينقل الخلاف فيه من احد الا من المصنف فى المعتبر كما ستعرف ولكونه تفويتا للتكليف الذى لا شبهة فى قبحه فى الجملة وان كان قد يستشكل فيه فى كثير من الموارد التى يتخيل كونها نظير ما نحن فيه من حيث لما ذكره فى تفويت التكليف فالاولى شرح المقال لتتضح حقيقة الحال بالنسبة الى جميع الموارد لكون المسئلة من المهمات **فاقول** مستعينا بالله تفويت التكليف قد يكون بدفع ما يقتضيه او رفعه لا بدفع نفس التكليف او رفعه وبعبارة اخرى قد يكون التفويت بتبديل الموضوع الموجب لانقلاب الحكم لا لاجل الاضطرار كما لو سافر الحاضر فارتفع تكليفه بالصوم وصلوة الجمعة وغيرهما من التكاليف التى يسقط طلبها بالسفر باعتبار اخذ وصف الحضور قيدا فى موضوعها **وهذا** القسم مما لا اشكال فى جوازه مطلقا اما قبل تنجز الخطاب بالواجبات فواضح فانه لا يتنجز عليه شئ من هذه التكاليف الا على تقدير اندراجه فى موضوع الحاضر فيكون الحضور من المقدمات الوجوبية للواجب المشروط التى لا يجب تحصيلها بالضرورة **واما** بعد تنجز الخطاب فلان بقائه منجزا عليه مشروط ببقاء كونه حاضرا وليس اشتراطه بهذا الشرط على حد اشتراطه بالقدرة ونحوها من الشرائط العقلية التى يرتفع التكليف بارتفاعها لاجل التعذر مع بقاء مقتضيه التى ستعرف تحقق الحال فيها بل هو من الشرائط المتخذة شرعا من اجزاء المقتضى فالخطابات الصادرة من الشارع المثبتة لهذه الاحكام بمنزلة ما لو قال ان كنت حاضرا فصم وصل صلوة الظهر اربع ركعات وان كنت مسافرا فلا تصم وصل ركعتين فعند صدور مثل هذا الخطاب لا يجب على المكلف الا ملاحظة حاله عند ارادة الخروج من عهدة التكليف نظير ما لو قال اذا كنت فى دار زيد فاكرمه فكما لا يجب عليه قبل تنجز التكليف تحصيل شرط الوجوب فكذلك لا يجب عليه ابقائه بعد تنجزه اللهم الا ان يدل عليه دليل خارجى كما لو ورد مثلا النهى عن السفر فى شهر رمضان او بعد دخول وقت الصلوة الا بعد ادائها وهو خارج عما نحن فيه **والحاصل** ان مقتضى الاصل جواز تفويت التكليف برفع الطلب

المتعلق بالفعل كدفعه ما لم يكن ذلك بواسطة العصيان او بحصول العجز المانع من بقاء الطلب بل برفع ما يقتضيه الموجب لتبدل الموضوع المستلزم لارتفاع الحكم وليس هذا القسم فى الحقيقة من قبيل تفويت التكليف وانما يطلق عليه ذلك بنحو من الاعتبار والمسامحة وقد يكون تفويت التكليف باختيار العجز الموجب لخروج المامور به عن كونه مقدورا فيسقط الطلب المتعلق به لذلك لا لرفع مقتضيه كما فى القسم السابق **وهذا** اما ان يكون بعد تنجز الخطاب فى حضور زمان ايجاد الفعل المامور به كاراقة الماء مع الانحصار عند تنجز التكليف بالغسل او الوضوء بعد دخول وقت الصلوة **واما** ان يكون قبل تنجز الخطاب كاراقته قبل الوقت **اما الاول** فلا شبهة فى قبحه وترتب العقاب عليه وان كان قد يتأمل فى جهة الاستحقاق من انه هل هو لاجل ما يترتب عليه من مخالفة الواقع او لما فيه من حيث هو من القبح او لهما بمعنى انه ان ترتب عليه فوت الواقع فيعاقب عقابين والا فيعاقب على نفسه لكونه من اقسام التجرى الذى لا يقتضى قبحه الا استحقاق العقاب عليه بهذه الكيفية **وكيف كان** فربما يشكل الامر فى مثل الوضوء والغسل الواجبين مقدمة للصلوة الواجبة اذا فوتهما المكلف بتقصيره واتى ببدلهما وهو التيمم وصلى معه بناء على صحة التيمم والصلوة كما هو الاظهر من انه وان ناشرنا فيما تقدم الى ان استحقاق العقاب على تفويتهما من المسلمات بل لعله هو المغروس فى اذهان المتشرعة لكنه مع ذلك لا يخلو عن اشكال نظرا الى ان وجوبهما ليس الا لتوقف الصلوة الواجبة عليهما وهو انما يكون مع القدرة واما مع العجز عنهما فلا يتوقف عليهما الصلوة الواجبة لان المفروض صحتها مع التيمم فاراقة الماء او ترك الطلب الموجب لتعذر الوضوء او الغسل لا تؤثر الا فى فوت الواجب الغيرى من دون ان يترتب عليه فوت الغير الذى وجب لاجله فلا مقتضى للعقاب حتى من باب التجرى ولو على القول بكون ترك المقدمة من حيث هو منشأ لاستحقاق العقاب اذ لا تجرى بعد عزمه على الخروج من عهدة الواجب النفسى فى آخر وقته بحسب ما يقتضيه تكليفه واما استحقاق العقاب للمقدمة من حيث هو ان مطلوب به فهو فيما اذا كانت منحصرة لا فى مثل الفرض الذى يتمكن المكلف من ايجاد ذى المقدمة بشرائطها المعتبرة شرعا فى زمان لا يتوقف على هذه المقدمة **وتوهم** ان الصلوة مع التيمم فرد ناقص من الصلوة اجزى به الشارع عند الضرورة بدلا من الفرد التام نظير اجزائه من الصلوة الناقصة لقاعدة الميسور ونحوها فقد فوت المكلف بسوء اختياره صفة كمالها فيحسن العقاب عليه **مدفوع** بان الادلة الدالة على شرعية التيمم من الكتاب والسنة والاجماع باسرها ناطقة بان الجعل الشرعى انما تعلق بتنزيل التيمم لدى الضرورة منزلة الوضوء والغسل فى افادة الطهارة التى هى شرط فى الصلوة لا ان الشارع اجزى بالصلوة الناقصة الفاقدة لشرط صحتها فى مقام الضرورة لاجل كونها عنده من باب تعدد المطلوب كى يتطرق فيه ما توهم ولذا يستباح بالتيمم ما دام بقاء اثره سائر الغايات التى لم يضطر الى فعلها كصلوة القضاء وصلوة الآيات وغيرها مما لم يتضيق اوقاتها ولم يتعين عليه فعلها ولولا ذلك لاشكل صحته من الاجير بل ربما يستشكل فى صحة الاقتداء بالمتيمم كما فى سائر المقامات التى يؤتى بالصلوات الناقصة لاجل الضرورة ولو سلم كون الصلوة مع الطهارة المائية اكمل بواسطة اكملية طهورها فليس ذلك الا من باب كونه افضل الافراد لا كون الصلوة مع التيمم فاقدة لبعض الشرائط المعتبرة فى صحتها ضرورة ان المعتبر فى صحة الصلوة انما هو مطلق الطهور الذى قضت الضرورة بحصوله لدى العجز بالتيمم **و**الحاصل انه لا مجال للتفصى عن الاشكال بما ذكر وغاية ما يمكن ان يقال فى حله انه كما دلت الادلة على كون الصلوة مع التيمم صلوة صحيحة تامة الاجزاء والشرائط وان الجعل الشرعى لم يتعلق الا بالتيمم فيما يحصل به شرط الصلوة لا فى الغاء شرطيته كذلك دلت على ان التيمم بدل اضطرارى من الوضوء والغسل سوغه العجز عن امتثال الطهارة المائية التى لا يصلح الا للمنع من تنجز التكليف بها مع قيام مقتضيها ومقتضاه متعوضة بايجاد العجز اختيارا كما يدل على ذلك مضافا الى استفادته من الادلة اجماعهم ظاهرا عدا ما عن المصنف فى المعتبر كما عن غير واحد دعواه على حرمة تفويت التكليف بها بعد تنجز الخطاب باراقة الماء ونحوها ولا يتجه ذلك الا على تقدير كون العجز مانعا من تنجز التكليف مع بقاء مقتضيه لا موجبا لتبدل الموضوع بان يكون كل من العاجز والقادر بنفسه موضوعا مستقلا لحكم نظير المسافر والحاضر كما عرفت الكلام فيه مفصلا فيستكشف من ذلك ان للطهارة المائية من حيث هى لدى الاتيان بشئ من غاياتها الواجبة مطلوبية وراء مطلوبيتها مقدمة للواجبات من دون فرق بين اسباب الطهور وكون الطهارة كاملة او ناقصة اصلية او بدلية فان ~~من حيث كونها شرطا للطهور~~ ايجاب شئ لا يقتضى من حيث المقدمية الا ايجاب ما يتعذر ذلك الشئ بدونه والمفروض صحة تلك الغايات مع التيمم لدى العجز فلا اقتضاء لمطلوبية ما عداه من هذه الجهة فوجب ان يكون للطهارة المائية مطلوبية اخرى غير هذه المطلوبية المخصوصة بحال القدرة وهى اما لمزية وشرافة فى نفس الطهارة المائية مقتضية لايجاب اختيارها مقدمة مع الامكان كما لو كان للرواح الى السوق المامور به مثلا طريقان يشتمل احدهما على مزية مقتضية لتعين اختياره مع الامكان او لمزية فى الغايات الماتى بها مع الطهارة المائية زائدة عما يقتضيه تلك الغايات فى تقوم ماهياتها كالصلوة جماعة او فى المسجد ونحوه لو فرض كون الخصوصية الموجبة

لافضلية الفرد بالغة حدا يقتضي لزوم مراعاتها مهما امكن لكن يضعف الاحتمال الاخير بل يدفعه جواز الاتيان بسائر الغايات مطلقا حتى
الصلوة الادائية في كثير من الفروض لا لضرورة عند صحة التيمم وبقاء اثره فيستكشف من ذلك انه ليس للغايات التي يؤتى بها مع الطهارة
المائية مزية لازمة المراعاة لدى الشارع فينحصر الوجه في التفصي عن الاشكال بالاول اعني كون الطهارة المائية في حد ذاتها مشتملة على
مزية مقتضية لوجوب غاياتها مهما امكن عند ارادة الخروج عن عهدة الغايات المشروطة بالطهور وان لم يتوقف وجودها عليها بالخصوص
وان ابيت عن ذلك فالمتعين اما الالتزام بعدم صحة الصلوة ونحوها في مثل الفرض وهو وان امكن توجيهه كما عرفت انفا لكنه في غاية
الاشكال بل لا يمكن الالتزام به في شيء من موارده بل لعله في بعضها مخالف للضرورة واما الالتزام بعدم حرمة تحصيل العجز كما عن المصنف في
المعتبر اختياره حيث قال فيما حكي عنه ملخصا انه مخاطب في تمام الوقت بصلوة واحدة مخير في اي جزء منه بلا ترتيب ففي اي جزء يلاحظ حالته
ويعمل بموجب حالته من كونه مسافرا مثلا فيقصر او حاضرا فيتم ومن الحالات اذا كان واجدا للماء فبالطهارة المائية او غير واجد له فبالترابية
ولا يجب في جزء من الزمان المتقدم حفظ حالته للزمان المتأخر انتهى واستغرب الحاكي صدور هذا الكلام من مثل المحقق وقد عرفت انه ليس
بهذا المكان من الغرابة ~~للاوحد~~ وان كان مخالفا لما هو المغروس في الاذهان المستظهر من الادلة خصوصا بعد ما عرفت من الاشكال
الذي ينحصر حله بالالتزام بالوجوب النفسي للقدر به للطهارة المائية **وكيف كان** فقد ظهر لك بما ذكرنا انه لا ملازمة بين وجوب الطلب
والفحص عن الماء عند احتمال وجوده وبين وجوب حفظ الماء الموجود وحرمة اتلافه لامكان كون كل من القادر والعاجز موضوعا
مستقلا في عرض الاخر كالمسافر والحاضر فلا يحرم عليه تحصيل العجز لكن يجب عليه عند الشك في كونه قادرا او عاجزا الاختبار
والفحص لاحراز ما يقتضيه تكليفه فالاستدلال على وجوب الحفظ بفحوى وجوب الطلب ونحوها غير وجيه والعمدة فيه ما عرفت والله
العالم وان كان تفويتا للتكليف بجعل المكلف نفسه عاجزا عن الامتثال قبل حضور زمان الفعل كالوصية المكلف قبل الوقت نفسه
عاجزا من ان يصلي في الوقت او يأتي ببعض اجزائها او شرائطها التي لا يعذر فيها العاجز الا لعجزه عن الامتثال فالحق انه كتفويته
بعد حضور وقت الفعل فيحرم مطلقا كما عرفت تحقيقه في صدر الكتاب عند البحث عن وجوب الغسل لصوم اليوم في الليل لكن لا يخفى عليك
اختصاص موضوع الحكم بما اذا كان التكليف الذي فرط فيه نفسيا كان او مقدميا عاما من حيث المقتضي وكان العجز مانعا من تنجزه واما
لو لم يكن كذلك بان كان التكليف من حيث الذات مخصوصا بالقادر بحيث يكون قدرته من اجزاء المقتضي فقد عرفت في صدر المبحث تصريحا و
عند التكلم عن حرمة اراقة الماء بعد تنجز التكليف تلويحا انه يجوز قطعا بل لا يعد ذلك في الحقيقة من قبيل تفويت التكليف **وكيف كان**
فلا فرق في قبح الفرار من عهدة امتثال التكاليف باحداث العجز بالاخلال بشيء من مقدماته الوجودية بين كونه قبل حضور زمان الفعل
او بعده لكن يشترط في ذلك امران **احدهما** العلم بتنجز الخطاب اي احراز المكلف اندراجه في زمرة المكلفين بذلك التكليف بالعلم باجتماع
جميع شرائطه الوجوبية التي من جملتها المقدمات الوجودية الخارجة من اختيار المكلف كاجتماع الرفقة للحج ومسير القافلة ونحوها
فلا يتنجز التكليف الا بعد احراز جميع هذه المقدمات بمعنى علمه بتحقق هذه الامور لدى الحاجة اليها وعدم معذوريته من قبلها لكن
اشرنا غير مرة الى ان الشرائط التي لا يتنجز التكليف الا باحرازها انما هو ما عدا عدم العجز عن الامتثال ونحوه من الاعذار العقلية
التي منها بقاؤه بشرائط التكليف الى ان يتحقق الامتثال فانه يكفي فيها مجرد الاحتمال كما عرفته في محله **الامر الثاني** احراز فوت
الواجب بالاخلال بالمقدمة التي فرط فيها بان علم بمقتضى العرف والعادة انها مقدمة منحصرة يتعذر التوصل الى الواجب بدونها فاذا
احتمل تمكنه من الحج بمسير قافلة اخرى غير ما يتخلف عنها جاز له التخلف وكذا لو احتمل تمكنه من الصلوة مع الطهارة المائية لم يجب عليه
حفظ ما عنده من الماء بل يجوز له اتلافه حتى بعد الوقت فضلا عما قبله فان وجوب ذي المقدمة لا يقتضي الا وجوب ما يتوقف عليه ويتعذر
بدونه فلو لم يعلم بتوقف الخروج من عهدة الصلوة مع الطهارة المائية على حفظ هذا الماء الموجود او توقف الحج على الخروج مع هذه
القافلة المعينة لم يجب عليه ذلك وكونه احد افراد المقدمة لا يقتضي وجوبه بالخصوص الا في فرض الانحصار وعدم امكان التوصل الى الواجب
بدونه والعلم بكونه كذلك شرط في تنجز التكليف به بخصوصه والا فالمرجع فيه البرائة **هذا** مع ان حفظ الماء في المثال الاول على تقدير مصادفته
ماء آخر ليس من افراد المقدمة ايضا بل هو مقدمة لخصوص الطهارة الواقعة معه التي لا مدخلية لخصوصيتها في المقدمية للواجب فما يقال من
ان مقتضى اشتغال الذمة بالصلوة مع الطهارة المائية وجوب حفظ الماء في الفرض من باب الاحتياط **ففيه** ان الاحتياط انما يجب
عند الشك في المكلف به لا في التكليف والتكليف المحرز في المقام ليس الا وجوب الصلوة وما يتوقف عليه فعلها وكون حفظ هذا الماء
بالخصوص مما يتوقف عليه فعل الصلوة غير معلوم فالاصل براءة الذمة عنه **وكيف كان** فكما يحرم اتلاف الماء عند العلم بتوقف الصلوة
مع الطهارة المائية على حفظه كذلك يحرم نقض الطهارة المائية لا لضرورة عند العلم بعدم تمكنه منها عند ارادة الصلوة اذ المدار

على تفويتها للتكليف وهو حاصل في الفرض ولا يتفاوت الحال في ذلك بين كونه مسببا عن اراقة الماء او نقض الطهارة السابقة كما هو
واضح نعم لو كان نفس الوضوء او الغسل واجبا نفسيا على المحدث وكان التيمم بدلا اضطراريا منه لاتجه الفرق بين اتلاف الماء ونقض
الطهارة فيحرم الاول دون الثاني لكون نقض الطهارة ح موجبا لحدوث التكليف لا لتفويته فهو من المقدمات الوجوبية للواجب
المشروط ولا يؤثر الا بمقدار قابلية المحل وهذا بخلاف اراقة الماء فان تركها من المقدمات الوجودية للواجب فلا يجوز الاخلال به
والله العالم **ثم** ان ما ذكرنا من حرمة تفويت التكليف بالاخلال بشيء من مقدماته الوجودية بعد احرازه وعدم الحرمة عند الشك فيه
اي توقفه على خصوص هذه المقدمة التي اخل بها انما هو بمقتضى القاعدة الاولية التي يحكم بها العقل والا فربما يستفاد من ادلة نفي
الحرج وغيرها مثل اخبار التقية ونحوها جواز ايجاد سبب الاضطرار اختيارا في كثير من الموارد كما انه لا يبعد دعوى انه يستفاد من بعض
الادلة الخاصة عدم جواز الاقدام على ما يخاف معه من الاخلال بشيء من معالم دينه من الصلوة ونحوها كما لا يخفى **وقد** ظهر لك
فيما تقدم حكم ما لو ترك المكلف الفحص في طلب الماء وصلى مع التيمم في سعة الوقت وضيقه مع مصادفته وجود الماء في محل الطلب
وعدمه وضعا وتكليفا **واما** لو تفحص وبذل جهده بقدر ما يقتضيه تكليفه في طلب الماء ولم يجده فتيمم وصلى ثم انكشف في الوقت او
في خارجه وجوده صح تيممه وصلوته على الاظهر لتحقق العجز وعدم الوجدان الذي انيط به شرعية التيمم في ظواهر الكتاب والسنة
وتوهم اعتبار استمرار العجز في تمام الوقت في صحة التيمم تحقيقا للمفهوم الاضطرار الذي هو المناط في الحقيقة لشرعية التيمم لا مجرد
صدق عدم الوجدان فانكشاف وجود الماء في الوقت كاشف عن عدم تحقق الضرورة المسوغة للتيمم وان كان حال العمل اتيا بما
يقتضيه تكليفه في مرحلة الظاهر مراعيا صحته بعدم انكشاف الخلاف **مدفوع** بمخالفته لظواهر الادلة الدالة على جواز التيمم والصلوة
بعد الفحص وعدم الوجدان حيث لا يتبادر منها الا اعتبار الضرورة حال الفعل لا عدم قدرته في الواقع من الطهارة المائية في مجموع
الوقت مضافا الى استفادته من النصوص المستفيضة الاتية في محلها الدالة على عدم اعادة الصلوة لو تجددت القدرة بعدها بوجود
الماء في الوقت وبما اشرنا اليه من ان مناط الصحة هو العجز عن استعمال الماء قد يقوى في النظر صحة صلوة واجد الماء الذي نسيه واعتقد
عدم تمكنه من استعمال الماء فتيمم وصلى وكذلك من عنده الماء ولم يعلم بوجوده واعتقد عجزه فصلى مع التيمم فان اعتقاد العجز يؤثر في
عدم تمكنه واقعا من استعمال الماء ضرورة عدم قدرته على الطهارة المائية ومعذوريته عنها ما دام معتقدا عدم الماء وتاركا للفحص بواسطة
ولكن الاقوى في الصورتين البطلان ووجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه عند انكشاف مخالفة اعتقاده للواقع فان العجز الذي
يتبادر الى الذهن من الادلة الشرعية اعتباره في شرعية التيمم انما هو ما عدا هذا النحو من العجز المسبب عن اعتقاد العجز وان كان الاتي
به معذورا عقلا في مخالفته لما هو تكليفه في الواقع من ترك الصلوة مع الطهارة المائية لكن عليه ان يخرج من عهدتها بعد انكشاف الواقع
بالاعادة في الوقت والقضاء في خارجه **ودعوى** ان الامر العقلي الذي يبعثه على فعل الصلوة مع التيمم يقتضي الاجزاء عن الواقع مما لا ينبغي
الاصغاء اليها ويدل عليه في الجملة مضافا الى ما عرفت خبر ابي بصير قال سئلته عن رجل كان في سفر ومعه ماء فنسيه وتيمم وصلى ثم ذكر ان معه
ماء قبل ان يخرج الوقت قال عليه ان يتوضأ ويعيد الصلوة ولا فرق في سقوط التكليف بالطهارة المائية ووجوب التيمم بين عدم الماء
اصلا ووجود ما لا يكفيه لطهارته وضوءا وغسلا فان الطهارة الحدثية لا تتبعض ولا تلفق من الماء والتراب بلا خلاف في شيء منهما
على الظاهر كما يدل عليه ظاهر الكتاب فان المتبادر من قوله تعالى ولم تجدوا ماء ليس الا ارادة الماء للوضوء والغسل بفقدان يتوضأ
او يغتسل بالكيفية المذكورة في صدر الاية وحكي عن بعض العامة انه قال الجنب اذا وجد ماء لا يكفيه لطهارته استعمل الماء وتيمم وفي محكي
المنتهى عن بعض الشافعية ذلك في الحدث الاصغر ايضا لانه واجد للماء ما لم يستعمله فلا يسوغ له التيمم **وفيه** ما لا يخفى وما حكي عن العلامة
في النهاية من انه قطع بان المحدث لو وجد من الماء ما لا يكفيه لطهارته لم يجب عليه استعماله بل يتيمم واحتمل في الجنب مساواته للمحدث
ووجوب صرف الماء الى بعض اعضائه لجواز وجود ما يكمل به الطهارة قال والموالاة ساقطة هنا بخلاف المحدث ليس خلافا فيما نحن فيه
اعني عدم تبعض الطهارة بل هو للتنبيه على الفرق بين الوضوء والغسل بامكان القول بوجوب صرفه في الغسل رعاية للاحتياط عند
احتمال تجدد القدرة من الاكمال **وهذا** بخلاف الوضوء لتعذر الاحتياط فيه بذلك لاشتراطه بالموالاة ويتوجه عليه ان اشتراط الموالاة
في الوضوء دون الغسل لا يصلح فارقا بينهما من هذه الجهة فانه كما يتأتى الاحتياط بصرفه لبعض في الغسل برجاء تكميله بتجدد القدرة
كذلك يتأتى بحفظ الماء الموجود ليضمه الى ما يرجو حصوله فلا يتعين عليه صرفه في البعض بل له ابقاؤه الى ان يتجدد القدرة او يتحقق
الياس بل هذا هو الاحوط للجزم بالنية ومثله يتأتى في الوضوء فان وجب الاحتياط في الفرض فقد وجب في الطهارتين والا لم يجب في شيء
منهما وكيف كان فهذا المطلب اجنبي عما نحن بصدده من عدم وجوب صرف الماء في بعض الطهارة من حيث هو ويدل عليه مضافا الى

الاجماع وظاهر الاخبار المعتبرة المستفيضة الآمرة بالتيمم بدلاً من الغسل مع وجود ماء لا يكفي للغسل فمنها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح
عن احدهما في رجل اجنب في سفر ومعه ماء قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ ومنها ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل
يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلاة ايتوضأ او يتيمم قال لا بل يتيمم الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء ومنها
ما عن الحسين بن ابي العلا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ومعه من الماء بقدر ما يكفيه لوضوئه للصلاة ايتوضأ
بالماء او يتيمم قال يتيمم الا ترى انه جعل عليه نصف الطهور ولعل المراد بقوله الا ترى الخ بيان ابتناء الامر في شرع التيمم على
التسهيل دون التضييق ويحتمل ان يكون المراد دفع الاستبعاد عن شرع التيمم عند التمكن من الوضوء الذي هو ابلغ في التطهير ببيان
عدم اناطة ذلك بما ينالها العقول بالمقايسة والاستحسانات كما يكشف عن ذلك كون التيمم مسحتين وهما نصف الوضوء حيث ان مقتضى
المناسبة التي تدركها العقول الناقصة مساواته للوضوء عند كونه بدلاً منه في الاحاطة بمواضعه وكذا في الغسل وكيف كان فيفهم من
هذه الروايات ولو من حيث السكوت في مقام البيان عدم وجوب صرف الماء في بعض مواضع الغسل وان الواجب هو التيمم لا غير
فلم يبق بعد ما سمعت من النص والاجماع مجال للتشكيك في ان الطهارة لا تتبعض فلا يجري فيها من هذه الجهة قاعدة الميسور وما لا
يدرك فان عموم القاعدتين لا يصلح معارضاً للادلة المخصصة ومن هنا يتجه عدم اختصاص الحكم المذكور اعني وجوب التيمم وعدم وجوب
غسل بعض اعضاء الوضوء او الغسل بما اذا لم يكن الماء كافياً بل يعم سائر المواضع التي لم يتمكن الا من الاتيان ببعض الوضوء او الغسل
من غير فرق بين كونه مسبباً عن نقصان الماء او وجود مانع من غسل بعض الاعضاء من مرض او نجاسة تتعذر ازالتها او جرح مكشوف
ونحوها مما لا يلحقه حكم الجبيرة فان المتجه في جميع هذه الموارد هو التيمم وقد تقدم شطر من الكلام فيه في مبحث الجبيرة في باب الوضوء فراجع
فرع لو تمكن من مزج الماء الذي لا يكفيه لطهارته بما لا يسلبه اطلاق الاسم ويحصل به الكفاية هل يجب عليه ذلك كما جزم به بعض
ام لا يجب وجهان من تمكنه من الطهارة المائية فيجب تحصيلها مع الامكان ومن عدم اعتناء العرف والعقلاء بهذا النحو من القدرة
الحاصلة بالمعالجات الغير المتعارفة فانهم لا يرتابون في ان تكليف من لم يجد الماء بقدر الكفاية بالطهارة المائية تكليف بما
لا يطاق نظير ما لو امر من لم يجد منا من الحنطة مثلاً بان يتصدق بالمن من الحنطة على الفقير فانه قبيح عند العقلاء من دون فرق
بين ان لم يجد شيئاً منه او وجد اقل من المن بمقدار لو مزج بشيء من التراب ونحوه مزجاً لا يسلبه اطلاق الاسم لصار منا وسره ان اطلاق
اسم الحنطة مثلاً على الحنطة الممزوجة بشيء من التراب بعد استهلاكه انما هو لعدم اعتنائهم بالمستهلك وعدم ملحوظيته في الخليط في
حد ذاته محكوماً بحكم وهذا يناقض حكمهم بوجوب ايجاده مقدمة لامتثال الامر بتلك الطبيعة المغايرة له فانه موقوف على تصوره و
ملاحظة كونه جنساً خارجياً مؤثراً في زيادة المقدار وبهذه الملاحظة يمتنع وقوعه امتثالاً للامر المتعلق بتلك الطبيعة الصرفة فان
استقلاله بالملاحظة مانع من عده جزء للماهية المغايرة له محكوماً بحكمها ولذا لا يرى احد جواز مزج التراب ونحوه في الحنطة التي
يعطي للفقير في زكوة الفطرة وغيرها او تسلم الى المشتري في بيع السلم وهذا بخلاف ما لو كانت ممزوجة من اصلها والحاصل ان
المرجع في تشخيص موضوعات الاحكام الشرعية التي منها وجوب التيمم على العاجز هو العرف ولهم مسامحات في مقامات لا يتسامحون
هذه المسامحة في نظائرها وليس علينا الا متابعتهم في ذلك وان خفي علينا وجه الفرق ونحن نرى ان مزج الطبيعة بغير جنسها ليس
عندهم من اسباب تحصيل تلك الطبيعة وان اطلقوا على الممزوج اسم تلك الطبيعة مسامحة ورتبوا عليه بعد المزج احكام تلك الطبيعة
احياناً فلا يرون من لم يكن عنده الماء بقدر الكفاية الا مصداقاً للعاجز المأمور بالتيمم كما انهم يرونه بعد ان وجد الماء ولو بالمزج
مصداقاً للقادر كما لا يخفى على المتأمل وهذا الوجه لعله اقوى وان كان الاول احوط والله العالم السبب الثاني عدم الوصلة اليه
اي الى الماء وان كان موجوداً اما للوقفة على ثمن تعذر عليه او السير الى مكانه المتعذر في حقه لكبر او مرض او ضعفه لو باجرة مقدورة له
او لفقد الآلة التي يتوصل بها اليه كما اذا كان على شفير بئر او نهر ولم يتمكن من الوصول الى الماء والاغتراف منه او تمكن لكن بمشقة رافعة
للتكليف او بتغرير للنفس وبحكمه ما لو كان الماء عنده وبيداه قذرتان ولم يمكنه الاغتراف منه واستعماله الا بيده القذرة الموجب لانفعال
الماء الى غير ذلك من الاعذار العقلية والشرعية المانعة من استعمال الماء فعند تحقق شيء منها يتيمم ويصلي بلا اشكال فيه بل ولا
خلاف لما عرفت مراراً من ان مناط شرعية التيمم على ما يستفاد من النصوص والفتاوى انما هو العجز عن استعمال الماء من دون فرق
بين اسبابه فمن عدم الثمن الذي توقف عليه استباحة الماء او تحصيل بعض مقدماته او نحوه من الامور التي لها مدخلية في القدرة
على استعمال الماء على وجه سائغ شرعاً فهو كمن عدم الماء في انه يتيمم ويصلي ويدل عليه في الجملة مضافاً الى ما عرفت ما عن الحلبي انه سأل
ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمر بالركية وليس معه دلو قال ليس عليه ان يدخل الركية لان رب الماء هو رب الارض فليتيمم وعن الحسين بن

ابي العلا مثله الا انه قال ليس عليه ان ينزل الركية ان رب الماء الحديث وعن عبد الله بن ابي يعفور وعنبسة بن مصعب جميعاً عن ابي
عبد الله عليه السلام قال اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلواً ولا شيئاً تغترف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء هو رب الصعيد ولا تقع
في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه سئل عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة
او يوم عرفة لا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الناس قال يتيمم ويصلي معهم ويعيد اذا انصرف والامر بالاعادة على الظاهر
للاستحباب وكيف كان فيفهم من مثل هذه الروايات ابتناء امر التيمم على التوسعة والتسهيل وعدم توقفه على العجز العقلي بل يكفي
في شرعيته ادنى عذر كالمشقة او الخوف الحاصل من النزول الى البئر او اثارة الوحل وصيرورة الماء مستعملاً وغير ذلك مما يوجب
افساد الماء على القوم وتنفر طباعهم منه وان لم يكن محذوراً عقلياً او شرعياً وقد تقدم بعض الكلام في هذه الرواية في مبحث الماء المستعمل
فراجع وكيف كان فالذي يستفاد من ظواهر ما دل على شرعية التيمم من الكتاب والسنة وفتاوى الاصحاب انما هو جوازه عند تعذر
المائية بل تعسرها او التضرر بها كما يقتضيه قاعدة نفي الحرج والضرر الحاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف القاضية بعدم وجوب
المائية في موضع الحرج والضرر الملزوم لجواز الترابية بالضرورة فمن وجد الماء ولكن شق عليه استعماله لبرودة او مرض وغير ذلك
مشقة لا تتحمل عادة كمن لم يجده في عدم وجوب المائية عليه وشرعية الترابية له وسيأتي مزيد توضيح لذلك انشاء الله وكذا ان وجده
بثمن يضر به في الحال اي بحسب حاله بان يؤثر فيه وهنا من حيث الوجاهة والاعتبار او ضيق المعيشة ونحوه من غير فرق بين ان يكون
بازيد من ثمن مثله وعدمه وبين ان يترتب الضرر الحالي في الحال او في المستقبل اللهم الا ان يكون زمانه بعيداً بحيث لا يعتني به في العرف
على وجه يعتبرونه بالنسبة الى حال المشتري وربما فسر الحال في العبارة بما يقابل الاستقبال ولعله الظاهر منه لكنه ضعيف لعموم قاعدة
نفي الضرر والحرج بل مقتضاها عدم وجوب شرائه بازيد من ثمن مثله مطلقاً لكونه في حد ذاته تكليفاً ضررياً وان لم يكن مضراً بحال المشتري
بالمقايسة اليه لاستطاعته من تحمل هذه الامور ولكن اجمعوا ظاهراً كما عن غير واحد نقله على انه ان لم يكن مضراً في الحال لزمه شراؤه
ولو كان باضعاف ثمنه المعتاد وعن بعضهم تقييد وجوب الشراء بما اذا لم يجحف في الثمن ولعل مراده كونه اجحافاً بحسب حال المشتري
لا من حيث هو فيئول الى الاول وكيف كان فمستندهم في ذلك اخبار خاصة يخصص بها عموم نفي الضرر والحرج كصحيحة صفوان قال
سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل احتاج الى الوضوء للصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد بقدر ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو
واجد لها ايشتري ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشتري قد اصابني مثل ذلك فاشتريت وتوضأت وما يشتري بذلك مال كثير وعن
الصدوق مرسلاً عن ابي الحسن الرضا عليه السلام نحوه باختلاف يسير وخبر الحسين بن ابي طلحة قال سألت عبداً صالحاً عن قول الله عز وجل
او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ما حد ذلك قال فان لم تجدوا بشراء وبغير شراء قلت ان وجد قدر وضوء بمائة
الف او بالف وكم بلغ قال ذلك على قدر جدته وعن فخر الاسلام في شرح الارشاد ان الصادق عليه السلام اشترى وضوءه بمائة دينار وبنحوه
ما عن دعائم الاسلام وقالوا في المسافر يجد الماء بثمن غال ان يشتريه اذا كان واجداً لثمنه فقد وجده الا ان يكون في دفعه الثمن ما
يخاف على نفسه التلف ان عدمه والعطب فلا يشتريه ويتيمم بالصعيد ويصلي والظاهر كونه رواية مرسلة عن الائمة عليهم السلام وكيف كان ففي
ما عرفت دليلاً لاثبات الحكم وتخصيص قاعدة نفي الضرر والحرج فما عن ابن الجنيد من عدم وجوب الشراء اذا كان الماء غالياً ضعيف وربما
يستدل للوجوب مضافاً الى ما عرفت بصدق الوجدان وقاعدة المقدمية وفيه ان مقتضى قاعدة نفي الضرر والحرج لولا الادلة المخصصة
عدم وجوب الوضوء في الفرض كي يجب مقدمته كسائر الموارد التي يتضرر بها ودعوى عدم جواز العمل بعموم نفي الضرر والحرج ما لم ينجبر
بعمل الاصحاب غير مسموعة خصوصاً في باب الوضوء الذي عملوا به في جل موارده نعم قد يخطر بالبال عدم صدق الضرر عرفاً على ما لو
اشترى شيئاً بازيد من ثمنه المعتاد مع علمه بمقدار ما لديه لدى الحاجة اليه كما لو احتاج الى الماء لشربه في مكان لا يباع الا بثمن خطير
والوضوء بعد ان اوجبه الشارع مقدمة للصلوة الواجبة يصير كسائر المقاصد العقلائية التي لا يعد صرف المال في مقدماتها المتعارفة
ضرراً نعم لو توقف على ضياع مال او تلفه او اخذ شيء منه قهراً او غير ذلك مما هو خارج من كونه مقدمة عرفية فهو ضرر منفي بالقاعدة
لكنه لا يخلو عن تأمل بل منع والعمدة ما عرفت وغاية ما يمكن استفادته من النصوص والفتاوى انما هو وجوب شرائه ما لم يكن مضراً
بحاله كما اشار اليه الامام عليه السلام بقوله بقدر جدته فان المتبادر منه ارادة استطاعته عرفاً وكذا القول في الآلة التي يتوصل بها الى الماء فانه
يجب شراؤها ولو بازيد من ثمن مثلها ما لم يكن مضراً بحاله لوضوح المناط فانه لا يرتاب احد ممن سمع بهذه الروايات في انه كما يجب شراء
الماء الذي هو مقدمة للوضوء كذلك يجب شراء الآلة التي يتوصل بها الى الماء ولا يقاس بذلك الخسارة المترتبة على تحصيل الماء
لامور خارجة من مقدماته المتعارفة كالامثلة التي اومأنا اليها في العبارة المتقدمة ودعوى ان ايجاب الشارع شراء الماء بمائة

دينار مثلاً يدل على عدم اعتنائه بالضرر المالي في رفع التكليف بالوضوء فلا يتفاوت الحال في ذلك بين ان يشتريه بذلك او يتوقف تحصيله على تلف هذا المقدار من المال بسائر الاسباب **مدفوعة** بكونه قياساً مع وجود الفارق من وجوه لا تخفى على المتأمل منها ما اشرنا اليه من كون هذه الموارد من اظهر الموارد التي ينفيها دليل نفي الضرر والحرج بخلاف شراء الماء ونحوه الذي ربما يتأمل في شمول القاعدتين له **وكيف** كان فلا يجوز التخطي عن مورد النص في الحكم المخالف للقاعدة الا بالنسبة الى الموارد التي علم كونها مع المورد من باب واحد كشراء الآلة مثلاً دون سائر الموارد ولذا صرح الاصحاب بعدم وجوب الوضوء في سائر موارد الضرر حتى ان بعضهم صرح بنفي الوجوب لو توقف تحصيل الماء على ان يصيب ثوبه المطر ويتضرر بذلك **وهل** شق الثوب النفيس لاخراج الماء من البئر مثلاً من هذا القبيل او من قبيل شراء الآلة فيجب فيه تردد والاظهر انه من القسم الاول فلا يجب لخروجه من المقدمات المتعارفة الا ترى انه ربما تسمح النفس ببذل المال عوضاً عن الماء او ما يتوقف عليه تحصيله من المقدمات المتعارفة لدى الحاجة اليه لشربه او وضوئه وان بلغ ما بلغ ولا تسمح بشق ثوبه بل لا يلتفت الذهن الى كونه من المقدمات ويراه تضييعاً للمال ولا اقل من الشك المقتضي لعدم التسرية من مورد النص اليه **ولو** وهبه واهب وكان في قبولها منة يشق على الطباع تحملها لم يجب كما صرح به غير واحد والا يجب[2] الاستيهاب عند ابتذال الماء واستغناء المالك عنه كما انه يجب تحصيله بسائر انحاء الاكتساب ما لم يترتب عليه ضرر او مشقة رافعة للتكليف وهذا مما يختلف بحسب الموارد والاشخاص كما لا يخفى **السبب الثالث** الخوف من استعمال الماء او تحصيله على نفس او عرض او مال في الجملة بلا اشكال بل ولا خلاف في شيء منها بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليها الا انهم لم ينصوا فيما عثرنا عليه من معاقد اجماعاتهم المحكية ككثير من الاصحاب في فتاويهم على الخوف على العرض لكن المقطوع به عدم مخالفتهم فيه في الجملة بل لعله يظهر من بعض عبائرهم ارادته مما يعمه فان تحمل هتك العرض ربما يكون اشق من تلف المال بل ربما يهون دونه بذل النفوس **وكيف** كان فيدل على المدعى مضافاً الى الاجماع ان ايجاب الطهارة المائية في مواقع الخوف حرج منفي في الشريعة **ويدل** عليه ايضاً في[2] جملة من الاخبار منها رواية داود الرقي قال قلت لابي عبد الله (ع) اكون في السفر فتحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يميناً وشمالاً قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع **وخبر** يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع **ويدل** عليه ايضاً الاخبار المتقدمة في المبحث السابق بالتقريب المتقدم وكذا الاخبار الآتية الآمرة بالتيمم عند خوف العطش والمستفيضة الآمرة بتيمم المجدور والكسير والمبطون فان الغالب في مواردها خوف التضرر لا القطع بذلك **وكيف** كان فلا خفاء في اصل الحكم **وما** عن صاحب الحدائق من الاستشكال عند الخوف على المال بعد اعترافه باتفاق الاصحاب نظراً الى اختصاص الاخبار بالخوف على النفس دون المال ومعارضة ما دل على التوسعة في الشريعة ونفي الحرج ووجوب حفظ المال بما دل على وجوب الوضوء والغسل في غاية الضعف فان ما ذكره من عدم ظهور الاخبار في تلف المال وان كان في محله وما قيل من ان ذكر اللص في خبر يعقوب بن سالم دليل على ارادته فان الغالب مما هو تلف المال عند عروض اللص فاريد به الخوف من تلف المال و تخصيص[2] بالذكر للجري مجرى العادة كتخصيص السبع بالذكر للخوف على النفس ففيه ان الغالب عند عروض اللص في الطريق كون نفسه كماله في معرض الخطر اما بالجناية عليها او باخذ امواله المحتاج اليها في المعيشة كما يشهد لذلك تفريعه في الرواية على قوله يغرر بنفسه فلا يبقى ح له ظهور في ارادة تلف المال والعجب ممن استشهد بالرواية لتعميم الحكم بالنسبة الى الخوف على المال القليل الذي لا يشمله قاعدة نفي الحرج مع ان من الواضح خروجه من منصرف الرواية فالانصاف ما سمعته من عدم دلالة الرواية على حكم الخوف على المال لكن دليل نفي الحرج مما لا يزاحم عمومات التكاليف لحكومته عليها خصوصاً في مثل المقام المعتضد بما يفهم من ادلة شرعية التيمم من ابتنائها على التوسعة في الدين وان الله تبارك وتعالى يريد بعباده اليسر دون العسر مع اعتضاده بفهم الاصحاب في فتاويهم **ولذا** لا ينبغي الارتياب في انه لا فرق في جواز التيمم في مواقع الخوف بين الموارد التي وقع ذكرها في النصوص مثل ان يخاف لصاً او سبعاً او عطشاً وبين غيرها من الموارد مثل ان يخاف هتك عرض او يخاف ضياع مال او الحبس ظلماً ولو بحق يعجز عن ادائه او غير ذلك من الموارد التي يكون ايجاب الطهارة المائية فيها تكليفاً حرجياً لكن حيثما عرفت ان عمدة المستند في مثل هذه الموارد هي قاعدة نفي الحرج والاجماع علمنا ان ما حكي عن جامع المقاصد وغيره من التصريح بانه لا فرق في جواز التيمم بين الخوف على ماله ومال غيره باطلاقه مشكل وانما يتجه ذلك فيما اذا تعلق به نحو تعلق يوجب اهتمامه بحفظه اما لتكليفه شرعاً بولاية او امانة او غير ذلك بحيث يكون التفريط في حفظه موجباً للضمان او لكونه مهماً لديه في العرف والعادة بحيث يترتب على تلفه المستعقب لتفريطه الخجل والندامة التي يشق تحملها عادة كالتقصير في حفظ اموال اصدقائه او الواثقين بحفظه عند سعيهم في حوائجهم

ربما يجب[2] صح

الجملة[2]

وغير ذلك من الموارد التي يكون الامر فيها بالطهارة المائية تكليفاً حرجياً واما سائر الموارد التي لم تكن كذلك وانما اراد بحفظ مال الغير مجرد الاحسان اليه فهو وان كان حسناً لكنه لا يصلح عذراً لرفع اليد عن التكاليف الشرعية الواجبة عليه ما لم يصرح الشارع بقبوله عذراً في مخالفتها وكذلك الكلام في الخوف على عرض الغير الذي لا تعلق له به واراد بحفظه مجرد الاحسان الى ذلك الغير من دون ان يترتب عليه تركه عرفاً لوم ومنقصة فان جواز التيمم في مثل الفرض مشكل نعم لو علم بكون ترك الحفظ سبباً لوقوع فاحشة ونحوها من المنكرات التي علم تعلق غرض الشارع بالمنع منها وعدم وقوعها في الخارج كيفما كان جاز له التيمم وترك الطهارة المائية بل وجب عليه ذلك من باب المقدمة وهذا بخلاف صورة الخوف الذي[التي خ] لا يكون فيها الا الاحتمال الغير المنجز للتكليف فيشكل ح رفع اليد بسببه عن التكليف المنجز اللهم الا ان يدعى من اهتمام الشارع بالمنع من الفاحشة ونحوها القطع بكون رعاية عدم وقوعها لدى الخوف عذراً مقبولاً لدى الشارع في ترك الوضوء وتبديله بالتيمم والعهدة على مدعيه **ومنها** يتمشى الاشكال عند الخوف على نفس الغير ايضاً اذا كان اجنبياً عنه بحيث لا يهمه حفظه كولده وبعض متعلقيه فان الامر بالوضوء لدى الخوف على الاجنبي ليس تكليفاً حرجياً ووجوب حفظ نفسه المحترمة عن التلف لا يقتضي وجوب الاحتياط عند احتمال التلف كسائر الشبهات الموضوعية كي يصلح عذراً لترك الطهارة الواجبة لكن الظاهر عدم الخلاف في كون الخوف على النفس المحترمة مطلقاً حتى البهائم في الجملة سبباً لجواز التيمم كما يفصح عن ذلك ما ستسمعه من جواز التيمم لدى الخوف من العطش ولو على غيره ممن له نفس محترمة فيستكشف بذلك شدة اهتمام الشارع بحفظ النفوس وكون رعاية الاحتياط في امرها الذي هو من الاعذار المسوغة للتيمم كما انه لدى ارباب المروات من اهل العرف ايضاً كذلك بالنسبة الى تكاليفهم العرفية فينحصر الاشكال فيما عدا هذه الصورة من الصور التي لا يكون التكليف فيها بالطهارة المائية حكماً ضررياً او حرجياً او مستلزماً لمخالفة تكليف وجوبي او تحريمي **فلينا قل** ونظيره في الاشكال ما حكي عن غير واحد بل عن جماعة منهم نسبته الى الاصحاب من عدم الفرق في الخوف على المال بين قليله وكثيره وهو متجه اذا كان مستند الحكم قاعدة نفي الضرر لكن لا يصح الاستناد اليها الا بعد احراز ترتب الضرر ولو بطريق ظني بناء على اعتبار الظن في باب الضرر كما هو الظاهر واما عند احتماله والخوف من ترتبه فلا يصح الاستدلال بها لان التمسك باطلاق الحكم فرع احراز موضوعه والمستند في مواقع الخوف انما هو قاعدة نفي الحرج فلا بد من ان يكون ما يخاف منه مما يشق تحمله بحيث يكون الامر بالوضوء عند الخوف من حصوله تكليفاً حرجياً ولا يكاد يتحقق هذا المعنى غالباً عند الخوف على المال اليسير وما توهمه بعض من دلالة خبر يعقوب بن سالم على جوازه عند الخوف على المال وان كان قليلاً قد عرفت ضعفه فالاظهر دوران الحكم عند الخوف من الضرر مدار لم يجز بنفسه ولو ظناً مدار كون التكليف مع الخوف من حيث هو حرجياً **ومن هنا** اتجه عدم الفرق في الخوف بين كونه ناشئاً من امر يقتضيه عادة او من الجبن كما صرح به غير واحد اذ لا فرق في كون التكليف لدى الخوف حرجياً بين كونه مسبباً عن اسباب تورث الخوف عادة او عن جبن ذاتي بل كونه كذلك في الجبان اظهر لانه ربما يؤدي ذلك الى ذهاب عقله لما فيه من ضعف القوة كما نبه عليه غير واحد فلتحفظ انه لو خشي تلف المال اليسير الذي لا يؤثر في صيرورة التكليف حرجياً لم يجز له التيمم **واما** لو علم بذلك او ظن بناء على حجية الظن في مثله لاتجه القول بالجواز لقاعدة نفي الضرر لو لم نقل بانصرافها عن الضرر اليسير وكذا الكلام في الخوف على النفس بحدوث المرض فيها فلو خشي مرضاً يسيراً يهون تحمله ولا يكون الخوف منه لدى العقلاء امراً يعتد به بحيث يصدهم عن مقاصدهم العرفية المقتضية له لم يجز التيمم كما هو ظاهر المتن ومحكي التحرير وعن المعتبر والمبسوط التصريح بذلك بل عن الاخير نفي الخلاف عنه واما لو خشي المرض الشديد الذي لا يتحمل في العادة بمعنى ان العقلاء يجتنبون عما يقتضيه مهما امكن ولو لاجل طول مدة المرض او عسر علاجه يتيمم[2] بلا اشكال بل ولا خلاف فيه في الجملة بل اجماعاً كما صرح به بعض ويشهد له ما ستسمعه في الخوف من الشين **ويدل** عليه مضافاً الى الاجماع وقاعدة نفي الحرج بعض الاخبار الدالة على جوازه عند الخوف من البرد مثل صحيحة داود بن سرحان عن الصادق عليه السلام في الرجل تصيبه الجنابة وبه جروح او قروح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم ونحوها صحيحة البزنطي عن الرضا (ع) وظاهرها كصريح صحيحة ابن سنان الآتية ارادة الخوف على نفسه بحدوث مرض فيها او تلف بسبب البرودة لا مجرد التألم منه فيدل على المطلوب في المبادر من مثل هذه العبارة ارادة المرض الذي يخاف معه على النفس لا مطلق المرض بحيث يشمل اليسير **وقد** يستدل بهذه الصحيحة لجواز التيمم لدى البرد الشديد الذي يشق تحمله وان امن ضرره **وفيه** نظر ظاهر والعمدة فيه ما عرفت من ادلة نفي الحرج وربما يستدل لما نحن فيه مضافاً الى ما عرفت بقاعدة نفي الضرر وبآية التهلكة **وفيه** ما عرفت آنفاً من ان الاستدلال بالقاعدة فرع احراز موضوعها ولو ظناً **واما** الآية فالمتبادر منها بقرينة عدم احراز التهلكة غالباً الا بعد وقوعها النهي عن الاقدام على ما فيها امارة الهلكة بحيث يكون الاقدام عليها اشرافاً على الهلكة عرفاً وهو اخص من مطلق الخوف كما هو واضح مع ان القاء النفس في المرض الذي لا يخاف عنده من الهلاك لا يعد عرفاً من الالقاء في التهلكة **وكيف** كان فلا

فيتيمم[2] ط

اشكال في اصل الحكم بل عن جامع المقاصد وغيره الاستشكال في وجوب الوضوء والغسل وعدم جواز التيمم عند الخوف من المرض اليسير نظرا
الى انه اشد ضررا من الشين الذي سوغوا التيمم له وانه لا وثوق بيسير المرض من ان لا يصير شديدا ويتوجه عليه ان المرض الذي لا ثامن من
شدته وكذا ما كان اشد من الشين المسوغ للتيمم خارج من المفروض اما الاول فواضح واما الثاني فلما ستعرف من اعتبار الحرج في
الشين المسوغ للتيمم كاعتباره في المرض الذي يخاف من حدوثه نعم لا يعتبر ذلك لدى خوف المريض زيادة مرضه باستعمال الماء او تحصيله
فانه يتيمم وان لم يكن ما يخاف منه في حد ذاته مما يشق تحمله لعدم انحصار مستنده بلا حرج او الاجماع الذي يمكن ان يقال فيه انه دليل
لبي لا يفهم منه ازيد من ثبوت الحكم في موارد الحرج بل يدل عليه مضافا الى ذلك قوله تعالى وان كنتم مرضى الخ فان مقتضى اطلاقه جواز التيمم للمريض
مطلقا لكن علم بشهادة الاجماع وغيره عدم ارادة هذا النحو من الاطلاق منه والقدر المتيقن من تقييده بل المتبادر منه عرفا بعد صرفه
عن هذا الظاهر لو لم نقل بانه هو الظاهر منه في حد ذاته بواسطة المناسبات المغروسة في الاذهان ليس الا ارادة التيمم عند الخوف من
زيادة المرض ونحوها باستعمال الماء او تحصيله او اذا كان شق عليه ذلك ويدل عليه ايضا جملة من الاخبار مثل خبر محمد بن مسكين عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قيل له ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه الا سألوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال ونحوه
مرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام الا انه قال قيل له يا رسول الله وذكر الحديث ومرسلته الاخرى عن ابي عبد الله عليه السلام نحوه باد في اختلاف
وخبر جعفر بن ابرهيم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ذكر ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل فكز فمات
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القرح
والجراحة يجنب قال لا بأس بان لا يغتسل يتيمم ومرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام قال يتيمم المجدور والكسير ولا يغتسلان وصحيحة
البزنطي عن الرضا عليه السلام في الرجل يصيبه الجنابة وبه جروح او قروح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم ونحوها صحيحة داود بن
السرحان عن ابي عبد الله عليه السلام وتقريب الاستدلال بهذه الروايات ان الغالب في مواردها هو الخوف من الضرر لا القطع بذلك و
كيف كان فلا ينبغي الارتياب في انه يجوز للمريض ان يتيمم عند خوفه من ان يتضرر بالوضوء والغسل ضررا يعتد به في العرف والعادة كي يندرج
بذلك في موضوع الادلة من ظاهر الكتاب والسنة ومعاقد الاجماعات المحكية وان لم ينته الى حد لا يتحمله العقلاء حتى ينفيه ايضا قاعدة
نفي الحرج ولا ملازمة بين الامرين كما هو واضح ولا فرق في جواز التيمم بين كونه محدثا بالحدث الاصغر او الاكبر ولا بين حدوثه اختيارا
او اضطرارا لكن ورد في بعض الاخبار ما ينافيه في الجملة مثل صحيحة سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل كان في ارض باردة فتخوف
ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة
وهو في مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملوني
ووضعوني على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلوني وصحيحة محمد بن مسلم قال سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد
الماء وعسى ان يكون الماء جامدا فقال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من
الغسل وذكر ابو عبد الله عليه السلام انه اضطر اليه وهو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل ومرفوعة علي بن احمد عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته عن مجدور اصابته جنابة قال ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم ومرفوعة ابرهيم بن هاشم قال ان اجنب
فعليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم فليتيمم وحكي عن الشيخ في الخلاف والمفيد في المقنعة والصدوق في هدايته القول بوجوب
الغسل على من اجنب متعمدا دون غيره ويظهر من الوسائل اختياره وفي المستند التصريح بذلك للجمع بين الاخبار بشهادة المرفوعتين لكن
خصه في المستند بما اذا لم يخف على نفسه التلف جمعا بينها وبين الاخبار المصرحة بعدمه عند خوف التلف كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام
في الرجل يصيبه الجنابة في الليلة الباردة فيخاف على نفسه التلف ان اغتسل فقال يتيمم ويصلي فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة
ولعمري ان الذي جراه على هذا التفصيل الذي لم يقل به احد من هؤلاء الذين وافقهم في القول اعني استثناء صورة خوف التلف مارأ
من عدم امكان الالتزام بوجوب تعريض النفس للهلكة من دون ان يقتضيه امر اهم في نظر الشارع من حفظ النفوس كما في باب
الجهاد والقصاص والحدود والا فليس ارتكاب التأويل في هذه الصحيحة بابعد من غيرها وكيف كان فهذه الاخبار ان امكن توجيهها
على وجه لا ينافي ما عرفت فهو والا فيجب رد علمها الى اهله فان ظاهرها وجوب الغسل حتى مع العلم بالضرر بل التلف فلو لم يكن فيها
الا ما اشرنا اليه من حرمة تعريض النفس للهلكة واهمية حفظ النفوس من سائر الواجبات النفسية فضلا عن الوضوء او الغسل
الذي جعل الشارع له بدلا اضطراريا سوغه ادنى ضرورة كما في سائر المقامات كفى دليلا لعدم جواز العمل بها وتوهم كونه عقوبة للمتعمد
فلا ينافي حكم الشرع والعقل بقبح الاقدام على الهلكة كما في الحدود والقصاص مدفوع بان مقتضاه حرمة ايجاد سببه وهو الجنابة

العمدية والا للزم اباحة القاء النفس في المهلكة وهو باطل مع انه لا خلاف ظاهرا في جوازه في الجملة بل عن المعتبر دعوى الاجماع عليه
كما يشهد له خبر السكوني ان ابا ذر اتى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله هلكت جامعت على غير ماء قال فامر النبي صلى الله عليه وآله بمحمل فاستترنا به وبماء
فاغتسلت انا وهي ثم قال يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين وخبر اسحق بن عمار قال سألت ابا ابرهيم عليه السلام عن الرجل يكون مع اهله
في السفر فلا يجد الماء يأتي اهله فقال ما احب ان يفعل ذلك الا ان يكون شبقا او يخاف على نفسه قال يطلب بذلك اللذة فقال هو حلال
قلت فانه روي عن النبي صلى الله عليه وآله ان ابا ذر سأله عن هذا فقال ائت اهلك توجر فقال يا رسول الله واوجر قال نعم انك اذا اتيت الحرام ازرت
فكذلك اذا اتيت الحلال اجرت فقال الا ترى انه اذا خاف على نفسه فاتى الحلال اجر والذي ينبغي ان يقال في الاخبار الآمرة بالغسل
اما المرفوعتان منها فلا يجوز العمل بهما بحال لضعف سندهما بالارسال واعراض المشهور عنهما مضافا الى ان ثانيتهما مقطوعة واوليهما
مخالفة لظواهر الكتاب والسنة المعتضدة بالقواعد العقلية والنقلية التي يجعلها نصا في العموم او قريبة من النص بحيث لا يرفع اليد
عنها الا بنص صحيح صريح غير قابل للطرح او التأويل بل كيف يتصرف في اطلاق ما دل على ان المجدور يتيمم ولا يغتسل مع ان جملة
من اخباره يتضمن التوبيخ والدعاء على من غسله فلو كان الغسل واجبا عليه على تقدير كون جنابته عمدية لم يكن يتوجه عليهم التوبيخ
الا بعد الاستفصال وانكشاف كون جنابته بسبب الاحتلام كما لا يخفى واما الصحيحتان فيعارضهما في خصوص موردهما صحيحة داود بن
سرحان والبزنطي وصحيحة ابن سنان المتقدمات والجمع بينها بحمل تلك الاخبار على ما لو خاف على نفسه التلف والصحيحتين على غيره وان
لم يكن بعيدا بالنظر الى نفس الاخبار لكنه لا يمكن بعد اعتضاد اطلاق تلك الاخبار الآمرة بالتيمم بعمل المشهور وموافقتها لعمومات
نفي الحرج التي يشكل ارتكاب التخصيص فيها خصوصا في مثل المقام الا بنص صريح فالمتعين طرح الصحيحتين لو لم يمكن تأويلهما لكن
يمكن حملهما على الاستحباب فيما هو الغالب من موردهما كما عن المعتبر وغيره فان الغالب ان الخوف على النفس بمرض شديد او تلف
من الغسل في ارض باردة عند صحة المزاج واعتداله كما هو منصرف السؤال انما ينشأ عن احتمال موهوم في الغاية لا يجب رعايته حيث
ان المظنون فيه على تقدير ان يتعقبه التحفظ من البرد باكثار الثياب والتجنب الصحة والسلامة بل الغالب في مثل الفرض الامن من ضرره
الا من امراض يسيرة من زكام ونحوه مما لا يجب التحفظ عنه بل ربما يكون خوفه من المرض والتلف من تلبيسات النفس وتسويلاتها تنشأ من
مشقة الفعل كما يفصح عن ذلك ما لو وقع قهرا في الماء فخرج وتحفظ فانه لا يخاف عليه عادة من تلف ومرض شديد والحاصل ان
الغالب انه لا يترتب على الغسل في البرد الشديد مع امكان التحفظ خصوصا مع التمكن من اسخان الماء الا المشقة الرافعة للتكليف
كما يؤيد ذلك قول السائل في صحيحة سليمان المتقدمة في رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل فان
العنت المشقة فقول الامام عليه السلام في جوابه يغتسل وان اصابه ما اصابه يعني من العنت واما الخوف من التلف والمرض الذي يجب التحرز عنه فلا يكون
غالبا الا على سبيل الاحتمال الموهوم الذي لا يؤثر في حرمة العمل ولا مانع من تنزيل الصحيحتين على مثل الفرض وحملهما على الاستحباب اذ لا
يعارضهما العمومات نفي الحرج والصحاح المتقدمة اما العمومات فستعرف انه لا يفهم منها الا الرخصة في التيمم لا وجوبه عينا واما الصحاح
فهي ايضا كذلك فانها وان اشتملت على النهي عن الغسل لكن لورودها في مقام توهم الوجوب لا يدل الا على جواز الترك وعلى تقدير ظهورها
في الحرمة فليس على وجه يطرح لاجله الصحيحتان فالاقوى في الفرض استحباب الغسل والاحوط تركه الا مع الامن من ضرره ولو يسيرا والله العالم
وقد اتضح بما تقدم انه لا شبهة في جواز التيمم في كل مورد يكون التكليف بالطهارة المائية غسلا كان او وضوءا حرجيا من غير فرق بين ان يكون
ذلك لبرودة الهواء او غيره من الاسباب الموجبة لذلك ولو بان خشي الشين الذي يشق تحمله لكن الاشكال فيما اطلقه المصنف وغيره من انه لو
خشي الشين باستعماله الماء جاز له التيمم بل عن ظاهر غير واحد دعوى الاجماع عليه حيث لم يعرف له مستندا عدا عموم نفي الحرج الذي لا
يقتضي جوازه الا على تقدير ان يشق تحمله وكون مطلقه كذلك غير معلوم اللهم الا ان يستند في ذلك الى اطلاقات معاقد الاجماعات
المستفيضة الكاشفة عن كون الخوف من الشين في حد ذاته مناطا لجواز التيمم لكن الوثوق بذلك مشكل فان القدر المتيقن من معقد
الاجماع ما اذا خشي شينا يشق تحمله لا مطلقا فقد حكي عن موضع من المنتهى وعن جماعة من المتأخرين تقييده بالفاحش وعن جماعة اخرى
تقييده بما لا يتحمل بل عن الكفاية انه نقل بعضهم الاتفاق على ان الشين اذا لم يغير الخلقة ويشوهها لم يجز التيمم وكيف كان فلا وثوق
بانعقاد الاجماع على ازيد مما يفهم جوازه من ادلة نفي الحرج فالاقوى الاقتصار على الشديد منه الذي يشق تحمله عادة سواء كان الخوف
من حصوله او زيادته او بطوء برئه او شدة الم ثم ان المراد بالشين على ما صرح به في المدارك وغيره ما يعلو البشرة من الخشونة المشوهة
للخلقة من استعمال الماء في البرد وقد يصل الى تشقق الجلد وخروج الدم وكذا لو كان معه ماء للشرب وخاف العطش على نفسه ان
استعمله جاز له التيمم بلا اشكال بل ولا خلاف فيه نصا وفتوى كما يدل عليه مضافا الى عمومات الكتاب والسنة صحيحة ابن سنان

عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل اصابته جنابة في السفر وليس معه الا ماء قليل ويخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا فلا يهريق منه قطرة وليتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي وصحيحة الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش ايغتسل به او يتيمم فقال بل يتيمم وكذلك اذا اراد الوضوء وموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا الماء والصعيد وخبر ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب ومعه ماء قدر ما يكفيه لشربه ا يتيمم او يتوضا به فقال يتيمم افضل الا ترى انه جعل عليه نصف الطهور وكذا جاز له التيمم لو خاف العطش على غيره مطلقا على الاظهر ادميا كان ام غيره مما يتعلق الغرض شرعا او عرفا بحفظه ودرى كبده من الظماء كما هو الشان في سائر الحيوانات فان احدا من ارباب المروات لا يرضى بان يرى شيئا من ذوات الاكباد حارة يتلظى عطشا فيكون حفظ الماء لرعاية ذلك من المقاصد المرغوبة شرعا وعرفا بحيث يخاف فوته عند خوف قلة الماء فله ح ان يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء فان الله تعالى جعلهما طهورا كما دل عليه موثقة سماعة فان مفادها كون خوف قلة الماء وفقده لدى الحاجة اليه في ماكل ومشرب وغيره من المقاصد المهمة مبيحا للتيمم ويدل عليه ايضا اعادة السؤال في الجواب منكرا في صحيحة ابن سنان حيث قال ان خاف عطشا فلا يهريق منه قطرة فان اطلاقه يقتضي عدم الفرق بين ان يخاف على نفسه او غيره ادميا كان او غيره نعم ينصرف ذلك عن كل ما كان الراجح شرعا وعرفا الاحتيال في اتلافه ادميا كان او حيوانا مؤذيا كما هو واضح وبعضهم خص الحكم عند خوف العطش على الغير بما اذا كان ذلك الغير مسلما محقون الدم او حيوانا مملوكا يتضرر بتلفه واستشكل في الكتابي ونفي الجواز فيما عداه سواء كان ادميا مهدور الدم اصلا او عارضا او حيوانا غير مملوك او مملوكا يمكن الانتفاع به بعد الذبح بحيث لم يتضرر ذاعما انه لا يفهم من الاخبار الا جوازه فيما اذا خاف على نفسه العطش ومقصود ادلة نفي الحرج عن اثبات الحكم الا في الجملة وانما التزم بالجواز مطلقا عند الخوف على النفس المحترمة من الادمي لكون حفظها اهم في نظر الشارع من الوضوء واما الاستشكال بالنسبة الى الكتابي فللشك في وجوب حفظه وانما المتيقن حرمة اتلافه واما عند الخوف على المملوك الذي يتضرر بتلفه فهو من جزئيات الخوف على المال الذي عرفت جواز التيمم عنده وفيه ما عرفت فيما سبق من ان كون احد الواجبين اهم انما يصلح دليلا لترك غير الاهم بعد تنجز التكليف بالاهم واحراز توقفه على ترك غير الاهم ولا يكفي في ذلك مجرد الاحتمال الجامع للخوف كما في سائر الشبهات الموضوعية فالعمدة فيه لدى الخوف على النفس المحترمة الاجماع كما صرح به بعض واطلاق الخبرين المتقدمين بل قد عرفت ان مقتضى اطلاقهما جوازه عند خوف قلة الماء والعطش مطلقا ولو على حيوان غير مملوك مما جرت العادة بسقيه عند العطش كما يؤيد ذلك الوجه الاعتباري الذي تقدمت الاشارة اليه من ان اطفاء حرارة الكبد من الظماء في حد ذاته من الامور المستحسنة المرغوبة لدى العقلاء بحيث يرونه من الاعذار المبيحة لترك جملة من مقاصدهم العقلائية فمن المستبعد جدا ان لا يكون لدى الشارع كذلك بالنسبة الى الطهارة المائية التي جعل لها بدلا اضطراريا وهذا النحو من الاعتبار وان لم يصلح مستندا لاثبات حكم شرعي لكنه يفيد الوثوق بكون مناط الحكم هو خوف العطش مطلقا كما وقع التعبير به في النص وفتاوى الاصحاب الا انه لا عبرة بتفسير من فسره بما هو اخص من هذا المفهوم المطلق وكيف كان فالاظهر اطراد الحكم في جميع موارد الخوف على العطش ولو على غير ادمي من غير فرق بين ان يكون العطش الذي يخاف منه مما يؤدي الى الهلاك او الى المرض او يشق تحمله وان امن من ضرره لاطلاق الادلة نعم لا يعتنى بالخوف من العطش الذي يسهل تحمله لانصراف ما عنه والله العالم ثم لا يخفى انه حيثما جاز التيمم عند الخوف من عطش جاز ذلك عند تحقق ذلك العطش لفحوى الادلة المتقدمة والاولوية القطعية وينبغي التنبيه على امور الاول ظاهر غير واحد ان الخوف الذي انيط به الاحكام المتقدمة يا وقال الظن وهو وهم فان الخوف من وقوع المكروه يتحقق عرفا ولغة عند احتمال وقوعه احتمالا يعتد به بحيث يكون منشأ لتشويش الخاطر من حيث عدم الوثوق بعدمه في مقابل الامن بذلك فالطريق المخوف عبارة عن غير المامون لا ما يظن فيه عدم السلامة كما هو واضح الثاني هل يكفي في جواز التيمم في جميع الموارد المتقدمة مطلق الخوف ام يعتبر بلوغه حدا يظن معه وقوع ما يخاف منه كما هو صريح الجماعة التي تقدمت الاشارة اليهم او فيه تفصيل والذي ينبغي ان يقال ان الحكم في كل مورد مدار تحقق العنوان الماخوذ من دليله فيكفي مطلق الخوف المعتد به لدى العقلاء في الموارد التي يفهم حكمها من الادلة الخاصة المتقدمة كالخوف من العطش او من زيادة المرض او من تلف النفس وفي الموارد التي لا يفهم حكمها الا من ادلة نفي الحرج يعتبر بلوغه حدا يشق تحمله في العادة وهذا كما يختلف باختلاف ما يخاف منه كذلك يختلف باختلاف مراتب الخوف فرب مرتبة منه لا يكون التكليف بتحملها حرجيا وان كان متعلقه على تقدير تحققه مما لا يتحمل عادة وكذلك يختلف باختلاف شدة الاعتناء والاهتمام بالتحرز عن المتعلق وضعفه والحاصل انه اذا كان مستند الحكم دليل نفي الحرج يدور الحكم مدار عنوان الحرج وليس مطلق الخوف في الموارد

المتقدمة ملزوما لتحقق ذلك العنوان لكن لا يبعد ان يقال انه يستفاد من تتبع فتاوي الاصحاب في معاقد اجماعاتهم المحكية في الفروع المتقدمة ان الخوف على المال والنفس وغيرهما من الامور المتقدمة من حيث هو بنفسه عنوان لموضوع الحكم ولا عبرة بتفسير من فسره بالظن فانه راجع الى اجتهاده والا فظاهرهم الاتفاق على جواز التيمم عند الخوف على المذكورات لكن الجزم بذلك مشكل فالاحوط بل الاقوى هو الاقتصار على مواقع الحرج الفعلي نعم لو ظن ضررا يعتد به في ماله او نفسه جاز له التيمم وان لم يشق عليه تحمله لقاعدة نفي الضرر فان الظاهر كون مظنون الضرر لدى العقلاء بحكم مقطوعه والله العالم الثالث ان التيمم في الموارد التي ثبت جوازه بدليل نفي الحرج رخصة لا عزيمة فلو تحمل المكلف المشقة الشديدة الرافعة للتكليف واتى بالطهارة المائية صحت طهارته كما تقدمت الاشارة اليه في حكم الاغتسال لدى البرد الشديد فان ادلة نفي الحرج لاجل ورودها في مقام الامتنان وبيان توسعة الدين لا تصلح دليلا الا لنفي الوجوب لا لرفع الجواز ان قلت اذا انتفى وجوب الطهارة في موارد الحرج فلا يبقى جوازها حتى تصح عبادة فان الجنس يذهب بذهاب فصله وبعبارة اخرى ادلة نفي الحرج حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف فتخصصها بغير موارد الحرج فاتيانها في تلك الموارد بقصد امتثال الامر تشريع محرم قلت اذا كان منشأ التخصيص كون التكليف بالوضوء والغسل حرجيا من دون ان يترتب عليهما عدا المشقة الرافعة للتكليف مفسدة لا يجوز الاقدام عليها شرعا من ضرر ونحوه فهو لا يقتضي الا رفع مطلوبية الفعل على سبيل الالزام لا رفع ما يقتضي الطلب ومحبوبية الفعل فلو اتى به المكلف متحملا للمشقة فقد اتى بما هو المحبوب في الواقع وان لم يكن واجبا عليه لمشقته وكفى بكونه كذلك وجها لوقوعه عبادة كما عرفت في نية الوضوء وكيف كان فلا يفهم من ادلة نفي الحرج عرفا وعقلا الا ما عرفت فلا اشكال فيه مع ان ادلة نفي الحرج لا تزاحم التكاليف المستحبة التي ليس فيها الزام فلا يخصص بها العمومات الدالة على استحباب الوضوء لغاياته المستحبة فليتامل واما سائر الموارد التي ثبت جواز التيمم فيها بغيرها من الادلة فان كان مقتضاها حرمة الوضوء والغسل بلحاظ ما يترتب عليهما من المفسدة التي لا يسوغ تحملها شرعا والا فنفس الطهور من حيث هي لا يتعلق بها النهي كالقاء النفس في المهالك او ارتكاب ما يظن معه الضرر في نفس او عرض او مال ضررا يجب التجنب عنه شرعا تعين عليه التيمم وان لم يكن مقتضاها الا جواز التيمم من دون ان يترتب على فعل الوضوء او الغسل مفسدة محرمة عدا توهم كونه تشريعا من دون ان يتعلق به نهي شرعي ولو بالنظر الى ظواهر الادلة كبعض موارد الضرر الذي يجوز تحمله لسائر الاغراض العقلائية فحكمه ما عرفت في موارد الحرج من كون التيمم فيه رخصة لا عزيمة فان قضية بدلية التيمم من الوضوء والغسل وكون طهارته عذرية اضطرارية ثبوت المقتضي لوجوب الوضوء والغسل مطلقا وكون الاعذار المسوغة للتيمم من قبيل الموانع وحيث فرضنا جواز ارتكاب المحظور الذي قبله الشارع عذرا في ترك الطهارة المائية فلا يصلح ذلك مانعا الا من تاثير المقتضي فيما يقتضيه من الالزام دون ما يقتضيه من حسن الفعل ومحبوبيته شرعا وقد عرفت انه يكفي في وقوعه عبادة فتلخص ان التيمم لا يجب عينيا الا اذا تعذرت الطهارة المائية عقلا او شرعا بان توقف على ارتكاب محرم او ترك واجب والا فله الاتيان بالطهارة المائية وان لم يوجبها الشارع بالخصوص لما فيها من المشقة ونحوها الرابع هل يصح الوضوء او الغسل في الموارد التي تعين عليه التيمم فيه تفصيل فان كان ذلك لتوقف الطهارة المائية على مقدمة محرمة متقدمة على فعلها كسلوك طريق مظنون الضرر لتحصيل الماء فلو سلكه واصاب الماء فقد عصى ووجب عليه الوضوء والغسل لارتفاع المانع الشرعي بسبب العصيان واما ان كان من المقدمات المقارنة للفعل او العناوين المتحدة معه في الوجود لم يصح قائما وليس من هذا الباب ما لو زاحم فعل الوضوء او الغسل واجبا اهم فانه وان تعين عند ذلك التيمم لكن لو ترك الاهم واتى بالوضوء او الغسل صح على الاظهر فههنا مسائل ثلث الاولى ما اذا تحقق بوضوئه او غسله عنوان محرم كما لو تضرر باستعمال الماء او تصرف بفعله في مال الغير كما اذا كان الماء مغصوبا او كان في مكان مغصوب لا يمكن الاغتسال او التوضي منه الا بالانغماس فيه على وجه يتحقق بفعله الخاص الغسل والتصرف في المغصوب الثانية ما اذا توقف على مقدمة محرمة مقارنة مع الفعل كما لو انحصر ماء الوضوء في انية مغصوبة وتعذر فعله الا بالاغتراف منها شيئا فشيئا لغسلاته المترتبة الثالثة ما اذا زاحم فعله واجبا اهم والحكم في الاوليين البطلان بخلاف الثالثة اما وجه البطلان في الاولى وهي ما لو اتحد مع المحرم فلان الفعل الخارجي الذي تعلق به النهي وصح العقاب عليه لا يعقل ان يقع عبادة لتوقفها على الامر الممتنع تعلقه بالمنهي عنه لتعذر الامتثال ولكون النهي ناشيا عن قبح الفعل بلحاظ مفسدته الملزمة القاهرة المقتضية لقبح الامر بايجاده الى غير ذلك من المفاسد المقررة في الاصول ولا يرفع هذا القبح اختلاف جهتي الامر والنهي كالصلوة في الدار المغصوبة فان الامر بايجاد الفعل الخاص الخارجي المتحد في الوجود والنهي عنه قبيح مطلقا اذ لا يؤثر ذلك في القدرة على الامتثال ولا في صيرورة الفرد الخارجي المشتمل على الجهة المقبحة له بالفعل حسنا حتى يحسن طلبه فان ايجاد الفرد الخارجي يعرضه صفة الحسن والقبح باعتبار

جهة القاهرة فلا يكون ما يوجده المكلف من حيث صدوره منه الا حسنا او قبيحا على سبيل منع الجمع لامتناع توارد الوصفين
المتضادين على الفعل الخاص الصادر من المكلف من حيث صدوره منه الذى لا يتصف بشىء من الصفتين الا من هذه الحيثية
ويتبعها الطلب الشرعى على ما يقتضيه قواعدنا فالفرد الخارجى من الصلوة الذى يتحقق به الغصب المحرم على الاطلاق يمتنع ان
يطلبه الشارع ولو مشروطا باى شرط يتصور من دون فرق بين ان يطلبه لذاته او للتوصل به الى امر اخر فان الامر بشىء فى الجملة
ينافى النهى عنه على الاطلاق ومما ذكرنا ظهر فساد ما قد يتوهم من ان الممتنع انما هو الامر بايجاد الفرد منجزا واما الامر بايجاده
على تقدير ارتكاب المعصية بان يكون العاصى بارتكاب المحرم مكلفا باختيار الفرد المشتمل على المصلحة من دون ان يكون الامر مقتضيا
لايجاد المعصية فلا **توضيح** فساده انه لو كان المانع من اجتماع الامر والنهى مجرد تعذر الامتثال مع قيام مقتضى الطلبين بالفعل
لكان للتوهم المذكور مجال كما سيتضح لك تقريبه فى المسئلة الاتية لكنك عرفت ان عمدة المانع انما هو امتناع صيرورة الفعل
القبيح الذى يعاقب عليه حسنا حتى يحسن طلبه **ان قلت** نحن نرى بالوجدان انه اذا احب المولى مثلا احضار زيد فى داره
وتعذر ذلك الا اذا كان راكبا فلم يامر به المولى لكراهة دخول احد عليه راكبا فلو احضاره العبد معصية سيده فيما نهاه عنه
من ان يدخل عليه راكبا استقل العقل بان ادخاله به احسن وحيث استقل العقل بحسن اختيار هذا الفرد على تقدير المعصية
بل وجوبه رعاية لتحصيل غرض المولى مهما امكن فلا مانع من ان يكلفه مولاه بذلك على نحو ما يستقل به عقله ولا يقبح مؤاخذته على
ترك اختياره عند المعصية كما نلتزم بمثله فى ترك غير الاهم من الواجبين المتزاحمين **قلت** هذا انما هو فى التوصليات التى
يتحقق الغرض بمجرد حصول الفعل كيفما اتفق وليس لزام العقل بوجوب اختيار الفرد المحصل للغرض لاجل صيرورته بعد اختيار
المعصية حسنا مقربا للعبد الى سيده بل كيف يعقل ان يطاع السيد فيما يعصى و يعاقب عليه فالفعل الخارجى الصادر من العبد
من حيث صدوره منه لا يكون الا قبيحا بعد فرض ظاهرية جهة المقبحية وحسن العقاب عليه وانما العقل بل وكذا المولى قد يحكم
بوجوب اختيار الفرد المشتمل على مصلحة مقهورة من باب الارشاد الى ارتكاب اقل القبيحين نظير الامر باختيار المخصخضة على الزنا
عند ارادة معصية الشارع فى حفظ الفرج ضرورة ان الفرد الذى لا مصلحة فيه راسا اقبح مما فيه مصلحة مقهورة فيجب اختياره
عند الدوران من باب اقل القبيحين لكن لا يعقل ذلك فى التعبديات التى لا مصلحة فيها الا اذا تحققت بداعى التقرب المتعذر
حصوله بفعل ما هو مبغوض بالفعل فالصلوة فى الدار المغصوبة لا مصلحة فيها اصلا كى يتعين اختيارها على ساير انحاء التصرف
فى الغصب بل مفسدتها اكثر لاشتمالها على قبح التشريع وقد ظهر مما ذكرنا وجه البطلان فى المسئلة الثانية وهى ما اذا توقف
فعل الوضوء او الغسل على مقدمة محرمة فان الامر بما يتوقف على القبيح ايضا كالامر بالقبيح قبيح بل هو هو فان الامر بالشىء يقتضى
ايجاب ما يتوقف عليه ولا اقل من انه يقتضى جوازه والمفروض حرمة المقدمة فيمتنع ان يكون ما يتوقف عليها واجبا لكن التفصى عن
شبهة جواز الامر بالوضوء على سبيل الترتب كما فى غير الاهم من المتزاحمين فى هذه المسئلة اصعب من التفصى عنه فى المسئلة السابقة
اذ ليس فى فعل ذى المقدمة من حيث هو مفسدة عدا توقفه على محرم فيكون حكم العقل بقبح طلبه لاقتضائه الاذن فيما هو منهى عنه
بالفعل او التكليف بما لا يطاق **وهذا** انما هو فيما اذا اوجب عليه ايجاده منجزا واما اذا اوجبه على تقدير اتيانه بالحرام فلا اذ لا
يصلح شىء من الامرين مانعا من التكليف المعلق على العصيان فان العاصى بفعل المقدمة قادر على ايجاد ذى المقدمة والتكليف
المعلق عليه لا يقتضى وجوب ايجاده حتى يستلزم صيرورة المنهى عنه مامورا به اذ المفروض انه لا يتنجز التكليف الا على تقدير العصيان فيكون
تحقق العصيان من المقدمات ~~المتقدمة على الفعل واما المقدمات~~ الوجوبية للواجب المشروط ولا ضير فيه **لا يقال** هذا انما يتصور بالنسبة
الى المقدمات المتقدمة على الفعل واما المقدمات المقارنة له او المتاخرة عن الشروع فيه كالاغتراف من الانية المغصوبة لغسل
اليدين فى الوضوء فلا اذ لا يعقل ان يكون العصيان الذى لم يتحقق الا بعد الاخذ فى الفعل ان يكون شرطا لوجوبه لامتناع تقديم
المعلول على علته ولا يصح ان يكون العزم على المعصية شرطا للوجوب فان العزم عليها لا يبيحها ولا يخرج فعلها من كونه مقدمة لايجاد
ذى المقدمة حتى يتنجز التكليف به على تقدير حصول العزم بل يجب عليه نقض العزم وترك المحرم لا ايجاد ما يقتضيه لانا نقول كونه عاصيا
فى الواقع شرط فى جواز تكليفه بذى المقدمة نظير اشتراط سائر التكاليف بكونه قادرا على الامتثال ومرجع هذا النحو من الشرط الى ان
الطلب الشرعى تعلق بمن يعصى فى فعل المقدمة ويقدر على ايجاد المامور به فعزمه على المعصية طريق لاحراز كونه من مصاديق هذا
العنوان من دون ان يجب عليه تحصيله كسائر المفاهيم الماخوذة عنوانا لسائر الاحكام من كونه مسافرا او حاضرا او نحوهما فكما
يجوز ان يكلف المسافر بشىء من دون ان يوجب عليه المسافرة فكذلك يجوز تكليف العاصى بفعل المقدمة ان ياتى بذى المقدمة الا انه

انه لا قبح عقلا ولا عرفا فى ان يكلف المولى عبده بكنس السطح ونحوه مما يتوقف على كونه فيه مشروطا بان يكون فيه لا مطلقا بان يقول ان كنت
على السطح فاكنسه كما انه لا قبح فيما لو كلفه كذلك باشياء لا يتوقف حصولها على الكون على السطح مثل قرائة القران ونحوها من دون فرق
فى ذلك بين كون نفس الكون من حيث هى محبوبا او مبغوضا **وهذا** اجمالا مما لا ينبغى الارتياب فيه ~~فلا ناماما انما يقع غسل الوجه~~ لكنه
لا يجدى فى تصحيح الوضوء المتوقف على الاغتراف من الانية المغصوبة لاشتراط تحققه فى الخارج بقصد حصول عنوانه بداعى التقرب فيكون
القصد المحصل لعنوانه من مقومات ماهية المامور به فيشترط فيه عدم كونه مبغوضا للشارع فغسل الوجه مثلا انما يقع جزء من الوضوء
اذا تحقق بعنوان جزئيته للوضوء المامور به بان يكون الاتى به بانيا على اتمام وضوء وهذا البناء ممن يرتكب المقدمة المحرمة قبيح يجب
عليه هدمه والعزم على ترك الوضوء بترك التصرف فى الغصب فلا يجوز ان يكون هذا العزم الذى يجب عليه نقضه ان يكون من مقومات
الماهية المامور بها فالذى يجوز ان يتعلق به الامر التقديرى فى المثال المتقدم انما هو نفس الكنس لا العزم على اتمامه من حين الشروع
فيه فانه لدى التحليل عزم على المعصية فان العزم على ايجاد ذى المقدمة عزم على ايجاد مقدمته اجمالا لا لانه موقوف عليه حتى يمكن ان
يلتزم فيه ايضا بالترتب بل ينحل اليه عند التحقيق فالعزم الخاص الصادر من العاصى المقرون ببنائه على العصيان قبيح يجب عليه
نقضه فلا يجوز ان يكون مصححا للعبادة **نعم** لو انفك عزمه على الفعل المامور به عن بنائه على العصيان بان لم يكن جازما على
ايجاده حتى يكون عزما اجماليا على المعصية بان نوى بغسل وجهه الاحتياط بانيا على اتمام وضوء ان اقتضاه تكليفه بتجدد
القدرة ولو بتصرفه فى المغصوب من دون ان يكون بانيا عليه حين غسل الوجه **ثم** تصرف فى المغصوب فاتى بسائر افعال الوضوء
كذلك من دون ان يكون اتيان شىء منها مقرونا بالعزم على المعصية اتجه الالتزام بصحته فان الامر التعليقى الذى تعقلناه انما ينتج
صحة الوضوء فى مثل الفرض لا مطلقا **لا يقال** ان غاية ما تعقلناه انما هو جواز الامر التعليقى لا وقوعه كى ينتج الصحة فى الفرض ولا
فى ان عموم قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الخ وكذا غيره من الادلة الامرة بالوضوء مخصصة بحكم العقل والعرف بالادلة الناهية عن ارتكاب
مقدمته فيكون المراد بالاية وغيرها ايجاب الوضوء على من لم ينهه الشارع عن ايجاد مقدمته فالعاصى غير مراد بهذه الادلة ولم يرد فى
حقه دليل خاص يقتضى صحة عمله لانا نقول ليس لنا مخصص لفظى يقتضى خروج العاصى على الاطلاق من موضوع الادلة وانما العقل وكذا
اهل العرف بحكم عقلهم يحكمون بخروج من يمتنع ارادته من العام من الحيثية التى يمتنع ارادته منه لا مطلقا فيقتصر فى تقييد الاوامر بما
يعلم خروجه كيف ولو تم ذلك لاقتضى بطلان من جهل الغصبية او نسيه وهو فاسد **ان قلت** ما ذكرته وجها لبطلان الوضوء
عند انحصار مقدمته فى الحرام يقتضى بطلانه مع عدم الانحصار ايضا فانه ان كان الوجه فى ذلك فساد قصده لكونه مشوبا بالعزم على
المعصية فهو حاصل مع عدم الانحصار ايضا اذا كان بانيا على ان يتصرف لاجل وضوئه فى المغصوب فان قدرته على الاتيان بالوضوء
فى ضمن فرد آخر لا يصحح قصده الخاص المتعلق بايجاد الفرد المتوقف على التصرف فى المغصوب **قلت** العزم على ارادة امتثال الامر
بالوضوء المنجز عليه فى صورة عدم الانحصار لا ينحل الا الى العزم على ايجاد ما يتوقف عليه على سبيل الاجمال وخصوص الفرد المحرم ليس
مما يتوقف عليه فعزمه على الاتيان بهذا الفرد عزم اخر منبعث عن ذلك العزم لا عينه وهذا بخلاف ما لو انحصرت المقدمة فيه كما
لا يخفى **نعم** قد يتصور الانحلال عند عدم الانحصار ايضا فيما اذا لم يقصد امتثال الامر الا بتصرفه فى الغصب بحيث علق ارادته للامتثال
على التصرف فى الغصب فنوى الامتثال بنية منحلة الى العزم على التصرف فى الغصب فالمتجه بطلان الوضوء فليتامل **المسئلة الثالثة**
ما اذا زاحمت الطهارة المائية واجبا اهم كما لو وجب عليه انقاذ الغريق مثلا ولم يتمكن معه الا من التيمم والصلوة ماشيا فى طريقه
فتركه وصلى مع الطهارة صحت طهارته وصلوته على الاظهر كما هو الشان فى جميع الموارد التى اتى بغير الاهم من الواجبين المتزاحمين وان اثم
بترك الاهم اذ لا مانع من وجوب غير الاهم فى الفرض الا مزاحمة الاهم وهى لا تقتضى الا عدم التكليف بغير الاهم على تقدير الاتيان بالاهم لا
مطلقا وليس الامر بايجاد الاهم منجزا الا مانعا من طلب غير الاهم ايضا كذلك واما الامر بايجاده على تقدير ترك الاهم فلا كما تقدم تقريبه
فى المسئلة السابقة وعرفت فيما تقدم اندفاع ما قد يتوهم من ان ما دل على وجوب الوضوء والغسل انما يدل على وجوبهما منجزا وقد قيد
اطلاقه باطلاق ما دل على وجوب الاهم ولا دليل لنا غيره يدل على وجوب غير الاهم معلقا على العصيان حيث عرفت ان الحاكم بالتقييد ليس
الا العقل الذى لا يحكم الا بعدم الوجوب على تقدير الاتيان بالاهم لا مطلقا **وبيان** اوفى ان الواجبين انما يتزاحمان اذا عم اطلاق دليلهما
مورد المزاحمة والا فلا معارضة كما هو واضح وح نقول مقتضى اطلاق الدليلين وجوب الاتيان بهما مطلقا لكن القدرة على الامتثال شرط
فى تنجز التكاليف بحكم العقل وحيث ان امتثالهما معا غير ممكن استقل العقل بمعذورية المكلف فى ترك الغير المقدور وهو الاتيان
بهما معا واما الاتيان باحدهما عند ترك الاخر فهو مقدور فيجب فى مقتضاه التخيير فى فعل ايهما شاء لولا الاهمية فى البين لا بمعنى ان

التقييد العقلي اقتضى ارادة الوجوب التخييري من الدليلين في مورد المزاحمة بل بمعنى ان اشتراط كل من التكليفين بالقدرة انتج ذلك بحكم العقل واما مع اهمية احدهما فلا يرى العقل الا جواز ترك غير الاهم لاجل الاشتغال بالاهم لا مطلقا فيستنتج من ذلك وجوب الاهم مطلقا ووجوب غير الاهم معلقا على ترك الاهم **ان قلت** سلمنا وجوب غير الاهم على سبيل الترتب لكن الاتيان به على وجه يقع عبادة متعذر اذ لا ينفك قصده عن العزم على ترك الاهم فيكون قصده مشوبا بالعزم على المعصية كما في المسئلة السابقة **قلت** ليس مجرد عدم انفكاك القصدين مما نعا من وقوع الفعل عبادة وانما المانع منه اخلال قصد الى العزم على الحرام وهو غير لازم في المقام لان قصدا يجاد غير الاهم امام مترتب على العزم على ترك الاهم او ملازم له لا متحد معه فلا ضير فيه نعم لو قيل بان ترك احد الضدين من مقدمات الفعل الاخر لا من لوازمه في الوجود اتجه دعوى الاخلال بالتقرب المتقدم في المسئلة السابقة لكن المبنى فاسد كما تقرر في محله مع امكان ان يقال ان العزم على ايجاد شئ يتحلل الى العزم على ايجاد مقدماته الوجودية لا مطلقا فليتامل **الخامس** لو توضأ او اغتسل في شئ من الموارد التي حرم عليه ذلك عقلا عن حرمة او نحوها من الاسباب الرافعة للتكليف الفعلي صح ولو في الموارد التي تعلق به النهي بالخصوص كما في المريض يخاف على نفسه فضلا عما ثبت حرمته لا تحاده مع عنوان محرم من غصب ونحوه لكن بشرط ان لا يكون الغفلة او نحوها مسببة عن الجهل بالحكم الشرعي الذي لا يعذر بسببه المكلف بل بسبب الجهل بالموضوع او نسيانه او نحوهما فههنا مقامان الاول فيما نشاء حرمة الوضوء من اتحاده مع العنوان المحرم الثاني فيما تعلق النهي به بالخصوص اما وجه الصحة في المقام الاول فلما تقرر في محله من ان الشرائط المنتزعة من التكاليف المستقلة مخصوصة بحال تنجز تلك التكاليف فالوضوء المتحد مع الغصب انما يفسد اذا اثرت الغصبية في صيرورة الفعل الصادر من المكلف من حيث صدوره منه قبيحا ولا يكفي في ذلك مفسدته الذاتية اللازمة للفعل ما لم تؤثر في قبح الفعل واستحقاق العقاب عليه كما تقدم تحقيقه مفصلا في مبحث غسل الاموات عند التكلم في تغسيل غير المحارم للخنثى وقد اتضح بما ذكرناه فيما تقدم وجها لصحة الغسل الصادر من غير المماثل عند غفلته عن عدم المماثلة مع ورود النهي عن تغسيل غير المماثل وجه الصحة في المقام الثاني ايضا حيث عرفت انه لا فرق بين العبادة المنهي عنها اذا كان تعلق النهي بها لعروض جهة مقبحة للفعل ما نعة من مطلوبيته لا لرفع ما يقتضي الطلب كصلوة الحائض ونحوها وبين العبادة المتصادقة مع المحرم في الوجود الخارجي في اختصاص ما نعية الجهة العارضة بصورة العمد

٢ قبيحا

الموجب لصيرورة الفعل الصادر من المكلف من حيث صدوره منه بلحاظ جهته المقبحة فان من المعلوم ان نهي المريض مثلا عن الوضوء ليس الا لتضرره بذلك لا لفقد ما يقتضيه والا فهو الاصل في الطهور الذي هو نور وقد امر بايجاد بدله الاضطراري فالمقتضي لمطلوبيته موجود والمانع لا يصلح مانعا من حسن الفعل ومحبوبيته الكافية في وقوعه عبادة الا مع الالتفات والعمد فان الافعال الاختيارية الصادرة من المكلف انما يعرضه الحسن والقبح بلحاظ جهاته المقصودة وعناوينه الاختيارية فالوضوء الصادر من المريض ما لم يتنجز النهي في حقه لا يكون الا حسنا **وان شئت** قلت انه لا يفهم عرفا من النواهي المتعلقة بالعبادة اذا كان منشاؤها الجهات العارضة المانعة من مطلوبية الفعل الا تقييد مطلقات تلك العبادة عند تنجز التكليف بتلك النواهي لا مطلقا **تذنيب** لو تضرر باستعمال الماء ضررا لا يجوز تحمله او كان الماء مغصوبا مثلا فارتمس فيه عصيانا ثم نوى بخروجه الغسل لم يصح كما لو نواه بدخوله خصوصا اذا كان مقصوده الاحتيال في تصحيح الغسل من اول الامر لان خروجه كدخوله مبغوض ومعاقب عليه لان علمه من اوله الى آخره قبيح منهي عنه فلا يصح ان يقع عبادة وانقطاع النهي بعد ان دخل وصيرورة خروجه مامورا به لا يجدي في صحة غسله بعد ان قبح فعله وصح العقاب عليه وليس الامر بخروجه بعد الدخول الا كالامر الزاني باخراج ذكره بعد ان ادخله لكونه اقل مفسدة من الابقاء لا لكون عمله حسنا نعم لو ندم عن عمله وتاب ثم خرج بقصد التخلص لا يبعد القول بصحته فليتامل **الطرف الثاني** فيما يجوز به التيمم وقد اختلف اصحابنا في تعيينه بعد اتفاقهم على اشتراط كونه ارضا خلافا لمالك فجوزه بالنبات ولابي حنيفة فبالثلج على ما حكي عنهما على اقوال فقيل انه هو التراب الخالص وقد حكي ذلك عن الاسكافي والسيد في شرح الرسالة والناصريات والمفيد في المقنعة وابي الصلاح بل عن ظاهر الناصريات الاجماع عليه لكن الحكاية عنهم لا يخلو عن نظر كما ستعرف وجهه وقيل هو كلما يقع عليه اسم الارض ترابا كان او حجرا او حصى او غير ذلك من غير فرق بين حالتي الاختيار والضرورة كما هو ظاهر المتن وغيره وفاقا لظاهر المحكي عن الشيخ في مبسوطه وجمله وخلافه والسيد في مصباحه بل ربما نسب ذلك الى المشهور واختار غير واحد من المتاخرين تبعا للمحكي عن جماعة من القدماء التفصيل بين حالتي الاختيار والضرورة فمنع مما عدا التراب في غير الضرورة وجوزه لدى الضرورة وربما نسب هذا التفصيل الى اكثر الفقهاء بل في حاشية المحقق

البهبهاني على المدارك نسبته الى معظمهم الا من شذ منهم مستشهدا بذلك على انهم لم يفهموا من الصعيد الا التراب لكن جملة ممن نسب اليه هذا التفصيل لم يصرح الا بالمنع من التيمم بالحجر لدى التمكن من التيمم بالتراب بل لم يستند المحقق البهبهاني في نسبة هذا القول الى معظمهم الا بواسطة حكمهم بكون الحجر بعد العجز عن التراب **وانت خبير** بما في هذه النسبة اذ لا ملازمة بين المنع من الحجر وبين المنع من سائر وجه الارض مما ليس بتراب كيف وقد ادعى في محكي التذكرة اجماع العلماء على جواز التيمم بالبطحاء الذي هو مسيل فيه دقاق الحصى مع خروجه من مصداق التراب وستسمع من المعتبر والمنتهى دعوى الاجماع على جواز التيمم بالرمل على كراهية فيمكن ان يكون منعهم من الحجر بعد تسليم الصغرى اما لخروجه من مسمى الارض بالاستحالة كالمعادن كما صرح به ابن الجنيد قال فيما حكي عنه ولا يجوز من السبخ ولا مما احيل عن معنى الارض المخلوقة بالطبخ والتحجر خاصة انتهى واما لبنائهم على اشتراط العلوق المتعذر حصوله لدى التيمم بالحجر ولذا نسب بعضهم عدم جواز التيمم بالحجر الى اكثر الفقهاء مستظهرا ذلك من اشتراطهم العلوق بل هذا هو الذي ينبغي ان يكون وجها للتفصيل بين حالتي الاختيار والضرورة فان اشتراط العلوق على القول به انما هو لدى القدرة لا مطلقا واما على القول بخروجه من مسمى الارض او مصداق الصعيد فيشكل اثبات جوازه لدى الضرورة كما ستتضح لك ان شاء الله فالمتجه بناء على عدم اشتراط العلوق اما جواز التيمم بمطلق ما يقع عليه اسم الارض وخصوص التراب مطلقا من غير فرق بين حالتي الاختيار والضرورة لكن الثاني بحسب الظاهر خلاف الاجماع كما صرح به بعض ويشهد له التتبع وعدم نقل الخلاف في الجواز بما عدا التراب لدى الضرورة الا مما يستشعر او يستظهر من عبارة ابن الجنيد المتقدمة من حيث منع التيمم بالحجر ونحوه بزعم الاستحالة ومن هنا قد يقوى في النظر عدم معروفية القول بكون ما يتيمم خصوص التراب لدى القدماء وانما حدث ذلك فيما بين المتاخرين اغترارا بظاهر عبائر بعض القدماء وجملة من اللغويين المفسرين للصعيد بالتراب فان عمدة من نسب اليه هذا القول من القدماء هو السيد في الناصريات وشرح الرسالة واما من عداه مثل المفيد في المقنعة والشيخ في النهاية وابن ادريس فليس في كلماتهم المحكية الينا اشعار بذلك عدا انهم اشترطوا الضرورة في جواز التيمم بالحجر ونحوه فلا يبعد ان يكون ذلك لبنائهم على اشتراط العلوق ولا يحضرني كتبهم لا تحقق حال النسبة واما عبارة السيد فكادت تكون صريحة في خلافه قال في المدارك حاكيا عن شرح رسالة السيد لا يجزي في التيمم الا التراب الخالص اي الصافي من خلطة ما لا يقع عليه اسم الارض كالكحل والزرنيخ وانواع المعادن ثم قال ونحوه قال المفيد في المقنعة وابو الصلاح ونقل من ابن ابي عقيل انه جوز التيمم بالارض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ واستحسنه في المعتبر انتهى وهذه العبارة كما تراها صريحة في ان مراده بالتراب الخالص الاحتراز عما لا يقع عليه اسم الارض لا مثل الحجر والحصى والا لكان اولى بالتمثيل والتعرض كما هو واضح فكان السيد اراد بالتراب في هذه العبارة الارض وقد حكى تفسير التراب بالارض عن بعض اللغويين المفسرين للصعيد بالتراب ويؤيده ما حكي عن ناصرياته قال الذي يذهب اليه اصحابنا ان التيمم لا يكون الا بالتراب وما جرى مجرى التراب ما لم يتغير بحيث يسلب اطلاق اسم الارض عليه ثم حكى عن الشافعي وجملة من العامة اقوالهم المختلفة الى ان قال حجتنا الاجماع انتهى فان ظاهره دعوى الاجماع على الجواز بما لا يخرج من اطلاق اسم الارض في مقابل الاقوال التي حكاها عن المخالفين لكن قد ينافيه ما حكي عنه في الاستدلال عليه بقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا قائلا في تقريبه ان الصعيد هو التراب بالنقل من اهل اللغة حكاه ابن دريد عن ابي عبيدة وبقوله صلى الله عليه وآله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا فلو جاز التيمم بمطلق الارض لكان لفظ ترابها لغوا وهذه الفقرة الاخيرة صريحة في ان مراده بالتراب اخص من الارض فالانصاف ان عبارة السيد لا تخلو عن تشويش ولم اجد فيما عثرت عليه من عباير غيره التصريح بان ما يتيمم به هو خصوص التراب وانه هو المراد بالصعيد فلا بد في ذلك من التتبع وكيف كان فالمتبع هو الدليل والمتجه ما هو المشهور من جواز التيمم بمطلق ما يقع عليه اسم الارض واما اشتراط العلوق او عدمه فهو امر آخر سنتكلم فيه فان عمدة ما تشبث به الخصم بعد قاعدة الاشتغال التي ستعرف حالها ما ذكره السيد في عبارته المتقدمة من تصريح بعض اللغويين بان الصعيد هو التراب والنبوي المتقدم وفيه ان تفسير هذا البعض معارض بتفسير من هو اوثق منهم وهو جل الفقهاء ومعظم اللغويين فعن امين الاسلام الطبرسي في مجمع البيان انه قال نقلا من الزجاج انه قال لا اعلم خلافا بين اهل اللغة في ان الصعيد مطلق وجه الارض ثم قال ره وهذا يوافق مذهب اصحابنا في ان التيمم يجوز بالحجر سواء كان عليه تراب او لم يكن انتهى وعن مصباح المنير وغيره من كتب اللغويين التصريح بالتعميم وعن المعتبر نسبته الى فضلاء اهل اللغة ويؤيد ذلك كون هذا المعنى انسب بمعناه الوصفي الذي لم يستعمل في هذا المعنى على الظاهر الا بمناسبته بل لا يبعد ان يكون تفسير المعظم له بوجه الارض للاشارة الى المناسبة والا فالمتبادر منه في كثير من موارد استعماله انه هو نفس الارض مثل قوله تعالى فتصبح صعيدا زلقا اي ارضا ملساء يزلق عليها باستيصال نباتها وقول النبي صلى الله عليه وآله يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة على صعيد واحد اي ارض واحدة هذا مع ان ارادة هذا المعنى او معناه

الوصف او نوبسيا فالاية على ما يشهد به الذوق السليم فان المتبادر من قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا ارادة القصد الى صعيد طيب بالمضى اليه بنحوه لا مجرد العزم على استعماله بان يكون المراد من قصده قصد استعماله وهذا المعنى لا يناسب ارادة التراب الذى هو في حد ذاته من المنقولات كالماء فان من المستهجن ان يقال اقصدوا او تيمموا ماء طاهرا او ترابا نظيفا بخلاف ما لو اريد به ارادة نظيفة سوية نظيفا او مكانا مرتفعا من الارض بارادة معناه الوصفى كما هو واضح ولا يبعد ان يكون ارادة المعنى الثانى انسب بسوق الاية بملاحظة توصيفه بالطيب حيث ان الغالب فى المكان المرتفع تحقق النظافة فيستشعر من التوصيف ما هو النكتة فى تخصيص الصعيد بالذكر مع عدم كون خصوصيته من مقومات الموضوع بل من الخصوصيات الموجبة لافضلية الفرد كما ستعرف من استحباب ان يكون التيمم من ربا الارض وعواليها ويؤيد ارادة هذا المعنى من الاية بل يدل عليه ما عن الصدوق فى معانى الاخبار عن الصادق ع انه قال الصعيد المرتفع من الارض والطيب الذى ينحدر عنه الماء ومثله عن الفقه الرضوى فانه قال قال الله تبارك وتعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد المرتفع من الارض والطيب الذى ينحدر عنه الماء وقد نبهنا غير مرة على شدة الوثوق بكون ما فى الفقه متون الاخبار الموثقة لدى مصنفه ان لم يكن بنفسه من مصنفات الامام ع كما هو المظنون والا فهو حجة كافية فلا ضير فى انجبار ضعف الروايتين فى المقام بجملة من المعاضدات التى لا تخفى على المتامل وكيف كان فلم يحصل لنا وثوق اصلا من قول اللغويين الذين فسروا الصعيد بخصوص التراب بكونه بخصوصه من حيث هو معناه الحقيقى ولا نلتزم بحجية قولهم تعبدا فى مثل هذه الامور الاستنباطية ما لم يحصل الوثوق الشخصى من قولهم خصوصا مع وجود المعارض فضلا عن تنزيل الاية عليه مع ما عرفت من انسبية المعنى الوصفى الذى لا شك فى كونه حقيقة فيه وقد سمعت التصريح بارادته فى الخبرين لكن قد يقال ان الصعيد فى الاية وان قلنا بانه لم يستعمل فى خصوص التراب بعنوان الخصوصية لكنه بالخصوص لكونه اظهر افراد الصعيد واشيعها مراد منه بقرينة قوله تعالى فى سورة المائدة فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فان المتبادر من لفظة منه ارادة المسح ببعض ذلك الصعيد وهذا لا يستقيم الا بارادة التراب دون الحجر فان الحجر لا يعلق باليد حتى يصدق المسح منه وحمل كلمة من على البدلية بارجاع الضمير الى الماء خلاف الظاهر وحملها على الابتداء بعيد من السياق وعدم ذكر لفظة منه فى اية التيمم فى سورة النساء لا يجدى فان القران يقيد بعضه بعضا بلا شبهة ويشهد له مضافا الى انه هو الظاهر من الاية صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت له الا تخبرنى من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين وذكر الحديث الى ان قال ابو جعفر ع ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اى من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها الحديث وفيه ان كلمة من فى الاية على الظاهر للابتداء ولا يستقيم حملها على التبعيض الا بتمحل وقد حكى عن السيد فى طى كلام له التصريح بان كلمة من للابتداء وان جميع النحويين من البصريين منعوا ورود من لغير الابتداء واما الصحيحة فهى شاهدة على ذلك لا على ما ادعى بيان ذلك انه ان اريد بكلمة من التبعيض لكان معناها امسحوا بوجوهكم ببعض الصعيد ومن المعلوم ان بعض الصعيد صعيد فهو بمنزلة ما لو قال امسحوا بوجوهكم الصعيد فانه لا يفهم من هذه العبارة ايضا الا ارادة بعضه لتعذر ارادة كله وهذا المعنى لا يكاد يتحقق الا ان يكون ما يطلق عليه الصعيد ممسوحا به نظير قولك امسح يدك بالمنديل فيكون مفاد الاية ح ما صنع عمار حيث تمرغ فى التراب كما حكى قصته فى عدة اخبار ولا يتفاوت الحال فى ذلك بين ان يكون ذلك البعض الذى يمسح بالوجه حجرا او ترابا لكن هذا المعنى غير مراد بالاية قطعا فانه لا يعتبر فى التيمم بالضرورة فضلا عن النص والاجماع مسح الصعيد بالوجه واليدين بل المعتبر فيه مسحهما بالكفين الموضوعتين على الارض فالمراد بمن فى الاية على الظاهر ليس الا ما اراده الصادق ع فى قوله فى صحيحة الحلبى اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليتمسح من الارض ومن المعلوم عدم كون كلمة من فى هذه الصحيحة للتبعيض بل هى للابتداء فالمقصود من الامر بالمسح من الصعيد بالوجه واليدين عند عدم ارادة مسح نفس الصعيد بهما انما هو كون المسح بهما ناشيا منه بنحو من الاعتبار فيكون كلمة من للابتداء لا للتبعيض ومن هنا يتطرق الاجمال فى تشخيص المراد بالمسح من الصعيد حيث لا يفى مجرد الامر به بفهم الكيفية التى اريدت من اضافة المسح الى الصعيد ولذا قد اكثر الناس فى السؤال عن كيفية التيمم ولم يفهموها من الاية وقد بينها النبى والوصى صلوات الله عليهم فى جملة من الاخبار البيانية مثل ما عن داود بن النعمان قال سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم فقال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقال له رسول الله ع وهو يهزأ به يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا وعن زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه على الارض ثم رفعهما فنفضهما

ثم مسح على جبينيه وكفيه مرة واحدة وعنه ايضا عن ابى جعفر ع فى التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك ويديك وعنه ايضا عن ابى جعفر ع قال اتى عمار بن ياسر رسول الله ص فقال يا رسول الله اجنبت الليل فلم يكن معى ماء قال كيف صنعت قال طرحت ثيابى وقمت على الصعيد فتمعكت فيه فقال هكذا يصنع الحمار انما قال الله عز وجل فتيمموا صعيدا طيبا فضرب بيديه على الارض ثم ضرب احديهما على الاخرى ثم مسح بجبينيه ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الاخرى فمسح اليسرى على اليمنى واليمنى على اليسرى الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الواردة فى كيفية التيمم الدالة على ان المراد بتيمم الصعيد وضع الكفين عليه وامرارهما على الوجه واليدين لا امرار نفس الصعيد عليها الذى هو عبارة عن مسحهما به فكيف يمكن ان يراد بمن فى الاية التبعيض ولا يصح ذلك الا باشتراط العلوق فان غاية ما يمكن ان يلتزم به انما هو اعتبار الاثر الذى يبقى فى اليدين الموضوعتين على التراب مثلا بعد نفضهما وهذا الاثر لا يسمى باسم التراب عرفا وان صدق عليه انه منه لكن بمعنى كونه ناشئا منه لا بمعنى كونه ترابا او بعضا من التراب وان ابيت الا عن كفاية هذا المقدار من الاضافة بعد المسامحة العرفية فى ارادة التبعيض من كلمة من فى الاية فنقول ان هذا المقدار من الاثر الذى يبقى فى اليد بعد نفضها الذى لا يعتبر فى التيمم ازيد منه بالضرورة قلما ينفك عنه ضرب اليدين على مطلق وجه الارض ولو على الحجر فان الغالب وجود غبار عليه يتاثر منه اليد وعدم كون ذلك الغبار جزء من الحجر لا يضر بعد كونه جزء من الارض التى هى عنوان الموضوع فما اعترضه بعض على صاحب الذخيرة حيث جوز التيمم بالحجر بشرط ان يكون عليه غبار يتعلق باليد بان المتبادر من الاية كون ما يتيمم من جنس ما يتعلق باليد فى غير محله وحيث ان الغالب تحقق هذا المقدار من الاثر عند مماسة الحجر ايضا فلا يصلح ان يكون ظهور من فى التبعيض شاهدا على عدم ارادة ما عدا التراب ثم لو سلم ظهور كلمة من فى التبعيض ومنافاته لجواز التيمم بالحجر فانما هو فى المتماسك منه دون مسحوقه او غيره من انحاء وجه الارض فلا يصلح قرينة لارادة خصوص التراب وملخص الكلام ان دعوى دلالة الاية على ارادة التراب من الصعيد ضعيفة جدا ونظيرها دعوى استفادته من صحيحة زرارة المتقدمة فانها مسوقة لبيان دلالة الاية على ان المسح ببعض الوجه واليدين لمكان الباء وقد تقدم بعض الكلام فى توجيه الرواية فى مبحث الوضوء فراجع وقوله ع ثم وصل بها وايديكم منه اى من ذلك التيمم ان ابقيناه على ظاهره بارجاع الضمير الى نفس التيمم وان احتاج توجيهه الى تكلف فالمتعين حمل كلمة من على الابتداء كما هو واضح وان قلنا بانه اريد بالتيمم ما يتيمم به كما هو الظاهر المناسب لما بعده من التعليل وغيره من القرائن فالامر ايضا كذلك بمعنى ان المتعين حملها ح ايضا على الابتداء دون التبعيض فان المقصود بقوله ع ان ذلك اجمع الحديث على الظاهر انما هو بيان حكمة ان الله تعالى اوجب ان يكون المسح ناشيا منه لا به وليس المراد بما يعلق ببعض الكف من الصعيد العلوق الذى اعتبره القائلون به ضرورة ان ذلك العلوق بعد تسليم صحة اطلاق كونه بعض الصعيد يعلق غالبا بجميع الكف كما هو الشرط على الظاهر لدى مشترطيه بل ربما يعلق بظاهر اليد ايضا فالمقصود به على الظاهر ليس الا ان ذلك الصعيد بنفسه لا يعلق حقيقة الا ببعض الكف فلا يمكن ان يكلف الناس باجرائه على الوجه واليدين بالنحو المعتبر فيهما ولذا لم يامرهم بذلك وانما اوجب عليهم المسح منه بنحو من الاعتبار الذى بينه الشارع فى الاخبار البيانية وبما ذكرنا اتضح ما نبه عليه الشهيد فى محكى الذكرى بقوله بعدا يراد الخبر المذكور وهذا الصحيح فيه اشارة الى عدم اعتبار العلوق انتهى لا يقال ان مقتضى ما ذكرت خروج الحجر ونحوه مما لا يعلق بعضه المسمى باسمه ببعض الكف من مصداق الصعيد لما فى الرواية من التصريح بانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف لانا نقول كونه كذلك انما هو بحسب الغالب وقد ذكر ذلك تمهيدا لقوله ع ولا يعلق ببعضها الذى هو الحكمة فى عدم ايجاب المسح به فلا ظهور له فى اناطة موضوعية الموضوع بكونه متصفا بهذه الصفة ثم ان ما ذكرنا فى توجيه الرواية الشريفة اقرب وجوهها المحتملة فى مقام التوجيه والا فالانصاف ان هذه الفقرة الاخيرة منها متشابهة لا يكاد يرى ظاهرها على وجه يوثق به والغرض من اطالة الكلام فيها الاشارة الى اجمل الوجوه والتنبيه على عدم دلالتها على اشتراط العلوق كما قد يتوهم والا فقد اشرنا عرفت انفا الى انه لو سلمت دلالتها على ان كلمة من فى الاية للتبعيض بل صراحتها على اشتراط العلوق فى التيمم لا يجدى للمستدل بعد قضاء الضرورة بعدم اعتبار ازيد من الاثر الباقى فى اليد بعد نفضها فى صحة التيمم فان مثل هذا الاثر كثيرا ما بل غالبا يحصل بضربها على الحجر المتماسك ايضا فضلا عن مسحوقه كما هو واضح واجيب عن استدلال السيد واتباعه بقوله ع جعلت لى الارض مسجدا وترابها طهورا بضعف الرواية لعدم ايرادها بهذا المتن الا فى كتب الفقهاء واما فى كتب الاخبار فقد رويت باسقاط لفظ وترابها فعن الكافى انه روى عن ابان بن عثمان عمن ذكره عن ابى عبد الله ع قال ان الله تبارك وتعالى اعطى محمدا ص شرايع نوح وابرهيم وموسى وعيسى الى ان قال وجعل له الارض مسجدا وطهورا الحديث وعن محاسن البرقى عن ابى اسحق الثقفى

عن محمد بن مروان مثله وعن الفقيه مرسلاً قال قال النبي ص اعطيت خمساً لم يعطها احد قبلي جعلت لي الارض مسجداً وطهوراً الحديث وفي الخصال بسنده قال قال رسول الله ص فضلت باربع جعلت لي الارض مسجداً وطهوراً وايما رجل من امتي اراد الصلوة فلم يجد ماء ووجد الارض فقد جعلت له مسجداً وطهوراً الحديث وعنه ايضاً بسند آخر قال قال رسول الله ص اعطيت خمساً لم يعطها احد قبلي جعلت لي الارض مسجداً وطهوراً الحديث نعم عن العلل روايتها بذكر وترابها طهوراً مسندة الى جابر بن عبد الله عن النبي ص بسند جلّ رواتها من العامة فلا تعويل عليها وعن المحقق في المعتبر مرسلاً قال قال رسول الله ص جعلت لي الارض مسجداً وترابها طهوراً ايما ادركتني الصلوة صليت واجاب عنه بان التمسك بها تمسك بدلالة الخطاب في هي متروكة في معرض النص اجماعاً انتهى ونوقش بورودها في مقام الامتنان فلو لم يكن التقييد مقصوداً لكان ذكر التراب مع كونه لغواً مخلاً بالمقصود ومنافياً لما يقتضيه المقام فانّ تركه اتم في اظهار المنة فليس الاستدلال بها بمفهوم الخطاب المجرد من القرينة المقتضية له حتى يكون متروكاً وزاد بعض المناقشين عليه بان التفصيل قاطع للشركة ويتوجه على المناقشة كاصل الاستدلال ان النكتة في تخصيص التراب بالذكر يجب ان تكون غير مازعم فان جواز التيمم بغير التراب بل مطلق وجه الارض في الجملة مسلم عند الخصم بل لم يتحقق الخلاف فيه من احد غاية الامر ان الخصم يزعم الترتب بين التراب وغيره وهذا لا يقتضي تخصيص التراب بالذكر في مثل هذه الرواية التي ليست مسوقة الا لبيان طهورية الارض على سبيل الاجمال الذي لا ينافيه الترتب بين ابعاضها كما انه لا ينافيه ترتب طهورية مطلق الارض على فقد الماء فالمقتضي للتعميم موجود على كل تقدير نعم لو منع من التيمم بما عدا التراب مطلقاً حتى مع فقد التراب لكان للاستدلال له بالرواية وجه وان كان يتوجه عليه ايضاً ما اورده المصنف من انه استدلال بمفهوم الخطاب واما ما اعترضوه عليه فانما يتم لو انحصرت النكتة المقتضية للتقييد مع منافاته لمقتضى المقام في ارادة المفهوم وليس الامر كذلك بل النكتة الظاهرة فيه فضلاً عن احتمالها التنبيه على الفرق بين طهورية الارض ومسجديتها التي اريد بها في هذه الروايات مكان الصلوة لا موضع السجود كما هو واضح ويزيده وضوحاً قوله ص في ذيل رواية المعتبر اينما ادركتني الصلوة صليت فلم يقصد في الثانية خصوصيتها ولذا يجوز الصلوة في كل مكان ولو لم يكن ارضاً فالمقصود بالرواية بيان ان الله تعالى من عليه صلى الله عليه وآله بان جعل له كل مكان مسجداً ولم يخصصه ببيت المقدس والكعبة وغير ذلك وانه تعالى جعل له الارض طهوراً فالمراد بالارض في الاول كل مكان من غير ان يكون لخصوصية الارضية مدخلية فيه وقد عبر عنه بالارض للجري مجرى العادة في مقام التعبير عند ارادة اظهار التوسعة في المكان واما في الثاني فاريد بها نفسها بعنوانها الخاص فذكر ترابها في الرواية على الظاهر للتنبيه على ذلك واما تخصيصه بالذكر فهو اما للجري مجرى العادة في مقام التعبير عن ارادة وجه الارض من حيث هي او لكونه الفرد الشايع من دون ان يكون خصوصيته مقصودة بالحكم والا لم يجز التيمم بما عداه بحال لما اشرنا اليه من ان الرواية ليست مسوقة الا لبيان الجواز على سبيل الاجمال وحيثما جاز التيمم بمطلق وجه الارض في الجملة وجب ان لا يكون التخصيص مقصوداً بالرواية وربما ايد هذا القول بل استدل له باخبار كثيرة منها الاخبار الواردة بلفظ التراب مثل ما في الصحيح عن جميل بن دراج ومحمد بن حمران انهما سئلا ابا عبد الله ع عن امام قوم اصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل ايتوضأ بعضهم ويصلي بهم فقال ع لا ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم فان الله عز وجل جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً وفي خبر معوية بن ميسرة ان رب الماء رب التراب في غير ذلك ومنها اخبار استحباب نفض الكف بعد الضرب بتقريب انه لولا التيمم محصلاً للعلوق لم يتوجه رجحان النفض فانه فرع وجود ما ينفض فيستكشف من ذلك ان المراد بما يتيمم به التراب في الجميع ولا يخفى من قصورها عن التأييد فضلاً عن ان يستدل بها وقد يستدل له ايضاً بصحيحة رفاعة عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم منه فان ذلك توسيع من الله عز وجل قال فان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شئ مغبر وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه بتقريب انه عليه السلم امر بالنظر الى اجف موضع عند فقد التراب والماء فلو جاز التيمم بالحجر اختياراً الفرض عدمه كالتراب فانه لا يعتبر فيه الجفاف وفيه انه اذا وجد في الفرض حجراً فقد وجد اجف موضع من الارض فيتيمم منه وعدم اعتبار الجفاف فيه مبني على عدم اشتراط العلوق الذي سنتكلم فيه فحال الحجر المبتل حال التراب المبتل الذي لا يعلق باليد ولم يبلغ حد الطين فان اعتبرنا العلوق لا يجوز التيمم بشئ منهما اختياراً والا جاز بكليهما فلا فرق بينهما بحال وقد يستدل له ايضاً بقاعدة الاشتغال التي ستعرف حالها ويدل على المشهور مضافاً الى اطلاق قوله تعالى فتيمموا صعيداً طيباً بالتقريب الذي تقدم تحقيقه من ان الاظهر ارادة المعنى الوصفي او مطلق وجه الارض من الصعيد لا خصوص التراب جملة من الاخبار الدالة بعضها على جواز التيمم بالصعيد مطلقاً فيكون حالها حال الكتاب وبعضها الآخر على جواز التيمم بالارض على الاطلاق فمن الاول صحيحة ابن ابي يعفور وعنبسة عن ابي عبد الله ع قال اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد

دلواً ولا شيئاً تغترف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء هو رب الصعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وصحيحة الحلبي في الجنب لا يجد الماء قال يتيمم بالصعيد وفي صحيحة ابن سنان الواردة في رجل اصابته جنابة في السفر وليتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ومن الثاني صحيحة ابن سنان قال سمعنا ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنباً فليمسح من الارض وليصل الخ ونحوها صحيحة الحلبي وفي صحيحة الاخرى ان رب الماء هو رب الارض وفي صحيحة محمد بن مسلم فان فاتك الماء لم يفتك الارض والاخبار الواردة في كيفية التيمم المصرح في بعضها بضرب كفيه على الارض ولا ينافي اطلاقها ما في بعض تلك الاخبار من الامر بنفض اليدين كما تقدمت الاشارة اليه ولا يخفى عليك ان ورود هذه المطلقات في المدينة التي تغلب في اراضيها الاحجار وغيرها مما لا يسمى باسم التراب على ما قيل مما يؤيد اطلاقها ويدل عليه ايضاً خبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلم انه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل بالنورة فقال نعم فقيل بالرماد فقال لا انه ليس يخرج من الارض انما يخرج من الشجر والمروي عن الراوندي بسنده عن علي ع قال يجوز التيمم بالجص والنورة ولا يجوز بالرماد لانه لم يخرج من الارض فقيل له ايتيمم بالصفا البالية على وجه الارض قال نعم الى غير ذلك من الشواهد والمؤيدات فلا مجال للتشكيك في قوة ما عليه المشهور من جواز التيمم بمطلق ما يقع عليه اسم الارض حجراً كان او غيره من غير فرق بين حالتي الاختيار والضرورة وما عن بعض من التفصيل بين الحالتين بل في حاشية المدارك نسبته الى المشهور وان المجمع عليه مما لا وجه له وما يقال في توجيه جواز التيمم بالحجر ونحوه لدى الاضطرار من ان دليله الاجماع وان لم يكن داخلاً تحت الصعيد الذي هو عنوان الموضوع في الادلة السمعية ففيه بعد تسليم الاجماع ما لا يخفى بعد وضوح عدم استنادهم في ذلك الا الى وقوع اسم الارض عليه الذي هو المناط لديهم في الجواز واضعف من ذلك ما قد يتوهم من اقتضاء الجمع بين الادلة تقييد الاخبار المطلقة الدالة على جواز التيمم بالارض في حال الاختيار بالاخبار المتقدمة التي ادعوا ظهورها في اشتراط كونه بالتراب وبظاهر الكتاب في غيره مما اعتبر كونه بالصعيد بعد ترجيح ما عن بعض اللغويين من تفسيره بالتراب الخالص وفيه بعد الغض عما عرفت من ان الاظهر ارادة المعنى الوصفي او مطلق وجه الارض من الصعيد وقصور سائر الادلة عن افادة اعتبار خصوص التراب ان تقييد تلك المطلقات في حال دون حال فاسد فان مقتضى قاعدة الجمع في مثل المقام ارجاع احدى الطائفتين من الادلة الى الاخرى اما بتنزيل المطلقات على ارادة الفرد الشايع او بدعوى جري الاخبار المقيدة مجرى الغالب وكيف كان فلا يهمنا اطالة الكلام في المقام بعد ان حققنا ظهور الادلة في كفاية مطلق وجه الارض وسلامتها من المعارض وبهذا ظهر لك فساد الاستدلال لكل من شقي التفصيل اعني اعتبار كونه بالتراب مع القدرة وعدمه لدى الضرورة بقاعدة الاشتغال مضافاً الى ان المرجع في مواقع الشك هو البراءة اما عند تعذر التراب فلان الشك انما هو في تنجز التكليف بالصلوة مع الطهارة المستلزم لجواز التيمم بما عدا التراب والاصل ينفيه سواء قلنا بسقوط الصلوة عن فاقد الطهورين ام لم نقل اما على الاول فواضح واما على الثاني فلم يعلم اشتغال الذمة الا بنفس الصلوة واشتراطها بالطهور في مثل الفرض غير معلوم فيعمل بالبراءة واما مع التمكن من التراب فالشك انما هو في اعتبار الخصوصية والمرجع فيه ايضاً الى البراءة بناء على ما هو التحقيق من جريانها عند الشك في الشرطية والجزئية مطلقاً ودعوى ان المكلف به في مثل الفرض هو الصلوة مع الطهارة وهو مفهوم مبين يشك في تحققه بالتيمم بما عدا التراب فيكون الشك في المكلف به لا التكليف قد عرفت في مبحث الوضوء انها غير خالية من المناقشة عن التأمل فائدة لو شك في وقوع اسم الارض على شئ فان علم له حالة سابقة استصحبت والا فيرجع الى الاصول الحكمية من استصحاب بقاء الحدث وعدم استباحة الصلوة ونحوهما كما عرفت تحقيقه عند التعرض لحكم الشك في اضافة الماء واطلاقه ولا يجوز التيمم بالمعادن كالكحل والزرنيخ والملح والنحاس والرصاص وغيرها بلا نقل خلاف فيه الا من ابن ابي عقيل بل عن الغنية والخلاف والمنتهى الاجماع عليه لصحة سلب اسم الارض عنها والاطلاق عليها احياناً حال انطباعها في الارض توسع وعن ابن ابي عقيل انه يجوز التيمم بالارض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ لانه يخرج من الارض وفيه انه ان اريد بما كان من جنسها ما كان من اجزائها وان انفصل عنها بحيث لم يصدق عليه اسمها حين انفصاله كالتراب او الحجر المتخذ من الارض الذي لا يطلق عليه اسم الارض بعد الاتخاذ وان صدق عليه انه من اجزاء الارض فهو حق لكن الكحل والزرنيخ ونحوهما من انواع المعادن ليست كذلك لعدم كونهما من اجزاء الارض بل هي متولدة منها كالنباتات ولا يطلق عليها الارض عرفاً الا بنحو من المسامحة حين انطباعها وادلة الباب بحصر وفيها جزماً وان اريد ما يعم الجمادات المتكونة في الارض الخارجة من مسماها ففيه ان عنوان الموضوع الذي يدور مداره الحكم على ما يظهر من الادلة انما هو الارض وخروج المعادن منها غير مجد بعد خروجها من مسماها مضافاً الى استفاضة نقل الاجماع على عدم الجواز وربما يستدل له بمفهوم التعليل لعدم جواز التيمم بالرماد في خبر السكوني

والمروى عن الراوندى المتقدمين بانه لم يخرج من الارض وفيهما وَلا انه لا يفهم من التعليل الا المنع من كل ما لم يخرج من الارض واما الجواز بكل ما خرج منها فلا والا لفهم منه جواز التيمم بالنباتات كلها نعم يفهم منها ان علة المنع في خصوص الرماد عدم خروجه من الارض والا لكان حاله حال الجص والنورة لا ان علة الجواز في كل شئ منحصرة بخروجه من الارض الا ترى انه لو قيل لا تاكل الرمان لانه حامض لا يفهم من التعليل الا النهى عن اكل كل حامض وجواز اكل الرمان ان لم يكن حامضا لا جواز اكل كل شئ ليس بحامض نعم قد ينسبق الى الذهن مما علل انتفاء الحكم بفقد صفة كما فيما نحن فيه ان وجود هذه الصفة علة لثبوت الحكم مطلقا كما ان عدمها علة للعدم لكن هذا انسباق بدوى منشاه عدم التفات الذهن في بادى الرأى الى احتمال مدخلية الخصوصيات في العلية وبعد الالتفات يتوقف في الحكم فلو قيل مثلا لا تشار زيدا فانه ليس بامين ولا تعطه من الزكوة شيئا فانه ليس بفقير ربما يخطر ابتداء في الذهن كون الامانة والفقر علة تامة لثبوت الحكمين لكن بعد الالتفات الى ان المتكلم لم يتعرض الا لكون الانتفاء علة للانتفاء لا الوجود للوجود وان استلزمه في خصوص المورد واحتمال مدخلية بعض الخصوصيات مثل الخدامة في الامور في العلية للحكم الاول وكونه مؤمنا في الثانى يتردد الذهن لا محالة ولا يبقى على حالته الاولى حيث لم يكن ذلك الانسباق مسببا عن دلالة معتبرة فغاية ما يفهم من التعليل فيما نحن فيه انما هو جواز التيمم برماد التراب والحجارة ونحوهما من اجزاء الارض وسيأتى نفى البعد عنه لا جوازه بكل ما خرج منها وثانيا لو سلم ظهوره فيما ادعى للزم رفع اليد عن هذا الظاهر بعد اعراض الاصحاب عنه ومخالفته لظواهر الكتاب والسنة مع ان الخبر من ضعف السند ثم لا يخفى عليك ان مناط المنع من التيمم بالمعادن انما هو خروجه من مسمى الارض عرفا لا كونه معدنا فلو فرض صدق المعدن على ما يصدق عليه اسم الارض ايضا حقيقة كحجر الرحى وبعض انحاء الطين لو سلم كونه من مصاديق المعدن جاز التيمم به بلا تامل والاستدلال على المنع باطلاق معاقد الاجماعات المستفيضة مخدوش بتشبث المجمعين في منعهم بخروجه من مسمى الارض كما لا يخفى على المتتبع ولا يجوز التيمم بالرماد بلا اشكال ولا خلاف لعدم وقوع اسم الارض عليه وقد سمعت التصريح بالمنع في الخبر المتقدم معللا بعدم خروجه من الارض وخروجه من الشجر وقد اشرنا فيما تقدم الى ان مقتضى التعليل جوازه برماد التراب والحجارة وليس بالبعيد اذ الظاهر عدم خروج اجزاء الارض بتأثرها من النار او حرارة الشمس وصيرورتها رمادا من كونها من اجزاء الارض حقيقة ولا يقاس ذلك بالمعادن لوضوح الفرق بين الذهب والفضة والنحاس والرصاص وغيرها من المعادن وبين الرماد الذى استحيل اليه التراب او الحجارة في كون الاول اجنبيا عن الارض متكونا منها بخلاف الثانى ولا اقل من الشك فيه الموجب لجريان الاستصحاب مضافا الى شهادة الخبر بذلك وتوهم مخالفته للمشهور والمجمع عليه فاسد كما لا يخفى على المتامل وكذا لا يجوز بالنبات المنسحق الذى يشبه التراب كالاشنان والدقيق ونحوهما فضلا عن غير المنسحق منه بلا خلاف فيه لخروجه من مفهوم الارض التى انيط به الحكم في الادلة ويجوز التيمم بارض النورة والجص اختيارا كما عن المشهور وعن مجمع البرهان انه ينبغى ان يكون لا نزاع فيه اقول وهو كذلك لو لم تكن حجرا والا فينبغى ان يمنع منها المانعون من الحجر كما هو الغالب فيهما ولعله لذا اشترط الشيخ فيه فيما حكى عن نهايته فقد التراب وعن الحلى المنع منه للمعدنية وفيه منع كونهما من المعادن عرفا مضافا الى ما عرفت من ان المناط كونه ارضا لا عدم كونه معدنا ومن المعلوم عدم صحة سلب اسم الارض عن ارض الجص والنورة هذا مع دلالة خبر السكونى المروى عن الراوندى عليه بالفحوى ومفادهما جواز التيمم بعد الاحراق كما هو احد القولين في المسئلة ويدل عليه مضافا الى ذلك استصحاب الحالة السابقة وقيل بالعدم لحصول الاستحالة وخروجها بعد الاحراق من مسمى الارض وضعف الروايتين وفيه تامل بل منع ولا اقل من الشك في الخروج الموجب للرجوع الى الحالة السابقة مع ان خبر السكونى على الظاهر مما لا بأس بالعمل به ويؤيده في الجص بل يشهد له ما رواه الشيخ وابن بابويه في الصحيح عن الحسن بن محبوب قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب الى بخطه ان الماء والنار قد طهراه فان ظاهره بمقتضى التقرير جواز السجود عليه وجهه على الظاهر ليس الا كونه من اجزاء الارض وعدم تحقق الاستحالة المانعة منه والله العالم وهل يجوز التيمم بالخزف والاجر وجهان بل قولان من تحقق الاستحالة المانعة منه ومن منع ذلك ومنشاء توهم الاستحالة عروض الهيئة الخاصة وانفصالهما عن الارض والا فهما بعد الطبخ بنظر العرف ليسا الا مشويا ما كانا قبله من دون استحالة ولا اقل من الشك فيه الموجب للرجوع الى الاستصحاب ولعل هذا هو الاقوى خصوصا في الاجر الذى يغلب على الظن بقائه على حالته الاصلية وعن ظاهر المنتهى والدروس التوقف في الخزف وعن كشف الالتباس التوقف في مطلق المشوى وعن المفاتيح انه جعل جواز الخزف بعد التراب والجص والنورة والطين والحجر ملتزما بالترتب بينها وعن المعتبر التصريح بالمنع في الخزف قال فيما حكى عنه ولا يعارض بجواز السجود عليه لانه قد يجوز السجود على ما ليس بارض كالكاغذ انتهى ويتوجه عليه انه لا يجوز السجود الا على الارض او نباتها الا ان يدل عليه دليل بالخصوص فتسليمه في الخزف مع عدم كونه نباتا ولم يدل عليه دليل بالخصوص لا يجتمع مع القول بحصول

الاستحالة المانعة من التيمم نعم لو قيل بعدم جواز التيمم بمطلق الارض واشتراط الترابية اما مطلقا او مع الاختيار امكن الالتزام بالتفصيل بدعوى بقاء وصف الارضية دون الترابية بشهادة العرف ويظهر من المحكى عن بعض التفصيل بين الخزف المسحوق وغيره فاجاز في الاول دون الثانى ولعله ممن يعتبر وصف الترابية وقد زعم عدم تأثير الحرارة والشوى في زوال هذه الصفة وانما المؤثر فيه الهيئة الانفصالية فاذا زالت عاد الى ما كان كما لو انقلب الحجر ترابا وفيه تامل وكذا يجوز التيمم بتراب القبر وان نبش بل وان تكرر نبشه ما لم يعلم بنجاسته بلا اشكال حيث لا مقتضى للمنع منه بل لا وجه لتخصيصه بالذكر عدا قوة احتمال نجاسته عند التكرر باصابة التنجس واحتمال كونه مستحيلا من جسد الميت ومن المعلوم عدم الاعتناء باحتمال النجاسة ما لم تتحقق وعدم البأس بكونه في الاصل دما بعد تحقق الاستحالة فضلا عن احتماله من غير فرق بين كون الميت المستحال اليه طاهرا او نجسا لزوال نجاسته بالاستحالة وكذا يجوز بالتراب المستعمل في التيمم بلا خلاف فيه ظاهرا بل عن جماعة دعوى الاجماع عليه لعدم المانع منه مع اطلاق الادلة وحكى عن الشافعى المنع في اصح قوليه قياسا على الماء المستعمل في الحدث الاكبر وفيه مع كونه قياسا ما لا يخفى ثم ان المراد بالمستعمل على ما ذكره بعض هو الممسوح به او المتساقط عن محل الضرب لا المضروب فانه ليس بمستعمل عند الجميع وكيف كان فلا جدوى في تحقيقه بعد ان عرفت انه لا شبهة بل لا خلاف عندنا في جواز التيمم به والله العالم ولا يصح التيمم بالتراب والحجر المغصوب مع العلم بالغصبية بعد تنجز الخطاب بالاجتناب عنه وعدم معذوريته شرعا او عقلا في تركه سواء علق باليد شئ منه فمسح به جبهته ويديه ام لا لحرمة التصرف فيه المتحقق بالضرب عليه المأخوذ في ماهية التيمم فلا يعقل ان يقع عبادة نعم لو قيل بان التيمم انما هو امرار اليد المضروبة على الارض على الجبهة واليدين بان لم يكن الضرب مأخوذا في ماهيته وكان من مقدماته التوصلية اتجه القول بصحته ما لم يعلق باليد عند المسح بها شئ من المغصوب لولا الاجماع على خلافه كما ان المتجه ذلك لو جهل الغصبية او نسيها حال الضرب وان علم بها بعده بشرط ان لا يصاحب يده حال المسح بها ما يحرم التصرف فيه والا لم يصح وكذا لو تيمم بتراب مباح في مكان مغصوب او في انية مغصوبة لحصول التصرف في المكان والاناء بالاعتماد الحاصل بواسطة الضرب وكذا في هواء المكان المغصوب بواسطة المسح الذى يتحقق به التيمم نعم لو فرض انفكاكه عن الامرين اتجه الصحة ولا يفسده حرمة كونه في المكان الذى هو من لوازم وجوده لخروج الكون في المكان من ماهية التيمم ولا يقاس ذلك باكوان الصلوة المتحدة في ماهيتها كما هو واضح ولو اشتبه المغصوب بغيره اجتنب عنهما كما عرفت في حكم الشبهة المحصورة وكذا لا يجوز التيمم بالتراب النجس بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه كما يدل عليه الوصف بالطيب في الكتاب العزيز اذ الطاهر الذى يقابل القذر كما عن غير واحد تفسيره به وعن جامع المقاصد نسبته الى المفسرين ويؤيده ما عن الفقه الرضوى ومعانى الاخبار من تفسير الطيب بالمكان الذى ينحدر عنه الماء ويؤيده ايضا بل ربما يستدل له كما في الحدائق بقوله في الاخبار المستفيضة جعلت لى الارض مسجدا وطهورا بناء على ان الطهور هو الطاهر المطهر كما تقدم تقريبه في صدر الكتاب فيختص ذلك بما اذا لم يعرضها النجاسة لانها على هذا التقدير لا توصف بالطهورية فليتامل وكيف كان فلا ينبغى الاستشكال في الحكم بعد ما سمعت من دلالة الكتاب عليه ولو بواسطة الاعتضاد بفهم الاصحاب وعدم الخلاف فيه بل استفاضة نقل الاجماع عليه كما صرح به بعض ولو اشتبه الطاهر بالنجس تيمم بغيرهما مع الامكان على الاحوط تحصيلا للجزم بالنية وان لم نلتزم بوجوبه كما عرفت في مبحث الوضوء والا تيمم بكل منهما احتياطا ولا يقاس ذلك بالوضوء بالمائين المشتبهين الذى لا يبعد المنع منه مطلقا لمكان النص مع وجود الفارق لاجل ثبوت البدل وقد عرفت في محله ان مقتضى القاعدة هو الوضوء بهما مع الامكان لولا دلالة النص على خلافه لما اشرنا اليه من انه ليس للطهارة بالنجس حرمة الا من حيث التشريع الذى يمتنع تحققه مع قصد الاحتياط فيجب كما يجب ذلك عند اشتباه التراب بغير التراب والماء المطلق بالمضاف وكذا لا يجوز التيمم بالوحل مع وجود التراب وغيره مما يقع عليه اسم الارض ويجوز بدونه في الجملة كما سيأتى التكلم فيه ان شاء الله وان مزج التراب بشئ من المعادن ونحوها مما لا يجوز التيمم به فان استهلكه التراب على وجه لم يبق للخليط اسم عرفا يعد بنظر العرف ترابا ممتزجا بغيره جاز التيمم به والا لم يجز بلا اشكال بل ولا خلاف في الاخير فان المستفاد من الادلة انما هو اعتبار ضرب اليد على ما يقع عليه اسم التراب والارض على الاطلاق وهو مما ينافيه المزج المعتد به حيث انه لا يطلق على ما يقع عليه الضرب اسم التراب على الاطلاق الا على سبيل التجوز واما ان استهلك ذلك الشئ على وجه اطلق عليه الاسم من دون تجوز فلا ينبغى الاستشكال في الصحة كما هو المشهور بل لم يتحقق خلاف فيه من احد فان من اطلق المنع من التيمم بالممتزج لم يعلم ارادته لذلك وكذا من اعتبر التيمم بالتراب الخالص لم يعلم منعه من ذلك اذ المفروض عدم اعتناء العرف بما فيه من المزج وتوصيف التراب بالخلوص ليس الا كتوصيف الماء بالاطلاق وكيف كان فيدل عليه تحقق الامتثال عرفا بضرب الصعيد والارض ونحوهما وتوهم كونه من

ان المراد به الطاهر

المسامحات العرفية مدفوع بانه لا يفهم عرفاً من الادلة الا ارادة ما يتم ذلك نظير الامر بالغسل بالماء الذي لا ينافيه امتزاجه
بما لا يخرجه من ان يقع عليه اسمه ولا يتفاوت الحال في ذلك على الظاهر كما هو قضية اطلاق المتن وغيره بين كون الخليط المستهلك مثل
الكحل ونحوه مما يلحق بالمعدوم ولم يبق له حقيقة بنظر العرف او مثل الشعرة وبعض اجزاء الحشيش الذي قلما ينفك اكثر الاراضي عنه
لكن وجوده فيها ليس الا كوجود ما يوجد في الحنطة ونحوها من غير جنسها مما لا يمنعها من اطلاق الاسم ودفعها لتفريغ الذمة
عند اشتغالها بها ببيع ونحوه وفرق بينهما بعض فمنع في الثاني دون الاول نظراً الى اشتراط استيعاب ملاصقة الكف لما
يضرب عليه من الصعيد لظهور الادلة في ذلك وهو لا يحصل فيما اذا امتاز الخليط وان قل كشعرة ونحوها لا لعدم صدق اسم الصعيد
على المضروب عليه بل لعدم تحقق ملاصقة جميع اجزاء الكف للصعيد بواسطة حاجبية الخليط المتمايز وفيه بعد تسليم اعتبار الاستيعاب
الحقيقي وعدم كفاية تحقق مسماه عرفاً ان المعتبر انما هو ضرب باطن الكف وملاصقته لما يسمى في العرف صعيداً وهو حاصل في الفرض
ما لم يكن الجزء المخلط ملحوظاً لدى العرف بحياله لكون المجموع من حيث المجموع مصداقاً للصعيد في الفرض ولا يعتبر فيه كون كل جزء
جزء يفرض منه مما يقع عليه الاسم والا لامتنع تحققه على سبيل التحقيق في الفرض الاول ايضاً ولا يدور الاحكام الشرعية مدار التدقيقات
الحكمية ولذا لا يرتاب احد في حصول امتثال الامر بوضع اليد على الحنطة مثلاً عند وضعها على ما يسمى في العرف حنطة فهل ترى
فرقاً بين ما لو قال اضرب يدك على الحنطة او تصدق بالحنطة على الفقير فكل طبيعة يحصل بدفعها للفقير براءة الذمة عن الامر بالتصدق
يتحقق بوضع اليد عليها امتثال الامر بالضرب بلا اشبهة وتوهم الفرق بين التراب والحنطة ونحوها بدعوى غلبة اختلاط الحنطة
ونحوها بغير الجنس فلا يتبادر من الاطلاقات الا الافراد المتعارفة بخلاف التراب مدفوع اولاً بان اختلاط التراب بغير جنسه اغلب
كيف وقد يدعى ان التيمم بالتراب المحض قد يتعذر في بعض المواضع او انه من التكاليف العسرة التي بنيا فيها شرعية التيمم وثانياً ان المدار
على اطلاق الاسم وعدم انصرافه عنه لا كونه فرداً غالبياً وقد يقال في توجيه صحة التيمم في الفرض ان الخليط بالاعتماد وضرب اليد عليه
يندفن بالتراب والكف يماس التراب بالتحريك لانه لا يعلق بها وفيهما ما لا يخفى فان غاية الامر امكان حصول الملاصقة في الفرض لا لزومها
على وجه يحصل القطع بها في مقام الامتثال فالتحقيق ما عرفت ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه من جواز التيمم بالتراب المخلط عند استهلاك
الخليط لا يتمشى فيما اذا امتزج التراب بنجس او متنجس فانه لا يجوز التيمم به وان استهلكت عين النجس او المتنجس لان بقاء اثاره الشرعية من وجوب
الاجتناب عن ملاقيه والاجتناب عنه في المأكول والمشروب وغير ذلك مانع من اضمحلال اسم النجس واتصاف المجموع المشتمل عليه الذي
يقع عليه الضرب بالطهارة التي هي شرط في صحة التيمم نعم لو اعتمدنا في تصحيح التيمم في المسئلة السابقة على الوجه الذي اشرنا اليه اخيراً لاتجه
جواز التيمم بالممتزج بالنجس ايضاً عند استهلاكه لكنك عرفت ضعفه وقد تقدم عندنا التعرض لبيان عدم وجوب تكميل الماء على من لم يجد
الماء بقدر الكفاية بمزجه بغير جنسه مما لا يسلبه اطلاق الاسم ما له ربط بالمقام فراجع حتى يتضح لك سر ما ربما تجده في نفسك من الفرق بين
ما لو وضعت على التراب الذي يتيمم به شيئاً من غير جنسه من خيوط ونحوها وبين ما لو كان التراب من اصله ممزوجاً بمثل ذلك الشيء حيث
لا يعتنى بمثله كثيراً اما في الثاني دون الاول فانه قد يشبه ذلك ما اشرنا اليه في ذلك المقام من حصول براءة الذمة في زكوة الفطرة و
غيرها بدفع المقدار الواجب من مسمى الحنطة وان لم يصف عن شيء من التراب ونحوه وعدم البراءة بما قل من ذلك المقدار من الحنطة الصافية
عند مزجها وتكميلها بطرح ذلك المقدار من التراب فيها عن اختيار فلاحظ وتدبر والله العالم ويكره التيمم بالسبخة وهي كما في
المجمع ارض مالحة يعلوها الملوحة وكذا بالرمل على المشهور فيهما كما في الجواهر وغيره بل عن المعتبر والمنتهى دعوى الاجماع على جواز
التيمم بهما على كراهة الا انه استثنى في المعتبر ابن الجنيد فانه منع من السبخ وكفى بما عرفت دليلاً للكراهة بعد البناء على المسامحة
واما جوازه بهما فقد عرفت انه مما لا ينبغي الاستشكال فيه ولو اختياراً بعد وقوع اسم الارض عليهما ويستحب ان يكون التيمم
من ربا الارض وعواليها بل يكره ان يكون من المهابط لما عن الخلاف وغيره من دعوى الاجماع عليهما ويؤيدها ابعدية العوالي
من النجاسة واقربية المهابط اليها مضافاً الى ما سمعت من تفسير الصعيد بالمرتفع من الارض والطيب بالذي ينحدر عليه الماء في
الاخبار والفقه الرضوي ويؤيد الكراهة من المهابط النهي عن التيمم بما يكون من اثر الطريق في خبر غياث بن ابرهيم عن ابي عبد الله ع
قال نهى امير المؤمنين عليه السلام ان يتيمم الرجل بتراب من اثر الطريق وفي خبره الاخر قال امير المؤمنين ع لا وضوء من موطئ وعن النوفلي يعني
ما تطأ عليه برجلك ومع فقد التراب وغيره مما يقع عليه اسم الارض وتعذر استعماله له عقلاً او شرعاً يتيمم بغبار ثوبه او لبد سرجه او
عرف دابته او غير ذلك مما فيه غبار قال في محكي المعتبر وهو مذهب علمائنا واكثر العامة انتهى ومستند الحكم اخبار مستفيضة منها
صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع ارايت المواقف ان لم يكن على وضوء كيف يصنع ولا يقدر على النزول قال يتيمم من لبده او سرجه او معرفة

في كراهة التيمم بالسبخة والرمل

في استحباب التيمم من ربا الارض

في التيمم بالغبار

دابته

دابته فان فيها غباراً ويصلي ومنها صحيحة رفاعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر
اجف موضع تجده فتيمم منه فان ذلك توسيع من الله عز وجل قال فان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان في
حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه ومثلها صحيحة ابن المغيرة بادنى اختلاف وموثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان كان
اصابه الثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او من شيء معه وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه ورواية ابي بصير
عن ابي عبد الله ع قال اذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به فان الله اولى بالعذر اذا لم يكن معك ثوب جاف او لبد تقدر
ان تنفضه وتتيمم به وينبغي التنبيه على امور الاول عدم اختصاص الحكم بغبار ثوبه ولبد سرجه وعرف دابته وتخصيصها بالذكر في
المتن ونحوه انما هو لتبعية النص واما ورودها في النصوص فللجري مجرى الغالب من انحصار ما فيه الغبار مع المسافر بهذه الامور
والا لنقضه التعليل في صحيحة زرارة وعموم قوله ع في صحيحتي رفاعة وابن المغيرة او شيء مغبر وقوله ع في موثقة زرارة او من شيء معه المراد
الحكم بالنسبة الى كل ذي غبار وظاهرها كظاهر الفتاوى بل صريح جملة منها التخيير بين المصاديق فله اختيار التيمم بكل ما فيه غبار
من دون ترتب فما عن بعض من تقديم الثوب على اللبد وعرف الدابة كما عن اخرين من الالتزام بالعكس مما لا وجه له وربما يوجه الاخير
بان غبارهما اكثر وفيه بعد تسليم لزوم تقديم الاكثر غباراً كما سيأتي التكلم فيه انه غير مطرد الثاني ان التيمم بالغبار مشروط
بفقد التراب بل مطلق ما يقع عليه اسم الارض بناء على عدم الترتب بين اجزائها كما هو المختار بلا خلاف فيه بل عن غير واحد دعوى
الاجماع عليه عدا ما حكي عن ظاهر السيد من مساواته للتراب في جوازه مع التمكن منه ولعله اراد ما اذا اجتمع الغبار بالنفض وعاد
مصداقاً للتراب والا فهو ضعيف محجوج بعدم اطلاق اسم الارض عليه واختصاص ما دل على جوازه من النص والاجماع بما اذا
لم يتمكن من الارض مضافاً الى عدم الخلاف في تأخر مرتبته عن التراب نعم وقع الخلاف ممن لا يرى جواز التيمم بما عدا التراب
مع التمكن منه في تقديم الحجر عليه فعن بعض تقديمه على الحجر وعن اخرين عكسه واختار في المستند التخيير بينهما ولا يهمنا تحقيقه
بعد البناء على كون الحجر من مصاديق الصعيد الذي لا يعدل منه الى الغبار الا لدى الضرورة الثالث يعتبر في الغبار الذي يتيمم
به ان يكون محسوساً بان يكون بارزاً على ظاهر ذي الغبار مرئياً حتى يتحقق صدق التيمم بالغبار ولا يكفي فيه كونه كامناً في الشيء و
ان احس به عند الضرب عليه خلافاً للبعض فاكتفى بضرب اليد على ذي الغبار الكامن بشرط ثوران الغبار منه بالضرب زاعماً صدق التيمم
بالغبار الذي ورد الامر به في الاخبار عليه بخلاف ما اذا لم يخرج غبار اصلاً فلم يكتف به وان علم بان فيه غباراً كامناً لعدم تحقق
الصدق وقد حمل كلام من صرح بانه يعتبر احساس الغبار على مختاره من اعتبار احساسه بعد ضرب اليد وهو بعيد وكيف كان
فالاول هو الاقوى وفاقاً لظاهر كل من اعتبر نفض الثوب قبل الضرب عليه كما عن الشيخين والديلمي وغيرهم اذ الظاهر انهم يعتبرون
النفض مقدمة لبروز غباره فلا يجب عند تحقق بروزه ولعل هذا هو المتبادر من قول من اعتبر احساس الغبار ويدل عليه قوله ع
في خبر ابي بصير اذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به اذا لم يكن معك ثوب جاف او لبد تقدر على ان تنفضه وتتيمم به فانه
كالصريح في انه على تقدير القدرة يجب نفض الثوب في التيمم لغباره مقدماً على الطين وما يقال من عدم دلالته الا على شرعية التيمم بالطين
على تقدير فقد ثوب تقدر على نفضه والتيمم به واما انه يشترط في التيمم بغبار ذلك الثوب نفضه فلا صراحة في القول ثم يمكن ان يقال
ان من المحتمل ان يكون المراد بنفضه تحصيل التراب منه بجمع غباره على وجه يتمكن من التيمم بالتراب لا شبهة في وجوب ذلك مع الامكان
وتقدمه على الطين وكونه فرضاً نادراً غير ضائر بعد وقوع التقييد بالقدرة في الرواية لكن يدفعه النص والاجماع كما ستعرف على انه
لا ينتقل الى التيمم بالوحل الا عند تعذر التيمم بالغبار فيكشف ذلك عن ان المراد بنفضه انما هو ابراز غباره والتيمم وان لم ينته من
الكثرة بمقدار يندرج في مصداق التيمم بالتراب ويدل عليه ايضاً المستفيضة الآمرة بالتيمم بغبار ثوبه فانه لا يتحقق حقيقة بنظر العرف
الا اذا كان الغبار الذي يتيمم به بارزاً على وجه يقع الضرب عليه اولاً وبالذات ولا يكفي بروزه بالتيمم ويؤكد ظهورها في المدعى ما
فيها من عطف قوله ع او شيء مغبر فان المتبادر منه ليس الا ما احاط بظاهره الغبار ولا يطلق المغبر عرفاً على عرف الدابة او ثياب الرجل
او لحيته مثلاً الا اذا ظهر عليها الغبار دون ما اذا اختفى فيها وكان ظاهرها نظيفاً ويؤكده ايضاً ورودها في المسافر الذي قلما
تتخلف الغبار عن ظاهر ثيابه ولبد سرجه وعرف دابته وما في بعض الاخبار من اطلاق الامر بضرب اليد على اللبد ونحوه كقوله ع في
رواية زرارة الآتية يضرب بيده على اللبد والبردعة ويتيمم ويصلي جار مجرى الغالب كما يشهد لذلك التعليل للتيمم بلبده وسرجه
ومعرفة دابته في صحيحة زرارة المتقدمة بقوله ع فان فيها غباراً وقد اشرنا الى ان الغالب في عرف دابة المسافر ولبد سرجه وثيابه كونها
مغبرة فهذا هو المصحح لما في مثل هذه الرواية من الاطلاق لا لمجرد اشتمالها على الغبار الكامن فيه حتى يعارضها رواية ابي بصير وغيرها

من الاخبار

من الاخبار الظاهرة فی اعتبار وقوع التیمم بنفس الغبار لا بالشئ الذی یکون الغبار کامنا فیه ففی مثل الفرض یجب نفض الثوب حتی یظهر غباره لیقع التیمم بغباره کما انه هو الذی تقتضیه قاعدة المیسور التی هی مناط شرعیة التیمم بالغبار علی الظاهر کما یفصح عنه التعلیل الواقع فی صحیحة زرارة بان فیها غبارا ویؤیده تقدم رتبته علی الطین الذی علل جواز التیمم به فی بعض الاخبار بانه صعید طیب وماء طهور فالقول باعتبار نفض الثوب وبروز غباره اقوی مع انه احوط نعم لو تعذر ذلک لکان الاحوط هو الجمع بین التیمم بالثوب الذی یثور منه الغبار بالضرب علیه والتیمم بالوحل الذی ستعرف تاخر رتبته عن الغبار **الرابع** هل یعتبر تقدیم ما هو الاکثر غبارا ام لا وجهان من اطلاق الاخبار الآمرة بالتیمم من غبار ثوبه او شئ معه مغبر ومن اقتضاء قاعدة المیسور اعتبار مراعاة الاقرب فالاقرب فی امکان دعوی ان مغروسیة القاعدة فی الذهن توجب صرف الاطلاقات الی ما یقتضیها ولا ریب ان هذا هو الاحوط وان کان الاول اظهر **الخامس** یعتبر فی الغبار کونه من اجزاء الارض مما یجوز التیمم باصله [کغبار التراب ونحوه] بلا خلاف فیه علی الظاهر فلا یجزی غبار الاشنان والدقیق ونحوه لانصراف الادلة عنه خصوصا بعد التفات الذهن الی عدم جواز التیمم باصله وکون الحکم مبنیا علی مراعاة قاعدة المیسور بل ربما یدعی عدم صدق الغبار حقیقة علی ما عدا غبار التراب **السادس** لا خلاف نصا وفتوی فی انه مع فقد ذلک ای الغبار حقیقة او حکما یتیمم بالطین المعبر عنه فی المتن وغیره بالوحل کما یدل علیه اخبار مستفیضة تقدم جملة منها واما مع وجود الغبار فضلا عن التراب ونحوه فلا یعدل الیه فانه متاخر عن الغبار فی الرتبة بلا خلاف ایضا بل ادعی غیر واحد الاجماع علیه ویدل علیه المستفیضة المتقدمة کصحیحتی رفاعة وابن المغیرة وموثقة زرارة وروایة ابی بصیر المعلقة جواز التیمم بالطین علی ما اذا لم یجد غیره فانها تدل بالمفهوم علی تاخر مرتبته عن کل ما یتیمم به حتی الغبار الذی استفید جواز التیمم به فی الجملة من نفس هذه الروایات وفی روایة ابی بصیر التنصیص علی اشتراطه بفقد الغبار فانه قال اذا کنت فی حال لا تقدر الا علی الطین فتیمم به فان الله اولی بالعذر اذا لم یکن معک ثوب جاف ولبد تقدر ان تنفضه وتتیمم به فما فی المدارک من الاستشکال فی تقدیم الغبار علی الوحل لو لم یکن اجماعیا زاعما انحصار مدرکه فی روایة ابی بصیر التی لا یراها حجة لضعف سندها فی غیر محله لما عرفت من عدم الانحصار مضافا الی عدم الاعتناء بضعف السند فی مثل هذه الروایة خصوصا مع ما فی حاشیة المدارک من التصریح بصحتها عنده وفی الحدائق وصفها بالصحة وکذا ما فی الحدائق من الاستشکال فیه لزعمه معارضة الاخبار المتقدمة بروایة زرارة عن احدهما قال قلت رجل دخل الاجمة لیس فیها ماء وفیها طین ما یصنع قال یتیمم فانه الصعید قلت فانه راکب ولا یمکنه النزول من خوف ولیس هو علی وضوء قال ان خاف علی نفسه من سبع او غیره وخاف فوات الوقت فلیتیمم یضرب بیده علی اللبد او البرذعة ویتیمم ویصلی **و**مرسلة علی بن مطر سئلت الرضا ع عن الرجل لا یصیب الماء ولا التراب یتیمم بالطین قال نعم صعید طیب وماء طهور **وفیه** ان مقتضی القاعدة تقیید الروایة الثانیة بما اذا لم یتمکن من الغبار کما لعله هو الغالب فی مفروض السائل جمعا بینها وبین الاخبار المتقدمة **واما** روایة زرارة فیحتمل قویا ان یکون المراد بالطین الذی امر بالتیمم منه فی هذه الروایة هو الذی لم یبلغ مرتبة الوحل بحیث یصح اطلاق اسم الصعید علیه علی الاطلاق کما اطلق علیه فی الروایة فان من المستبعد ان یکون مثل هذه الاجمة التی یضطر الرجل الی ان یصلی فیها مجموعها وحلا من غیر ان یجتمع فی شئ منها الماء بقدر ان یتوضأ فهی لا تنفک عادة عن مواضع یمکن ان یتیمم بها من غیر ان یتلطخ بها الید بحیث لا یصدق علیها اسم الوحل وان لم یطلق علیها اسم التراب فان المراد بالوحل هو الطین الرقیق الذی لا یطلق علیه اسم الارض ویتلطخ به الید عند وضعها علیه بل هذا هو المتبادر من الطین ایضا فی سایر الاخبار وما لم یبلغ هذه المرتبة فهو مقدم علی الغبار بلا تامل هذا مع ان الظاهر ان المراد بقوله فانه راکب لا یمکنه النزول الخ هو الاستفهام عن حکم من تعذر علیه النزول للتطهیر والتوضی بواسطة الخوف فهی علی الظاهر مسئلة مستانفة فلیتامل **ثم** لو سلم دلالة هذه الروایة علی ما ادعی فهی لا تصلح معارضة للاخبار المتقدمة خصوصا بعد اعراض الاصحاب عنها فلا مجال للتشکیک فی الحکم والله العالم **تذنیب** اختلف کلام الاصحاب فی کیفیة التیمم بالوحل والذی یظهر من المتن وغیره بل عن الحلی وغیره التصریح به انها کالتیمم بالتراب یضرب یدیه علیه ویمسح بهما جبهته وظاهر کفیه وهذا هو الذی یقتضیه اطلاقات الادلة الواردة فی مقام البیان اذ لو کان له کیفیة خاصة لبینها الامام ع عند الامر به **وعن** المقنعة انه یضع یدیه ثم یرفعهما فیمسح احدیهما بالاخری حتی لا تبقی فیهما نداوة ثم یمسح بهما وجهه **وفیه** انه لا دلیل علی اعتبار هذا الشرط اللهم الا ان یرید به الفضل والاستحباب فیمکن دعوی استفادته من الاخبار الدالة علی استحباب نفض الیدین عند التیمم بالتراب بحو من الاعتبار **و**عن کتب الشیخ انه یضع یدیه فی الطین ثم یفرکه ویتیمم به **و**عن الوسیلة یضرب یدیه علی الوحل قلیلا ویترکه علیهما حتی

ییبس ثم ینفضه عن الید به **وفیه** انه ان ارید بوضع یدیه وضربهما علی الطین الاحتیال فی تجفیفه لیتیمم به بعد الجفاف فهو حسن ما لم یکن حرجیا ولم یزاحمه ضیق الوقت وغیره من الموانع لکنه یخرج من کونه تیمما بالطین الذی وقع فی الاخبار التصریح بجوازه ما لم یقدر علی غیره ولا مدخلیة علی هذا التقدیر لضرب یدیه علی الطین فی التیمم وانما المعتبر تجفیفه بای آلة تکون وان ارید بفرکه ونفضه ازالة الطین عن الید وامرارها علی الوجه بعد ازالة ما علیها من الطین ففیه مع انه خلاف المتبادر من العبارتین خصوصا الثانیة انه لا دلیل علی اعتبار هذا الشرط فضلا عن ان یکون بعد الجفاف مع انه ربما یستلزم ذلک فوت الموالاة **وکیف** کان فالاظهر ما عرفت والله العالم **ثم** ان ظاهر المتن وغیره بل صرح به جماعة انحصار ما یتیمم به ولو اضطرارا بما ذکر فمع فقدها کان فاقدا للطهورین من غیر فرق بین ان یجد الثلج او الماء الجامد الذی لا یستطیع الغسل به وعدمه بل یظهر من المدارک نسبته الی اکثر الاصحاب حیث نسب الیهم القول بسقوط فرض الصلوة اداء عند فقد الوحل الذی هو آخر المراتب وحکی عن ظاهر السید وابن الجنید وسلار انه یتیمم بالثلج وعن المفید فی المقنعة انه قال وان کان قد غطاها الثلج ولا سبیل له الی التراب فلیکسره ولیتوضأ به مثل الدهن انتهی واعترض علیه بانه ان تحقق به الغسل الشرعی کان مقدما علی التراب ومساویا للماء فی جواز الاستعمال وان قصر عن ذلک سقط اعتباره مطلقا اما فی الوضوء والغسل فلعدم امکان الغسل المعتبر فی ماهیتهما به کما هو المفروض واما فی التیمم فلانه لیس ارضا فلا یجوز التیمم به وبهذا الاخیر اعترض علی القائلین بالتیمم بالثلج **اقول** لا یبعد الالتزام بمقالة المفید ودفع الاعتراض عنه ولنتکلم اولا فی حکم من وجد ثلجا او ماء جامدا حتی یتضح حقیقة الحال فنقول لا تامل فی شرعیة التوضی والاغتسال من الثلج والماء الجامد فی الجملة کما یدل علیه اخبار مستفیضة **فمنها** روایة معویة بن شریح قال سئل رجل ابا عبد الله علیه السلم وانا عنده قال یصیبنا الدمق بالثلج ونرید ان نتوضأ ولا نجد الا ماء جامدا فکیف اتوضأ ادلک به جلدی قال نعم **و**روایة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل یجنب فی السفر لا یجد الا الثلج قال یغتسل بالثلج او ماء النهر ولا یبعد ان یکون عطف ماء النهر علی الثلج مع انه لم یجده علی ما فرضه السائل لرفع الاستبعاد بالتنبیه علی عدم الفرق بین الاغتسال بالثلج او بماء النهر فان الغالب کون ماء النهر من الثلج ومقتضی التسویة بینهما جواز ایجاده اختیارا **و**صحیحة علی بن جعفر عن اخیه ع قال سئلته عن الرجل الجنب او علی غیر وضوء لا یکون معه ماء وهو یصیب ثلجا وصعیدا ایهما افضل ایتیمم ام یمسح بالثلج وجهه قال الثلج اذا بل وجهه وجسده افضل وان لم یقدر علی ان یغتسل به فلیتیمم ومثله خبره الآخر المنقول من قرب الاسناد **و**قد عرفت فی مبحث الوضوء انه لا یعتبر فی ماهیة الغسل والوضوء ازید من ان یمس جلدک الماء وان لم یتحقق جریانه بالفعل وایصال البلة علی الظاهر عبارة اخری عن هذا المعنی فلا اشکال فی اطلاق الروایة نعم لو قلنا بصدق البلة علی مجرد النداوة الحاصلة بالتمسح وان لم یتحقق معها صدق مس الجسد للماء او اعتبرنا فیه الجریان الفعلی ولو باعانة الآلة من ید وثلج ونحوه للزم ارتکاب التقیید فی الروایة بحملها علی ما لا ینافی هذا الشرط کما لیس بالبعید حیث ان القطع بوصول البلة الی جمیع مواضع الغسل والوضوء لا ینفک غالبا عن حصول اقل ما یعتبر فی الغسل ولو علی القول باعتبار الجریان الفعلی فیه فان المباشرة فی امرار الثلج علی الجسد یوجب ذوبان جزئه الملاصق للبدن غالبا فلا یبعد جریها مجری الغالب فهی لا تصلح دلیلا لرفع الید عما دل علی اعتبار امساس الجسد للماء او اعتبار الجریان فی ماهیة الغسل نعم لو تمکن من ایصال البلة وتعذر علیه اکثارها علی وجه یتحقق به اقل المجزی لا مکن الالتزام بکفایته لدی الضرورة بقاعدة المیسور **وکیف** کان فیفهم من هذه الروایات جواز الوضوء والغسل بالثلج ولولا مثل هذه الاخبار لاشکل استفادته من اطلاق الکتاب والسنة الآمرة باستعمال الماء ولو علی تقدیر حصول الجریان بفعله فان المتبادر منهما ارادة استعمال ما کان ماء حال الاستعمال الا ما انقلب الیه بالاستعمال نعم لو قیل باستفادته من مثل قوله ع اذا مس جلدک الماء فحسبک لم یکن بعیدا وان لا یخلو ایضا من تامل بل لولا ظهور روایة محمد بن مسلم فی مساواته للماء لاشکل الجزم بذلک حیث لا یفهم من غیرها جوازه فی غیر الضرورة **وکیف** کان فاذا ثبت جوازه لا یجوز العدول عنه الا لضرورة لکن الغالب عند انحصار الماء فیه وعدم التمکن من اذابته کما هو المفروض فی موضوع النصوص والفتاوی کون الاغتسال او التوضی به حرجیا فلا یتنجز التکلیف به کما یدل علیه مضافا الی قاعدة نفی الحرج صحیحة محمد بن مسلم عن ابی عبد الله ع قال سئلته عن رجل اجنب فی سفر ولم یجد الا الثلج او ماء جامدا قال هو بمنزلة الضرورة یتیمم ولا اری ان یعود الی هذه الارض التی توبق دینه ولا ینافیها الاخبار المتقدمة لما عرفت فی محله من ان التیمم فی مواقع کون الطهارة المائیة حرجیا رخصة لا عزیمة فله ان یتحمل المشقة ویاتی بالطهارة المائیة بل قد اشرنا فی محله ان هذا هو الافضل ولا یکاد یستفاد من الاخبار الآمرة بالتمسح بالثلج ازید من ذلک اما صحیحة علی بن جعفر فهی ناطقة بالمدعی حیث قال فیها الثلج اذا بل وجهه وجسده افضل وظاهر جواز التیمم ایضا کما یقتضیه قاعدة نفی

الحرج وَالصحيحة المتقدّمة وآمّا رواية معوية بن شريح فلا يفهم منها ايضًا الاصحّية التوضّى بالثلج وشرعيّته نعم ظاهر رواية محمّد بن
مسلم وجوب الاغتسال بالثلج او ماء النهر لكن يجب امّا تقييدها بما اذا لم يستلزم الحرج او حملها على الاستحباب كما عرفت تحقيقه
عند التعرّض لبيان مسوّغات التيمّم والحاصل انّه لا تامّل في كون الحرج الذى هو في الغالب من لوازم الاغتسال او التوضّى
بالثلج فيما هو المفروض في موضوع المسئلة من مسوّغات التيمّم فح لا وقع للاعتراض على المفيد بانّه ان تحقّق به الغسل الشرعى
كان مقدّمًا على التراب ومساويًا للماء وان قصر عن ذلك سقط اعتباره عرفت من انّه مع كونه مساويًا للماء وجائزًا استعماله يجوز
تركه لمكان الحرج مع انّك قد عرفت انّه على تقدير كونه اقصر من ذلك ايضًا يمكن القول باعتباره لقاعدة الميسور لكن يتوجّه عليه انّه
كما يقتضى قاعدة نفى الحرج عدم وجوبه عليه لدى التمكّن من التراب كذلك تقتضيه بدونه مع انّ ظاهر كلامه وجوب استعمال الثلج مع
ويمكن التفصّى عنه بدعوى انّ من يراجع الآثار الشرعيّة لا يكاد يشكّ في انّ دائرة الحرج المبيح للتيمّم اوسع لدى الشارع من الحرج الرافع
للتكليف بالطهارة والصلوة بل ربما يدّعى وهن عموم لا حرج وعدم جواز الاخذ به ما لم ينجبر بعمل الاصحاب فكيف يؤخذ به بالنسبة الى
الصلوة مع الطهور التى علم اهتمام الشارع بها بل لم نجد موردًا رفع يده عنها بالمرّة فالحرج المتحقّق في المقام يصلح رافعًا للتكليف
بالوضوء والغسل لدى التمكّن من التيمّم كما يشهد به الصحيحة المتقدّمة وغيرها من الادلّة المذكورة في محلّها لا مطلقًا والانصاف
انّ هذه الدعوى وان لم تثبت لكنّها غير بعيدة وبها يتوجّه مذهب المفيد ولو على القول بكون التيمّم في مواقع الحرج عزيمة لا رخصة
كما لا يخفى على المتامّل فالاحوط لو لم يكن اقوى عدم ترك الوضوء والغسل بالتمسّح بالثلج وان استلزم مشقّة شديدة ما لم يخف من ضرره
بحيث يحرم عليه فعله كما انّ الاحوط على تقدير كون النداوة الحاصلة بالتمسّح اقصر ممّا يعتبر في الغسل ان يقضى ما صلاها معه والله العالم
واستدلّ للقائلين بالتيمّم بالثلج بالاحتياط وقاعدة الشغل واستصحابه وانّ الصلوة لا تسقط بحال وبصحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة
بدعوى ظهورها في ارادة التيمّم بالثلج بقرينة السؤال حيث انّ السائل فرض انّه لم يجد الّا الثلج او ماء جامدًا وفي الجميع ما لا يخفى فانّ
اصالة عدم شرعيّة التيمّم بالثلج وبرائة الذمّة عن التكليف به حاكمة على الاصول المتقدّمة مضافًا الى ظهور الادلّة في انحصار الطهور
بالماء والصعيد وعدم سقوط الصلوة بحال لا يصلح مشرّعًا لجواز التيمّم بالثلج والّا لشرع جوازه بما عداه ايضًا من المطعوم والمشروب
وهو باطل وامّا الرواية فلا ظهور لها في المدّعى اذ المقصود بالحصر على الظاهر انّه لم يجد للغسل من الجنابة الّا الثلج او ماء جامدًا والمراد
بالجواب انّه لا يجب على هذا التقدير الغسل لمكان الضرورة بل يتيمّم وامّا بأيّ شيء يتيمّم فلا يفهم من الرواية سلّمنا ظهور السؤال في انّه لم يجد
من الطهور شيئًا عدا الثلج والماء الجامد لكنّه منصرف جزمًا عن الغبار الذى ربما يمكن تحصيله بنفض ما معه من الثياب وح لا يحسن
اطلاق الامر بالتيمّم بالثلج ما لم يستفصل فالانصاف انّه ليس في هذه الرواية اشعار فضلًا عن الدلالة على تعيين ما يتيمّم به فليس
على وجه يرفع اليد به عن ظاهر ما دلّ على انحصار الطهوريّة في الماء والارض وعدم جواز التيمّم بغير الارض والله العالم الطرف الثانى
في كيفيّة التيمّم التى منها ايقاعه في وقته المشروع فيه وامّا لا يعدّ زمان الفعل ومكانه من كيفيّاته اذا لوحظ فالزمان وامّا اذا اخذ قيدًا
فيه فيكون كونه في الزمان او المكان المعيّن من كيفيّات الفعل المقيّد بكونه كذلك وكيف كان فلا يصحّ التيمّم قبل دخول الوقت
بلا خلاف فيه على الظاهر بل عليه نقل الاجماع ان لم يكن متواترًا ففى غاية الاستفاضة والمراد به كما صرّح به بعضهم بطلانه فيما لو اتى
به قبل الوقت لصاحبه وامّا لو اتى به لغيرها من الغايات الواجبة او المستحبّة فظاهرهم التسالم على صحّته بل صرّح بعضهم بجواز ايجاده
قبل الوقت لسائر الغايات حتّى الكون على الطهارة كما انّه هو الذى يقتضيه عموم المنزلة الذى دلّ عليه ارسال المسلّمات ودلّ عليه
ما دلّ على انّ التراب احد الطهورين وانّه بمنزلة الماء وفي هذا ربما يستشكل فيما حكى عن ظاهر المعتبر والمنتهى او صريحهما من انّ عدم جواز التيمّم
قبل الوقت من خواصّه وبه افترق عن المائيّة مع انّ ظاهرهم التسالم على عدم جواز الطهارة المائيّة ايضًا للغايات الموقّتة قبل دخول
اوقاتها لكنّهم صرّحوا بجواز الوضوء للتاهّب للفرض بل استحبابه لكن لم يعلم كونه لديهم تخصيصًا لما تسالموا عليه من عدم جواز التقديم
او كونه تخصّصًا امّا بالالتزام بكون التاهّب للفرض وتمكين المكلّف نفسه للخروج من عهدة التكليف بالصلوة في اوّل اوقاتها من الغايات
او بالالتزام بانّ مرجعه الى قصد تحصيل الطهارة لادراك الوقت متطهّرًا حتّى يتمكّن من فعل الصلوة في اوّل وقتها فيكون المقصود
بالوضوء الكون على الطهارة الذى هو في حدّ ذاته من الغايات ولا مانع من قيام التيمّم مقامه على كلّ من التقديرين نعم لو قلنا بالتخصيص
امكن المنع منه في التيمّم كما قوّاه في الجواهر بدعوى ظهور معاقد اجماعاتهم المحكيّة على المنع بل كاد يكون صريح بعضهم في شموله له فعلى
هذا يتّجه ما يظهر من المعتبر والمنتهى من اختصاص عدم الجواز بالتيمّم والتحقيق انّه ان كان مستندهم في المنع من تقديم الطهارات
للغايات الموقّتة على اوقاتها دليل خاصّ تعبّدى من نصّ او اجماع ونحوه فان كان مقتضاه عدم جواز تقديم الطهارة المائيّة

في كيفيّة التيمّم
واو سلّم طهورها فيه

مطلقًا او في الجملة يتبعها الترابيّة وان كان مقتضاه عدم جواز تقديم الترابيّة فقط اقتصر عليها وعمل فيما عداها على ما يقتضيه
القواعد التى سنشير اليها وان كان ذلك لبنائهم على عدم امكان تعلّق الامر بالمقدّمة قبل تنجّز التكليف بذيها كى يقع عبادة فهو
ثمّ لا يقبل التخصيص فحينئذ يكون الوضوء للتاهّب خارجًا من موضوعه امّا بكون التاهّب بنفسه غاية مستقلّة او رجوعه الى غاية اخرى
غير ما لم يدخل وقتها فعلى هذا لا مانع من قيام التيمّم مقامه بعد الاعتراف بعموم المنزلة ودعوى شمول معاقد الاجماعات له
بعد خروجه من موضوعها غير مسموعة لكنّك قد عرفت في صدر الكتاب عند توجيه وجوب الغسل في الليل لصوم يومه وهن هذا
البناء وانّ الحقّ الذى لا ريب فيه انّ الاوقات في التكاليف الموقّتة انّما هى اوقات لاداتها في الخروج من عهدة التكليف بها وامّا
نفس التكاليف فيجب ان يتوجّه خطاباتها الى المكلّف قبل حضور زمان الفعل فاذا اراد المولى اكرام زيد مثلًا من الظهر الى الغروب
يجب ان يكلّفه بذلك قبل الوقت بان يامره بايجاده في الوقت اذ لا يعقل ان يامره بايجاد شيء في زمان صدور الطلب فالطلب انّما
يتعلّق بايجاد شيء في المستقبل امّا مطلقًا او في زمان معيّن متّصل بالطلب او منفصل عنه ووجوب المقدّمة انّما ينبعث من الامر
بذيها لا من حضور زمان ايجاد المطلوب فيجب على العبد من حين صدور الطلب القيام بوظيفة العبوديّة بتهيئة مقدّمات الامتثال
فان علم بعدم تمكّنه من تحصيل المقدّمات بعد حضور زمان الفعل وجب عليه المبادرة اليها قبله ولذا التزمنا بوجوب تعلّم
الاحكام الشرعيّة المتعلّقة بالصلوة والصوم ونحوها قبل حضور اوقاتها اذا علم المكلّف بعدم تمكّنه منه لدى الحاجة اليها و
كذا التزمنا بحرمة اراقة الماء قبل الوقت اذا علم انّه لا يتمكّن من تحصيله بعده فعلى هذا يجب عليه تحصيل الطهارة كتعلّم المسائل
وحفظ الماء ونحوه قبل الوقت ايضًا ولا يجوز الاخلال بها اذا علم بعدم تمكّنه منها بعد دخول الوقت لكن قد اشرنا في محلّه الى
انّه يمكن ان يكون للمقدّمات التعبّديّة مثل الوضوء والغسل ونحوهما اوقات مخصوصة بان يامر الشارع بايجادها بعد دخول
الوقت مثلًا فيكشف ذلك عن انّ لكونها كذلك ايضًا مدخليّة في افادتها للطهارة التى هى شرط للصلوة فلو اتى بها في غير ذلك
الوقت لا تفيد الطهارة والّا لم يعقل اختصاص وجوبها المقدّمى بما بعد الوقت فلو تمكّن المكلّف من تحصيل الطهارة بسبب
آخر غير السبب الذى فرض اختصاص سببيّته بما بعد الوقت جاز له ايجادها بعنوان المقدّميّة كغيرها من المقدّمات التوصّليّة
واذا علم بعدم تمكّنه الا من ايجادها قبل الوقت بذلك السبب وجب عليه ذلك فاذا دلّ الدليل على انّ الوضوء للصلوة قبل
الوقت لم يصحّ جاز له تحصيل الطهارة بفعل الوضوء لسائر الغايات مثل الكون على الطهارة ومسّ كتابة القرآن ونحوهما من الغايات
مقدّمة لايجاد الصلوة في وقتها واذا لم يتمكّن من تحصيل الطهارة الّا بهذه الكيفيّة وجب الاتيان في قصد مقدّميّتها للصلوة ارادة
امتثال الامر المتعلّق بها لسائر الغايات حتّى تقع عبادة لما عرفت في مبحث النيّة من انّ قصد التوصّل بفعل عبادة الى امر دنيوى كزيارة
الرزق ونحوها فضلًا عن الاغراض الراجحة شرعًا لا ينافي القربة المعتبرة في مهيّتها فراجع اذا عرفت ذلك فاقول امّا الوضوء والغسل
فلم يدلّ دليل على اختصاص شرعيّتهما عند الاتيان بهما لشيء من الغايات عند تنجّز الامر بالغايات بحضور اوقاتها عدا ما يظهر منهم
من التسالم عليه لكن مستندهم على الظاهر ليس الّا ما زعموه من عدم جواز تعلّق الامر قبل حضور وقت الفعل وقد عرفت انّ الحقّ
خلافه وقد يستدلّ له بمفهوم قوله ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة وفيه انّ غايته مفاده اشتراط وجوبهما بدخول الوقت وهو
في الجملة مسلّم اذ لا ننكر كون الوقت من الشرائط الوجوبيّة للواجبات الموقّتة فلا يتنجّز التكليف بها الّا بعد دخول الوقت وامّا الوجوب
التعليقى الذى اثره جواز الاتيان بالمقدّمة بل وجوبه في الجملة فهو موجود قبل الوقت لا محالة فانّ الشرائط التى اعتبرها الشارع شرطًا
لتكاليفها نحو الاستطاعة للحجّ والسفر لوجوب القصر ورؤية هلال شهر رمضان لوجوب الصوم وهلال شوّال للافطار وحضور الوقت
لوجوب الصلوة ليست مؤثّرات في حدوث حكم جديد من الشارع متوقّف على عزم وارادة جديدة فانّه غير معقول بل هى اسباب لاندراج
المكلّف بواسطتها في العناوين الكلّيّة التى ثبت لها احكام شرعيّة الهيّة من اوّل الشريعة فاذا علم المكلّف بانّ الله تعالى اوجب القصر
على المسافر وعلم انّه يسافر فقد علم بانّ الشارع اراد منه ارادة حتميّة ان يقصر في صلوته بعد مسافرته واذا احرز هذا المعنى استقلّ
عقله بوجوب التهيّؤ للخروج من عهدة ما هو تكليفه بعد مسافرته من تعلّم احكامه وتحصيل مقدّماته الوجوديّة اذ لا فرق بنظر العقل
في وجوب امتثال الشارع بين احكامه المنجّزة والمعلّقة نعم العلم بحصول الشرط يعنى احراز كونه ممّن يندرج في الموضوع المعلّق عليه
الحكم شرط في تنجّز التكليف بمقدّمته كما تقدّم تحقيق ذلك كلّه في صدر الكتاب واشرنا اليه ايضًا عند التكلّم في وجوب حفظ الماء للوضوء
ونبّهنا في ذلك المبحث على انّه كما لا يتنجّز التكليف بالمقدّمات الّا بعد احراز اندراجه في العنوان المعلّق عليه الحكم كذلك لا يتنجّز التكليف
بشيء من تلك المقدّمات بخصوصه الّا بعد احراز انحصار المقدّمة فيه فاذا احرز المكلّف مثلًا استطاعته من ان يحجّ في هذه السنة وان

لم يكن اسبابه متهيئة له بالفعل لكن علم بحصولها لدى الحاجة اليها وجب عليه بحكم العقل الاتيان بما يتوقف عليه فعل الحج من المقدمات المنحصرة دون غيرها لا بمعنى انه لو اتى بمقدمة غير منحصرة لا تقع مصداقا للمقدمة الواجبة حتى لا يمكن قصد التقرب بعمله بل بمعنى انه لا يتعين عليه فعلها نظير قولنا لا يجب الصلوة في المسجد فحال الطهور قبل دخول الوقت عند التمكن منه بعده حال المضى الى الحج مع التمكن من تأخيره فلا يجب لكن بالمعنى الذى عرفته وعلمت عدم منافاته لقصد التقرب بفعله المعتبر في طهورية الطهور فتحديد الطهور بالوقت في الروايات على الظاهر ليس الا بهذه الملاحظة بمعنى انه لا يتنجز التكليف بفعله الا بعد دخول الوقت لا انه لا يجوز فعله قبل الوقت كيف وهو في حد ذاته نور يجوز الاتيان به لذاته مطلقا فضلا عن رجحان فعله بقصد التوصل به الى اداء الواجب في وقته فجواز تحصيل الطهور قبل الوقت بل رجحانه في الجملة مما لا شبهة فيه وانما الكلام في ان الوضوء قبل الوقت هل يفيد الطهارة ام لا وهو اجنبى عما يفهم من هذه الروايات وكيف كان فالاستدلال بها للمنع ضعيف بل الظاهر عدم استناد الاصحاب اليها ولذا لم يذكروا الوقت من شرايط الوضوء والغسل ولم يعتبروا فيهما عدا تحققهما في الخارج قربة الى الله تعالى لكنهم بنوا على عدم حصول التقرب بفعله قبل الوقت لزعمهم انتفاء الامر وقد بينا خلافه فالاظهر جواز ايجادهما قبل الوقت لكن الاحوط تركه الا لساير الغايات واما التيمم فقد عرفت ان عدم جواز تقديمه ايضا من المسلمات بل لا خلاف فيه على الظاهر عدا ما حكى عن كاشف الغطاء من جوازه بل وجوبه قبل الوقت اذا علم بانه لم يتمكن منه بعد الوقت فان كان مستندهم فيه ايضا ما عرفت فقد عرفت ما فيه لكن يمكن ان يوجه ذلك بان التيمم طهارة اضطرارية اعتبرت الحاجة قيدا في طهوريته فما لم تتحقق الحاجة الفعلية لا يفيد طهارة وانما تتحقق الحاجة اليه عند ارادة الخروج من عهدة شيء من غاياته التى تنجز التكليف بها بدخول وقتها ولا ينتقض ذلك بالتيمم في الليل لصوم الغد لان وقت الحاجة اليه انما هو في الليل لادراك الفجر متطهرا نعم الاحوط تأخيره الى اخر الليل او الاتيان به لشيء من غاياته المتنجزة كما ان الاحوط بل الاقوى وجوب تحصيل الطهارة بالتيمم لشيء من غاياته مقدمة لفعل الصلوة في وقتها اذا علم بانه لا يتمكن من تحصيلها في الوقت هذا غاية ما امكننا من القول في توجيه عدم جواز التيمم قبل الوقت مع اعتضاده بقاعدة الاحتياط التى لا بعد في القول بوجوبه في مثل المقام لكنه مع ذلك يحتاج الى مزيد تامل الا ان المسئلة بحسب الظاهر مما لا خلاف فيه لكن الذى يوجب التشكيك فيها احتمال استناد المجمعين الى القاعدة التى اقمنا البرهان على خلافها فلا يكون مثل هذا الاجماع موجبا للقطع بقول المعصوم وان كان المظنون عدم استنادهم الى خصوصها في خصوص التيمم كما يؤيد ذلك ما ستسمعه من الخلاف فيما لم يضيق وقته فالاحوط بل الاظهر عدم جوازه قبل دخول الوقت ولو مع العلم بعدم التمكن من ايجاده بعده نعم يجب عليه في هذا الفرض بمقتضى القاعدة التى قررناها تحصيل الطهارة بايجاده لشيء من غاياته المنجزة مقدمة لادراك الصلوة مع الطهور في وقتها والله العالم بحقايق احكامه وكيف كان فلا ريب في انه يصح التيمم مع تضيق الوقت وربما يستدل له بالاجماع المحصل والمنقول وفيه ما لا يخفى بعد ثبوت شرعيته بالضرورة من الدين وكون هذا الفرض هو القدر المتيقن من موارده الموجب لخروج من ينكره من الدين وهل يصح مع سعته فيه تردد منشائه تصادم الادلة واختلاف الفتاوى فقيل بالجواز مطلقا كما عن الصدوق وجملة من المتأخرين وقيل بالمنع مطلقا كما عن الشيخ في اكثر كتبه والسيد وابى الصلاح وغيرهما بل ربما نسب ذلك الى الاكثر بل المشهور بل عن السرائر انه مذهب جميع اصحابنا الا من شذ ممن لا يعتد بقوله لانه عرف باسمه ونسبه بل عن الانتصار والغنية والناصريات وشرح الجمل واحكام الراوندى الاجماع عليه وقيل بالمنع مع رجاء زوال العذر والجواز مع عدمه كما عن ابن الجنيد وعن المصنف في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه اختياره واستدل للاول باطلاق قوله تعالى وان كنتم مرضى الخ فان ظاهره قيام التيمم مقام الوضوء والغسل عند ارادة الصلوة ويدل عليه ايضا جملة من الاخبار مثل خبر داود الرقى عن الصادق عليه السلام اكون في السفر وتحضر الصلوة وليس معى ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب ولكن تيمم فانى اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع وخبر السكونى الامر بالفحص غلوة او غلوتين فانه يفهم منه جواز التيمم والصلوة عند حضور وقتها من غير تعرض فيها لوجوب التأخير بل اشعارهما بارادة الصلوة في اول الوقت واوضح منهما دلالة على المدعى المعتبرة المستفيضة التى كادت تكون متواترة الدالة على عدم الاعادة لمن صلى ثم وجد الماء وفي كثير منها التصريح بوجدانه في الوقت مثل رواية على بن سالم عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له اتيمم واصلى ثم اجد الماء وقد بقى على وقت فقال لا تعد الصلوة فان رب الماء هو رب الصعيد الخ وموثقة ابى بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت قال ليس عليه اعادة الصلوة وصحيحة زرارة قال قلت لابى جعفر عليه السلام فان اصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلوته ولا اعادة عليه الى غير ذلك من الاخبار

التى ستسمع نقلها في محلها انشاء الله وتنزيل هذه الاخبار الكثيرة على ارادة ما لو صلى في السعة بظن الضيق مع مخالفته للاصل وظاهر اسناد الفعل الى الفاعل المختار خصوصا مع ما فيها من ظهور السؤال في التراخى بين الصلوة ووجدان الماء كما هو الغالب في مصادفة الحاجة حيث انه لا يعثر على الماء غالبا الا في خلال الطريق بعد اخذه في السير بعد الفراغ من صلوته في غاية البعد خصوصا مع ترك الاستفصال واطلاق الجواب واما عن الشيخ من حمل صحيحة زرارة على ارادة الصلوة مع التيمم في الوقت لا اصابة الماء ففيه انه وان امكن هذا التوجيه في خصوص هذه الصحيحة على بعد لكنه متعذر في غيرها فالحق انه لا قصور في دلالة هذه الاخبار على المدعى بل هى بمنزلة النص عليه غير قابلة للتأويل واستدل للقول بالمنع بالاجماعات المنقولة وبقاعدة الاحتياط وان التيمم طهارة اضطرارية ولا تتحقق الضرورة الا في اخر الوقت وبانه مكلف بصلوة ذات طهارة مائية في مجموع الوقت لدى القدرة عليها في الجملة ولذا ينتظر الماء لو علم حصوله في اخر الوقت فلا يشرع له التيمم الا مع عجزه عن ذلك ولا يعلم العجز الا عند الضيق وبصحيحة محمد بن مسلم قال سمعته يقول اذا لم تجد الماء واردت التيمم فاخر التيمم الى اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض وحسنة زرارة عن احدهما اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فان خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت ولا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وقد سمعت فيما سبق من المحقق البهبهانى في حاشية المدارك ان هذه الرواية وردت باسناد اخر فليمسك بدل فليطلب فعلى هذا تكون اوضح دلالة على المدعى وموثقة ابن بكير عن ابى عبد الله عليه السلام في حديث قال فيه فاذا تيمم الرجل فليكن ذلك في اخر الوقت فان فاته الماء فلن يفوته الارض وموثقته الاخرى المروية عن قرب الاسناد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل جنب فلم يصب الماء ايتيمم ويصلى قال لا حتى اخر الوقت فان فاته الماء لم تفته الارض وخبر محمد بن حمران عن الصادق عليه السلام قال قلت له رجل تيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضى في الصلوة واعلم انه ليس ينبغى لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت وفي محكى البحار عن دعائم الاسلام عن الصادق عن ابائه عن على عليه السلام لا ينبغى ان يتيمم من لا يجد الماء الا في اخر الوقت وعن الفقه الرضوى وليس للمتيمم ان يتيمم الا في اخر الوقت او الى ان يتخوف خروج وقت الصلوة واختصاص مورد الاخبار بفاقد الماء عرضا مع بعد عدم القول بالتفصيل في موارد العجز مع ان ظاهر ذيل رواية محمد بن حمران وكذا الفقه الرضوى الاطلاق واستدل له ايضا بخبر يعقوب بن يقطين قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن رجل تيمم وصلى فاصاب بعد صلوته ماء ايتوضأ ويعيد الصلوة ام تجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضى الوقت توضأ واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه وموثقة منصور بن حازم عن ابى عبد الله عليه السلام في رجل تيمم وصلى ثم اصاب الماء فقال اما انا فكنت فاعلا انى كنت اتوضأ واعيد وفي الجميع نظر اما الروايتان الاخيرتان فهما على خلاف مطلوبهم ادل فانهما تدلان على جواز التيمم والصلوة في سعة الوقت وعدم الاعادة الا على تقدير مصادفة الماء في الوقت وهذا ينافى مذهب المستدل وح فان اوجبنا الاعادة في الفرض تكون صحتهما مراعاة بعدم المصادفة نظير الصلوة مع الطهارة الثابتة بالاستصحاب ونحوه وان لم نوجب كما هو الحق ويدل عليه المعتبرة المستفيضة التى تقدمت الاشارة اليها لتعين اما طرح الروايتين او حملهما على الاستحباب كما هو ظاهر ثانيتهما وح لهما شهادة على ان الامر بتأخير التيمم في الاخبار المتقدمة مع صحته وصحة الصلوة معه في السعة انما هو للارشاد الى ادراك مصلحة الصلوة مع الطهارة المائية التى اثرت في حسن الاعادة على تقدير المصادفة بل في قوله عليه السلام في خبر محمد بن حمران ليس ينبغى لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت وكذلك فيما روى عن الدعائم ايماء الى ذلك وظاهرهما استحباب التأخير واما ساير الروايات فظاهرها وجوب التأخير لكن مع احتمال اصابة الماء لا بدونه فان في قوله عليه السلام في اغلب تلك الاخبار فان فاته الماء فلن يفوته الارض اشارة ابلغ من التصريح بان التأخير انما هو لرجاء اصابة الماء وكذلك الامر بالطلب في حسنة زرارة انما يحسن مع الرجاء لا بدونه نعم لو ثبت كون متن هذه الرواية فليمسك بدل فليطلب لكان للاستشهاد بها للمدعى الخصم على عمومه وجه لو لم نقل بانصرافه بقرينة مورده بضميمة المناسبات المغروسة في الذهن او صرفه بقرينة ساير الاخبار الى صورة احتمال وجدان الماء لكنه لم يثبت فالرواية مضطربة المتن واحتمال كون ما رواه زرارة روايتين مستقلتين احديهما فليطلب والاخرى فليمسك مما لا ينبغى الاعتناء به واما الفقه الرضوى فظاهره وان كان وجوب التأخير مطلقا لكنه لا يصلح دليلا لاثبات مثل هذا الحكم فضلا عن المعارضة للادلة المتقدمة فتلخص ان غاية ما يمكن استفادته من هذه الاخبار انما هو وجوب التأخير لمن لم يجد الماء مع احتمال الاصابة وقضية عدم القول بالفصل الالتزام بوجوب التأخير في جميع مواقع الضرورة مع رجاء زوال العذر كما هو مذهب المفصل ولا ينافيه اطلاق الاية ونحوها فان تقييدها بهذه الروايات من اهون التصرفات لكن ينافيه اطلاق نفى الاعادة في المعتبرة الواردة فيمن وجد الماء في الوقت من دون التعرض

لكن بإزائها إطلاق نفي الاعادة في المعتبرة الواردة فيمن وجد الماء في الوقت من دون استفصال مع انّ الغالب في الموارد التي يعثر على الماء بعد صلوته قيام احتماله حين التيمم وعدم تحقق اليأس من الاصابة الى آخر الوقت فليس ارتكاب التقييد في مثل هذه الروايات باهون من حمل الامر بالتأخير على الارشاد والاستحباب مع ما سمعت من وجود الشاهد لهذا الحمل في نفس تلك الاخبار وغيرها واما الاستدلال للمنع بالاجماعات المنقولة ففيه ما لا يخفى بعد معروفية الخلاف في المسئلة قديما وحديثا واضعف منه الاستدلال له بالاحتياط وبعدم تحقق الضرورة الا في آخر الوقت وبعدم الاطلاع على العجز الا عند الضيق اذ لا يصلح شيء من ذلك دليلا لرفع اليد عن ظواهر الادلة المعتبرة امّا الاول فواضح وامّا الاخيران ففيهما انّ المناط في شرعيّة التيمم على ما يستفاد من ظاهر الكتاب وغيره هو العجز عن استعمال الماء والاضطرار الى فعل التيمم عند ارادة الاتيان بشيء من غاياته لا الاضطرار الى ايجاد تلك الغاية مع التيمم فالمناط هو العجز حين الفعل كما عرفت نظيره في مبحث الوضوء الصادر تقيّة لا العجز المطلق والا لم يتحقق موضوعه بالنسبة الى التيمم لقضاء الفوائت وغيرها من الواجبات الغير الموقتة ولم يكن وجه لعدم الاعادة عند وجدان الماء بعد الصلوة كما نطق به المعتبرة المستفيضة وامّا ما قيل من وجوب الانتظار مع العلم بحصول الماء في آخر الوقت ففيه انه ان دلّ عليه دليل من نصّ او اجماع فهو والا فللنظر فيه مجال وان كان الاظهر انصراف ما دلّ على شرعيّة التيمم للعاجز عن العاجز الذي يعلم بانه سيتمكن عن قريب من استعمال الماء بل يمكن ان يقال انّ هذا لا يعدّ عرفا من مصاديق العاجز وان تعذّر عليه عقلا فعل الوضوء بالفعل فانه بنظر العرف بمنزلة الواجد للماء الذي يسعى في تحصيل مقدماته فانه قبل تحصيل المقدمات يمتنع في حقه الوضوء لكنه ليس بنظر العرف من افراد العاجز الا ترى انه لو امر المولى عبده باطعام شخص مثلا في الغد بخبز الحنطة مع الامكان وبالشعير لدى الضرورة ولم يجد العبد في البلد الا الشعير فاطعمه بذلك بعد مثلا وان احتمل حال الاطعام تجدد القدرة من تحصيل الحنطة فيما بعد بخلاف ما لو علم بانه سيتمكن من تحصيله في زمان يقع امتثالا للواجب والحاصل انه فرق في المعذورية بالنسبة الى التكاليف لعذرية بين ما اذا علم بتجدد القدرة وبين ما اذا لم يعلم بذلك وان احتمله كما لا يخفى على من راجع وجدانه وقد نبّهنا على ذلك في مبحث النية هذا مع امكان ان يدّعى انه يستفاد من الاخبار السابقة ونحوها بنحو من الدلالات الغير المقصودة انه لا يرضى الشارع بفعل التيمم مع العلم باصابة الماء في الوقت فليتأمل ثم انّ هذين الوجهين لو تمّا فلا يصلح شيء منهما دليلا الا لاثبات مذهب المفصل ضرورة انّ الاضطرار الى فعل التيمم انما يتحقق بوجوب الصلوة عليه وعدم قدرته على ايجادها مع الطهارة المائية غاية الامر انه قبل ان يتضيق الوقت لم يتضيّق عليه الخروج من عهدة ما اضطرّ اليه وهذا لا ينفي اضطراره الى اصل الفعل بعد فرض عدم قدرته على استعمال الماء في مجموع الوقت فمن احرز ذلك ولو في اول الوقت بان يئس من زوال عذره في الوقت له فعل التيمم وما قيل من انه لا يعرف العجز في مجموع الوقت الا بالتضيق ففيه ما لا يخفى ضرورة انّ المريض والجريح وغيرهما من اولى الاعذار كثيرا ما يقطعون بامتداد عذرهم الى آخر الوقت وكيف كان فلا ينبغي الاعتناء بمثل هذه الادلة في مقابلة ما عرفت خصوصا مع ما في وجوب انتظار آخر الوقت من الحرج المنافي لشرع التيمم فانّ اشقّ ما يكون على المريض وغيره من اولى الاعذار الزامهم بذلك خصوصا بالنسبة الى العشائين وما قيل في التفصي عن ذلك بانّ له المندوحة عن ذلك بحفظ طهارته السابقة او الاتيان بالتيمم في اول الوقت لسائر الغايات ففيه ما لا يخفى من انّ امكان الفرار من تكليف لا ينفي كونه حرجيا فالاظهر جواز التيمم مع سعة الوقت لكن الاحوط بل الافضل التأخير الى ان يتضيق خصوصا مع رجاء زوال العذر والله العالم ثم انّ آخر الوقت الذي ينبغي للمتيمم رعايته او يجب على الخلاف فيه انما هو آخره عرفا بحيث عدّ الاتيان بالصلوة مع التيمم عنده بنظر العرف اتيانا بها في آخر وقتها لا الآخر الحقيقي الذي لم يتسع الا لفعل التيمم والصلوة فانّ تحديدهما بالآخر الحقيقي تكليف بما لا يطاق ويكفي في تحققه عرفا على الظاهر عدم زيادة الوقت عن فعل التيمم واداء صلوة المختار ولو الفرد الطويل منها اذا كان لها فردان طويل وقصير كالتمام في مواضع التخيير بل ولو مع بعض المندوبات المتعارفة في الصلوة مثل القنوت بل مع مقدماتها المتعارفة قبل الصلوة من وضع التربة والمشي الى مكان المصلي وستر المرأة جسدها ونحو ذلك زيادة معتدا بها في العرف ويكفي في احرازه الظن بل خوف من ان يفوته الوقت اذا اخّر كما يدلّ عليه قوله ع في حسنة زرارة المتقدمة فان خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصلّ في آخر الوقت ثم انه اذا اعتقد ضيق الوقت او ظنّه او خاف فواته فتيمم وصلّى ثم انكشف وقوعها في السعة تمّت صلوته ولا يعيدها ولو على القول بالمضايقة كما هو المشهور عندنا بها على ما صرّح به غير واحد خلافا لما عن الشيخ من الاعادة وهو ضعيف محجوج بالاخبار المستفيضة التي كادت تكون متواترة المصرّحة بعدم الاعادة ومقتضاه ان يكون اعتقاد الضيق وخوف خروج الوقت في حدّ ذاته بناء على اعتبار الضيق هو الشرط في صحة التيمم والصلوة لا الضيق الواقعي **وليعلم** انه حكي عن صريح جماعة وظاهر آخرين انّ محلّ الخلاف في المسئلة يعني الاتيان بالصلوة مع التيمم في سعة الوقت انما هو في غير المتيمم وامّا من كان

متيمما لصلوة فتضاق وقتها او لنافلة او لفائتة ثم حضر وقت صلوة اخرى او كان حاضرا جاز له الصلوة من غير اعتبار الضيق لوجود المقتضي وهو تسبيبه الوقت للوجوب وارتفاع المانع وهو العجز عن الفعل لتعذّر تحصيل الطهور المتوقف على ضيق الوقت فعلى هذا لا يبقى للنزاع ثمرة يعتدّ بها اذ له ان يتيمم لغاية اخرى غير الحاضرة ثم يأتي بها في سعة الوقت وملخصه انّ النزاع انما هو في صحة التيمم في السعة وافادته للطهارة واما جواز الاتيان بالغايات المشروطة بالطهور التي منها فعل الحاضرة في اول وقتها فلا خلاف فيه بعد انعقاده صحيحا ما دام بقاء اثره وهذا هو الاوفق بما سيأتي في الاحكام من انه اذا تيمم لغاية يستبيح به سائر الغايات وان لم يضطرّ اليها كما نبهنا عليه عند التكلم في حرمة اراقة الماء مع الانحصار لكن ظاهر بعض الادلة المتقدمة للمضايقة انّ الصلوة مع التيمم فرد اضطراري للصلوة اجتزى به في مقام الضرورة فعلى هذا تندرج المسئلة في موضوع مسئلة جواز البدار لاولي الاعذار فان منعناه مطلقا او مع رجاء زوال العذر ففي المقام ايضا يقتضي المنع والا فالجواز ولذا صرّح بعض بكون الصلوة من المتطهر بالتيمم من جزئيات هذه المسئلة وانكر على من خصّ محلّ الخلاف بغير المتيمم لكنّك عرفت فيما سبق عند الاستشكال في حرمة الاراقة انه لم يثبت اشتراط الصلوة بازيد من جنس الطهور الحاصل في الفرض بل ثبت عدمه فالطهارة الحاصلة بالتيمم طهارة اضطرارية لا الصلوة الواقعة معها ولذا استشكلنا في حرمة تفويت التكليف بالطهارة المائية مع انه ليس لها وجوب نفسي فلا ينبغي التأمل في جواز الصلوة في السعة بعد فرض صحة التيمم وكونه متطهرا ولو على القول بعدم جواز البدار لاولي الاعذار كما هو الحق على تقديره ورجاء زوال العذر لا مطلقا نعم مقتضاه المنع من فعل التيمم في السعة لولا دلالة الادلة المتقدمة على خلافه والواجب في التيمم كاخويه الوضوء والغسل النية لعين ما مرّ فيهما وقد عرفت فيما مرّ في مبحث الوضوء تحقيق النية المعتبرة في صحة العبادة وانه يكفي في تحققها واتصاف العبادة بكونها منوية انبعاثها عن عزم وارادة متقدمة على الفعل سواء كانت الارادة التفصيلية الباعثة على الفعل مقارنة لاول جزء منه او مفصولة عنه ولو قبل ايجاد مقدماته لكن لا يتحقق الانبعاث عن تلك الارادة السابقة المنبعثة عن تصوّر الفعل وغايته التي هي عبارة عن حصول الامتثال والتقرّب به الا اذا بقيت تلك الارادة في النفس بنحو من الاجمال بان لم يرتدع ولم يذهل عنها بالمرة حتى يعقل تأثيرها في ايجاد الفعل واتصافه بكونه منويا فالمعتبر حين الفعل انما هو وجود الداعي اليه الذي هو اعمّ من الارادة التفصيلية والاجمالية ولذا شاع في السنة المتأخرين تفسير النية المعتبرة في صحة العبادة بالداعي لكن الظاهر انه مسامحة وانّ النية اسم للارادة التفصيلية لكن لا يشترط في اتصاف العمل بكونه منويا اقترانه بها وانّما المعتبر استدامة حكمها اي باعثيتها على الفعل بحيث يكون الفعل بجميع اجزائه منبعثا عنها وكيف كان فلا يعتبر في صحة العبادة ازيد من ذلك فان قلنا بانّ النية عبارة عن الارادة التفصيلية فلا يشترط مقارنتها للفعل وان قلنا بانها اعمّ منها ومن الارادة الاجمالية الداعية الى الفعل فيشترط مقارنتها بل استدامتها الى آخر العمل وكيف كان فالذي يعتبر في صحة التيمم كاخويه انما هو ايجاده بداعي القربة وامتثال الامر المتعلق به المتولد من الامر بغاياته ولا يعتبر فيه ازيد من ذلك من قصد الوجه والاستباحة وغيرها كما عرفت تحقيقه في مبحث الوضوء لكن لمّا كان التيمم مختلفا بالنوع لوقوعه بدلا من الوضوء وغسل الجنابة والحيض وغيرها من الاغسال المختلفة بالنوع من غير ان يجزي بما يقع بدلا من بعض عمّا يقع بدلا من آخر الا ان يكون مبدله كذلك كما ستعرفه وجب تمييز كل نوع عند ارادة امتثال الامر المتعلق به عمّا يشاركه في الجنس حتى يصح وقوعه امتثالا لذلك الامر المتعلق بالنوع وحيث انه لا سبيل لنا الى تشخيص تلك الطبايع بغير القصد وجب علينا عند ارادة الاتيان بشيء من تلك الانواع القصد الى وقوعه بعنوان يخصّ ذلك النوع ككونه بدلا من الوضوء او غيره او ما يؤدّي مؤدّاه في التمييز وان لم يقصد به عنوان البدلية كان قصد مثلا بفعله تيمما يقع امتثالا للامر الناشي من خروج البول او المني او غير ذلك مما يوجب تمييز المأمور به عن غيره ولو بتوصيفه بالوجوب كما اذا انحصر الواجب في حقه في نوع فنوى بفعله الاتيان بذلك التيمم الذي وجب عليه بالفعل والحاصل انه يعتبر في صحة كلّ نوع من التيمم تعيينه بالقصد فان اراد القائل باعتبار قصد البدلية من الوضوء او الغسل ذلك فنعم الوفاق وان اراد قصدها من حيث هي وان حصل التعيين بغيره فلا دليل عليه بقي في المقام شيء وهو انه صرّح غير واحد بانه لا يجوز في التيمم نية الرفع وانما ينوي به استباحة الغايات المشروطة بالطهور لانه غير رافع للحدث اجماعا كما عن جماعة نقله وظاهرهم بل صريح بعضهم انّ التيمم لا يفيد الطهارة بل اثره رفع المنع من الدخول في الصلوة ونحوها مع الحدث ومستندهم في ذلك بحسب الظاهر ليس الا انه لو كان التيمم مفيدا للطهارة التي هي نقيض الحدث لم يعقل انتقاضها بوجدان الماء الذي ليس بحدث اجماعا وستعرف انه ينتقض بذلك فيكشف ذلك عن انّ الحدث لم يكن زائلا والا لم يعد بلا سبب **اقول** امّا انتقاض التيمم بوجدان

الماء المتمكن من استعماله فمما لا شبهة فيه كما انه لا شبهة في عدم كونه بنفسه حدثا لكن من الواضح الذي لا يكاد يعتريه ريب ان الشارع انما نزّل التراب منزلة الماء في افادته للطهور الذي هو شرط للصلوة ونحوها لدى الضرورة لا انه اهمل شرطيته واباح الصلوة مع الحدث للعاجز عن استعمال الماء والحاصل ان الشارع جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا لا انه نفى شرطية الطهارة في حق العاجز فان ارادوا بقولهم ان التيمم مبيح للصلوة مثلا وليس برافع او ليس بطهور ما يؤول الى ارتكاب التخصيص فيما دل على انه لا صلوة الا بطهور ففساده جدا وان ارادوا ما لا ينافي شرطية الطهور وحصول الشرط بالتيمم وان لم يسموه بالطهارة بان التزموا بتعميم الشرط على وجه يعم اثر التيمم بدون ان يستلزم ارتكاب التخصيص في مثل لا صلوة الا بطهور بان يكون فائدته مجرد الرخصة في الصلوة مع الحدث كما هو معنى الاستباحة فلا مشاحة فيه والذي ينبغي ان يقال انه يستفاد من الكتاب والسنة بل الاجماع والضرورة استفادة قطعية ان الشارع لم يهمل شرطية الطهور لمن لم يتمكن من استعمال الماء لكن جعل له التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وظاهر جميع الادلة كون التيمم كالوضوء والغسل معيدا للطهارة حقيقة قال الله تبارك وتعالى في محكم كتابه بعد ان امر بالتيمم عند عدم وجدان الماء ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون وقال النبي صلى الله عليه وآله في الاخبار التي كادت تكون متواترة جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وقال الوصي ع في صحيحة جميل ان الله عز وجل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي يفهم منها انه احد الطهورين فلا يجوز رفع اليد عن هذا الظاهر الا بدليل معتبر وليس في المقام ما ينافيه عدا ما يتخيل من ان الطهارة من الامور القارة ولا يرفعها الا الحدث وهو بناء في ناقضية وجدان الماء التي ثبت بالنص والاجماع وفيه انه لا منافاة بين الامرين فان التيمم طهور للعاجز بوصف كونه عاجزا فاذا زال الوصف انتفى الحكم بانتفاء موضوعه لا بوجود المزيل توضيح ذلك انا اما نلتزم بان الطهارة امر وجودي وحالة نفسانية فهي صفة كمال تحصل باسبابها من الوضوء والغسل والتيمم والحدث نقيضه كما يؤيده تسمية اسبابه بالنواقض او نلتزم بعكسه ونقول ان الحدث قذارة معنوية حاصلة باسبابه ويزيلها المطهرات فالانسب على هذا تسمية المطهرات نواقض ومقتضيا لجواز الدخول في الصلوة لمن فرض خلقه دفعة مكلفا كآدم عليه السلام ما لم يحدث او نفصل بين الحدث الاصغر والاكبر فنلتزم بالاول في الاول وبالثاني في الثاني او نلتزم بانهما معا وصفان وجوديان يمنع توارد هما على موضوع واحد لتضادهما فالشخص المفروض ليس بمحدث ولا متطهر او نمنع المضادة ايضا بل نقول بهما من المتخالفين كالسواد والحلاوة فيمكن اجتماعهما في موضوع واحد فنلتزم مثلا بان وضوء المسلوس والمستحاضة يفيد الطهارة حقيقة فيجتمع مع الحدث فان التزمنا بان الطهارة امر وجودي كما هو الاظهر على ما عرفته في مبحث الوضوء سواء قلنا بان الحدث نقيضه ام ضده ام خلافه فلا امتناع في ان لا يقتضي سببها الا حصولها في حال دون حال او على تقدير صفة دون اخرى فالتيمم انما يقتضي حصول تلك الصفة للعاجز عن استعمال الماء ما دام عاجزا لا مطلقا فيكون للعجز مدخلية في حدوثها وبقائها نظير طرح العبد مثلا لبد سرجه او بردعة حماره على مولاه حفظا له عن البرد فانه اكرام للمولى ما دامت الضرورة وتوهين به بدونها وان بنينا على ان الحدث قذارة معنوية وهي صفة وجودية والطهارة نقيضه كما لعله لا يخلو عن وجه بالنسبة الى الحدث الاكبر وان كان الاوجه فيه ايضا كون اثر الغسل الرافع له ايضا وجوديا كما يفصح عن ذلك بالنسبة الى غسل الجنابة بل وغيره ايضا على احتمال افادته فائدة الوضوء وغيره من الاغسال المستحبة والواجبة فنقول انه لا استحالة في ان يكون التيمم مزيلا لتلك القذارة على وجه يعد نظافة مع الضرورة لا بدونها نظير تنظيف اليد عن القذارات الصورية بالمسح بالحائط ونحوه حيث يعد نظافة لدى العرف في مقام الضرورة لا بدونها بل من الجائز ان يكون التيمم رافعا لتلك القذارة بالمرة ولكن يكون اسبابها المؤثرة في حدوثها مقتضيات لتجددها عند تجدد القدرة من استعمال الماء والحاصل انه ليس مثل هذه المبعدات من الامور التي يرفع اليد بها عن ظواهر الكتاب والسنة المتواترة الدالة على كون التيمم كالوضوء والغسل طهورا واما ما ادعوه من الاجماع على عدم كونه رافعا للحدث فلا يبعد ان يكون مراد المجمعين عدم كونه كالوضوء والغسل مزيلا لاثره بالمرة على وجه لا يحتاج الى فعل الطهور الا بسبب جديد وهذا حق لا محيص عنه واما انكار ان التيمم يفيد الطهارة التي هي شرط للصلوة للمضطر ما دام مضطرا فكاد يكون مصادما للضرورة فظهر لك انه لا مانع من قصد حصول الطهارة بفعل التيمم بل ولا من قصد رفع الحدث لكن على الوجه الذي جعله الشارع له لا الرفع المطلق الذي هو من خواص الوضوء والغسل فلو نوى ذلك فقد شرع لكن لم يبطل تيممه الا اذا جعله وجها للامر الذي قصد امتثاله بان نوى امتثال الامر بالتيمم الذي اثره كذلك فيبطل اذ لا امر بهذه الكيفية وان اردت مزيد توضيح للمقام فلاحظ ما اسلفناه في باب الوضوء وسيأتي تتمة

للكلام في رافعية التيمم للحدث عند البحث عن انتقاض تيمم الجنب بالحدث الاصغر فنبصره ومن الواجب في التيمم المباشرة كالوضوء والغسل بان يتولاه بنفسه والترتيب بان يضع يديه على الارض ثم يمسح الجبهة بهما من قصاص الشعر الى طرف انفه ثم يمسح ظاهر كل من الكفين بالاخرى مقدما اليمنى على اليسرى والموالاة بلا خلاف في شيء منها بل عن غير واحد دعوى الاجماع على كل منها ولعله هو العمدة في مستند الاخيرين واما الشرط الاول اعني المباشرة فيدل عليه مضافا الى ذلك ظهور الادلة من الكتاب والسنة في اعتباره لما عرفت في مبحث الوضوء من ان الاصل في الواجبات التعبدية بل التوصلية ايضا على ما يقتضيه ظواهر ادلتها انما هو خروج المكلف من عهدتها مباشرة لا بالاستنابة والتسبيب الا ان يدل عليه دليل خارجي كما في التوصليات حيث علم فيها بحصول الغرض بوجود متعلق التكاليف كيفما اتفق فيسقط بذلك التكليف دون التعبديات التي لم يعلم فيها ذلك نعم لو تعذر عليه ذلك بان لم يتمكن من ان يتيمم بنفسه يممه غيره كالوضوء لما عرفته فيه ويدل عليه ايضا قوله ع في المستفيضة المتقدمة في مسوغات التيمم الواردة في المجدور الذي غسل فمات الا يمموه ان شفاء العي السؤال وفي مرسلة ابن ابي عمير يؤمم المجدور والكسير اذا اصابتهما جنابة وفي مرسلة الصدوق المجدور والكسير يؤممان ولا يغتسلان وقد عرفت في مبحث الوضوء ان الذي يتولاه الغير انما هو صورة الفعل سواء نوى بفعله عنوان المأمور به ام لم ينوه وانما المعتبر هو نية العاجز المكلف بالوضوء او التيمم لما عرفت من ان مقتضى القاعدة عند عجزه عن اتيان المأمور به مباشرة انما هو ايجاده بالتسبيب اعني باعانة الغير بان يكون الغير بمنزلة الآلة له لا على وجه الاستنابة بان يكون نائبا عنه في امتثال الامر المتعلق به حتى يعتبر نيته كما في الحج وصلوة الاستيجار ولا يستفاد من الاخبار المتقدمة ايضا الا التسبيب والاعانة في صدور التيمم من العاجز وايجاده على وجه يقوم الفعل به بان يصير متيمما لا الاستنابة عنه والا لوجب على النائب ان يتيمم بنفسه بعنوان النيابة كما في سائر الافعال القابلة للاستنابة وقد تقدم مزيد توضيح لذلك في مبحث الوضوء ويظهر لك مما تقدم ان المعتبر في المقام انما هو ضرب الارض بيدي العليل ومسح الجبهة والكفين بهما مع الامكان لا بيدي النائب لاعتبار خصوصيتهما في مهية التيمم فلا يجوز اهمالهما من غير ضرورة نظير مسح الرأس والرجلين في الوضوء وقد عرفت ان المتجه ايجاده بيد العاجز لا المتولي وتنظيره على الغسل او غسل الوجه واليدين في الوضوء حيث لا يعتبر فيهما مباشرة العاجز بنفسه قياس مع الفارق كما لا يخفى واما الترتيب بين الاجزاء اما وجوب تقديم مسح الجبهة على مسح الكفين كتقديم ضرب اليدين على الارض على مسح الجبهة فهو مما لا شبهة فيه كما يدل عليه مضافا الى الاجماع جميع الادلة الواردة في بيان كيفية التيمم حتى الكتاب العزيز فانه وان وقع فيه عطف الايدي على الوجوه بالواو ولكن المتبادر منه في المقام ولو بملاحظة وروده بعد بيان الوضوء الذي يجب فيه البداءة بما بدء الله به انما هو ارادة الترتيب واما الترتيب بين مسح الكفين فربما يتأمل في استفادته من الاخبار لخلو اكثرها كظاهر الكتاب عن الاشعار به فضلا عن الدلالة عليه بل لا يبعد دعوى ظهور بعض الاخبار في الاجزاء بمطلقه وان لم يخل عن تأمل واستدل لاعتبار الترتيب مطلقا بصحيحة زرارة المروية عن مستطرفات السرائر عن الباقر عليه السلام الحاكية لفعل رسول الله صلى الله عليه وآله عند بيان كيفية التيمم قال ع فضرب بيديه على الارض ثم ضرب احديهما على الاخرى ثم مسح بجبينه ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الاخرى فمسح اليسرى على اليمنى واليمنى على اليسرى لظهورها في وقوع الفعل بالترتيب المذكور في الرواية فلا يجوز التخطي عنه عند احتمال مدخلية الترتيب في صحة العمل خصوصا بعد معلومية اعتباره بين سائر الاجزاء واحتمال جري الترتيب الخاص مجرى العادة والاتفاق او كونه مستحبا مما لا يلتفت اليه ما لم يتحقق لان وقوعه في مقام البيان بمنزلة ما لو قال تيمموا بهذه الكيفية فلا يجوز اهمال شيء من الخصوصيات التي يحتمل دخلها في المأمور به وبهذا التقريب يمكن الاستدلال به لاعتبار الموالاة ايضا لكن الانصاف انه لا يخلو عن نظر يظهر وجهه مما مر في مبحث الوضوء من عدم صلاحية اطلاق القول فضلا عن الفعل لان يكون بيانا لوجه الخصوصيات الجارية مجرى العادة بعد العلم بعدم ارادتها على الاطلاق خصوصا بالنسبة الى الموالاة التي يقتضيها العادة في مقام التعليم هذا مع امكان ان يقال انه ربما يستشعر من قوله ع ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الاخرى ان هذا على اجماله هو المعتبر في مهية التيمم وما ذكره بعد هذه الفقرة اخبار عما وقع من باب الاتفاق كما يؤيد ذلك الاقتصار في سائر الاخبار الحاكية لفعل النبي ص على هذه الفقرة هذا كله مع ان ظهور الرواية في وقوع مسح اليمنى قبل اليسرى ايضا لا يخلو عن تأمل فتأمل ثم انه لو تم الاستدلال بذلك لاعتبار الترتيب والموالاة فهذا انما يتم لو لم يفهم عدمه من اطلاقات الادلة كما هو المفروض والا فلا يصلح الفعل لمعارضة القول كما هو واضح وربما يستدل له بالفقه الرضوي صفة التيمم ان تضرب بيديك على الارض ثم تمسح بهما وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الانف ثم تضرب اخرى فتمسح بها اليمنى الى حد الزند وروي من اصول الاصابع تمسح باليسرى اليمنى و

باليمنى اليسرى على هذه وروى اذا اردت التيمم اضرب كفيك على الارض ضربة واحدة ثم تضع احدى يديك على الاخرى ثم تمسح
باطراف اصابعك وجهك من فوق حاجبيك وبقي ما بقي ثم تضع اصابعك اليسرى على اصابعك اليمنى من اصل الاصابع
من فوق الكف ثم تمرها على مقدمها على ظهر الكف ثم تضع اصابعك اليمنى على اصابعك اليسرى فتصنع بيدك اليمنى ما صنعت
بيدك اليسرى على اليمنى مرة واحدة وهذه الرواية لا قصور في دلالتها بل ما روي فيها مرسلا صريح في الترتيب بين الاجزاء بل
بين اجزاء الاجزاء ايضا كما لعله المشهور بل المجمع عليه على ما ادعي ولا يبعد انجبار مثل هذه الرواية بفتوى الاصحاب واجماعهم
الموجب للوثوق لصدق الرواية المرسلة وصدور مضمونها عن الحجة وقد يستدل له ايضا بصحيحة ابن مسلم عن الصادق عليه السلام
قال سألته عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة
على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل في
الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقي ما كان عليه مسح الرأس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد وفيه ما لا يخفى بعد كون الرواية
مطروحة ومحمولة على التقية كما يؤيدها ما فيها فيما هو بدل الوضوء من اعتبار مسح اليدين منكوسا منتهيا الى المرافق كما هو شعار
العامة في وضوئهم وكيف كان فلا ينبغي الاستشكال في اصل الحكم اعني اعتبار الترتيب بعد استفاضة نقل الاجماع المعتضد بعدم
نقل الخلاف في المسألة وبالرضوي مع ما فيه من الرواية المرسلة المعتضدة بالفتاوى والاجماعات المنقولة وغيرها من المؤيدات
والله العالم واما الموالاة بين الاجزاء فمما لا خلاف فيه بل عليها نقل الاجماع ان لم يكن متواترا ففي غاية الاستفاضة ولعل مستنده
عدم انصراف الذهن عند الامر بمركب ذي اجزاء بل عند الامر بعدة اشياء مرتبط بعضها ببعض في التأثير وان لم يسم المجموع باسم
خاص الا الى ايجادها متوالية على وجه يلتئم بعضها مع بعض بنظر العرف بان لم يفصل بينها بمقدار يعتد به الا ترى انه لو قال المجتهد
لمقلده انه يستحب تسبيح الزهراء سلام الله عليها في كل وقت وهي عبارة عن عدة تكبيرة وتحميدة وتسبيحة او قال يستحب الاذان
والاقامة لكل صلوة وعدد له اجزائهما او قال يجوز مثلا التفأل بالمصحف بكيفية خاصة بان تصلي على النبي ص ثلاث مرات ثم
تقرأ التوحيد ثلاث مرات ثم تقرأ الدعاء الفلاني ثم تفتح بالمصحف لا يفهم من اطلاق قول المجتهد شرعية هذه الامور على
الاطلاق ولو عند تقطيع بعض اجزائها عن بعض بان يأتي بعضها مثلا في الصبح وبعضها في الظهر وبعضها في العصر بل لا يسبق
الى ذهنه عند الارادة الا ايجادها متوالية والانصاف ان منع انصراف مثل هذه الاطلاقات عن مثل الفرض مكابرة واما دعوى
انصرافها الى ارادة التوالي المانعة من نفي شرطيته باصل البراءة فهي قابلة للتأمل وان كان الاقرب هو الانسباق لكن لا على وجه يظهر
منه الاشتراط بل نظير ارادة القيود الجارية مجرى العادة في عدم كونها من مقيدات ما تعلق به الغرض فالمتبادر من الامر بايجاد
مركب مترتب اجزائه في الوجود انما هو ارادة ايجاد تلك الاجزاء بلا فصل يعتد به زائدا عما يقتضيه العرف والعادة لكن لا على وجه
يفهم منه كون الفصل مخلا بغرض الامر نظير ما لو امر المولى عبده بغسل ثوبه وكان عندهما ماء فان المتبادر منه ارادة الغسل بالماء
الموجود من دون ان يفهم منه اشتراط الخصوصية وح لو شك في اعتبار تلك الخصوصية الحاضرة في ذهن الامر الموجبة لعدم التفاته
في مقام الطلب الا اليها يشكل دفع البدعة عنها ما لم يعلم بعدم مدخليتها في الغرض بل لا يبعد ان يقال ان المتعارف في هذا النوع من
المركبات لدى العرف على تقدير احتياجهم اليها في مقاصدهم العرفية انما هو ايجادها متتابعة نظير قراءة دعاء او شعر او قصيدة فلو
تعلق الامر بشيء من هذا النحو وان لم يكن شخصه معهودا لديهم لا يتبادر الا ارادته بالكيفية المتعارفة في نوعه فالمتبادر من الامر
بالوضوء والغسل والصلوة وغيرها من العبادات المركبة انما هو ارادة ايجادها متوالية الاجزاء فيشكل التخطي عن ذلك الا ان يعلم
بتنقيح المناط او بدليل خارجي عدم اخلالها بالفصل الطويل كما ثبت ذلك في الغسل فيكون الاصل في العبادات المركبة المستفادة
من الادلة اللفظية اعتبار التوالي ما لم يتحقق خلافه ولو نوقش في عموم هذه الدعوى فلا مجال للتشكيك فيها بالنسبة الى التيمم بعدما سمعت
من عدم الخلاف فيه واستفاضة نقل الاجماع عليه فما عن بعض من عدم اعتبار الموالاة فيما هو بدل من الغسل نظرا الى عدم اعتبارها
في المبدل منه ضعيف لم يقصد بتنزيل التراب منزلة الماء شرعا ما يعم كيفية استعماله كما هو واضح وقد ظهر لك بما ذكرنا ان الموالاة المعتبرة
في التيمم انما هي ايجاد اجزائه متتابعة من غير فصل يعتد به زائدا عما يقتضيه العادة في ايجاد مثل هذه المركبات ومآله الى اعتبار المتابعة
العرفية كما عن بعض تفسيرها بها وعن بعض تحديدها بتقدير الجفاف ان كان ماء وفيه ما لا يخفى وفي الجواهر فسرها بعدم التفريق
المنافي لهيئة التيمم وصورته نظرا الى ان ذهاب الصورة يوجب انتفاء الاسم فيتجه الحكم بالفساد كما في كثير من العبادات وتنظر في كلام
من فسرها بعدم المتابعة العرفية على تقدير انفكاك فوات المتابعة عن ذهاب الصورة واعترضه بعض بما ملخصه ان البطؤ بقدر الماحي

للاسم

للاسم مبطل اخر غير مختص بالمقام بل الابطال به سار في سائر العبادات فلا يقتضي الاستدلال عليه بظهور الاية والروايات البيانية لانه لم
يخرجها بعد الاجماع قاض بارادتهم مجرد عدم المتابعة العرفية وهو اخص من البطؤ الماحي لتوقف محو الاسم على تفرق ازيد من
ذلك **اقول** ان اريد بالصورة المعتبرة في التيمم ما يرجع الى ما ذكرناه من ايجاد اجزائه متتابعة من غير فصل يعتد به زائدا عما هو
المتعارف في ايجاد مثل هذه المركبات فهو والا فلا محصل له ضرورة ان الصورة المعتبرة في العبادات كغيرها انما هي متقومة باجزائها
وشرائطها المعتبرة فيها ومعها يتحقق الاسم لا محالة فان لم تكن الموالاة شرطا في العبادة يتقوم صورتها ويتحقق اسمها بوجود
اجزائها في الخارج ولو مع الفصل كما في الغسل وان اعتبر فيها الموالاة يتوقف صدق الاسم وقوام الصورة على ايجادها متوالية
فلا يعقل تحديد الموالاة المعتبرة في العبادة ببقاء صورتها وان اريد بصورة التيمم الكيفية المعهودة عند المتشرعة من ايجاد اجزائه
متتابعة فالكلام انما هو في اعتبار هذه الكيفية ومعهوديتها لديهم ما لم يستكشف بذلك اعتبارها شرعا غير مجدية بل لا اعتناء
في الفرض بعدم اطلاق الاسم عرفا على فاقدها بل سلبه عنها اذ لا سبيل للعرف في تشخيص ماهية العبادات الا ببيان الشارع
فهو المرجع في تشخيصها لا العرف فما كان في الواقع واجدا لشرائط التيمم اسمه التيمم سواء عرفه اهل العرف وسموه تيمما ام لا
نعم قد يستكشف بمعهوديتها لدى المتشرعة وصولها اليهم يدا بيد من الشارع لكن لا في العاديات كالموالاة في التيمم اللهم
الا ان يدعى ان اقتضاء العادة ايجاده بكيفية خاصة يوجب صرف الادلة الى ارادته بهذه الكيفية كما ليس بالبعيد وقد ظهر
لك بما ذكرناه ان ما قيل من اشتراط عدم ذهاب الصورة ومحو الاسم في كثير من العبادات او في جميعها كلام صوري كانه مقتبس
من اشتراطه في الصلوة مع وضوح الفرق بين الصلوة وسائر العبادات حيث اعتبر في ماهية الصلوة عدم الانقطاع وعدم الخروج
منها الا بالتسليم فيجب قبل التسليم ان لا يوجد ما ينافي كونه في الصلوة وان يكون بهيئة المصلي وان لم يشتغل باجزائها فيعتبر
حين عدم اشتغاله بالاجزاء ايضا كونه مصليا والا لخرج من الصلوة بغير التسليم ولا يعتبر هذا المعنى في سائر العبادات فا
لواجب فيها بحكم العقل ليس الا ايجاد ذواتها بشرائطها التي دل الدليل على اعتبارها كما هو واضح بقي الكلام فيما يراعى فيه
الترتيب والتوالي وهو كما ذكره المصنف ره وضع اليدين على الارض ومسح الجبهة وظاهر الكفين بهما اما اعتبار الاول في التيمم
كالاخيرين اجمالا فمما لا شبهة فيه فانه وان قصر فهمنا عن استفادته من الكتاب العزيز لكن كفانا مؤنته الاخبار المتواترة الواردة
في كيفية التيمم المبينة لما في الكتاب من الاجمال وتوهم قصور الاخبار عن افادة اعتباره من حيث هو لاحتمال جريها مجرى العادة و
كون المناط ايصال اثر الصعيد الى الجبهة وظهر الكفين فيكفي تعريضهما لذلك بتلقيهما الاثر من الهواء المغبر فاسد بعد ان علم ان المراد
بالتيمم من الصعيد ليس ايصاله الى البدن ولا مسحه به بل المسح منه بالكيفية التي بينها الحجج عليهم السلام ويتلوه في الفساد توهم
ان المناط تأثر اليدين الماسحتين للجبهة وظهر الكفين من الصعيد والتصاق التراب بهما ولو بوضع التراب عليهما او استقبالهما
للعواصف كما حكي عن العلامة في النهاية انه استقرب الاجزاء بالاخير فضلا عن الاول لكن نفاه بعض ونسب الحكاية الى الغفلة
عن فهم مراده **وكيف كان** فهو فاسد لانه تحكيم وتصرف في ظواهر الادلة في الاحكام التعبدية التي انحصر سبيل معرفتها في
الاخذ بالظواهر فالمتعين هو الاخذ بظواهرها والالتزام بمدخلية وضع اليدين على الارض في التيمم لكن الاشكال في مقامين
احدهما في انه هل هو شرط في التيمم كما عن بعض التصريح به وعن الفاضل في النهاية اختياره حيث جعل المسح اول الاجزاء او انه
جزء كما صرح به غير واحد والثمرة بين القولين على ما ذكره بعض في امرين احدهما في النية فعلى الجزئية لا يجوز تأخيرها عن الضرب
وعلى عدم الجزئية يجوز وفي الحدث بعد الضرب قبل المسح فعلى الجزئية يعيد الضرب بخلافه على عدم الجزئية لعدم الدليل على بطلانه
اقول الظاهر انه جزء للتيمم لكن لا كسائر الاجزاء بحيث يعد جزءا مستقلا في عرض مسح الجبهة والكفين بل لو قيس الى المسح لكان بالشرط
اشبه لكن المعتبر في التيمم كما نطق به الكتاب العزيز هو المسح المقيد بكونه من الصعيد ولا يتحقق هذا المفهوم المقيد على ما يفهم من الاخبار
البيانية الا بالضرب فالمتبادر من تلك الاخبار ان للضرب من حيث هو مدخلية في حصول هذا العنوان المقيد بمعنى انه مأخوذ
في قوام ذاته لا انه من مقدمات وجوده بان يكون المصحح لاتصاف المسح بكونه من الصعيد وقوعه بعد ضرب اليد على الارض اما
مطلقا او اذا كان بقصد المسح فيكون الضرب الخارجي من حيث هو خارجا من الماهية مؤثرا في انتزاع الصفة المعتبرة فيها من دون
ان يكون له بذاته دخل في تحققها فانه وان امكن ذلك لكنه خلاف ظواهر الاخبار خصوصا مع ما في بعضها من التصريح بان التيمم
ضربتان ضربة للوجه وضربة للكفين ثم انه لو قيل بانه شرط وان ماهية التيمم عبارة عن المسحات المتعقبة للضرب فالظاهر انه
شرط تعبدي يعتبر في تحققه قصد الغاية بان يكون اتيانه بداعي المسح الذي اريد به التيمم لان هذا هو المتبادر من الامر بضربة

للوجه

للوجه وضربة للكفين كما في خبر الكندي بل لعله هو المتبادر من صحيحة زرارة وغيرها من الاخبار الآتية فعلى هذا ينتفي ثمرة جواز تاخير النية لانه على تقدير الجزئية ايضا لا يعتبر ازيد من هذا القصد بل ليس له ايجاده الا بهذا الوجه الذي هو وجه وجوبه واما تشخيص انه جزء او شرط فلا اثر له في مقام الاطاعة واما الثمرة الاخرى اعني عدم الاخلال بالحدث الواقع بين الضرب والمسح فالظاهر انتفائها وعدم التزام احد ممن يقول بالشرطية بها اذ لا ينسبق الى الذهن من الادلة الا ارادة ايجاد الضرب كاجزاء التيمم بعد الحدث الذي تطهر منه فلا ينبغي الارتياب في اعتبار القصد فيه وبطلانه بالحدث فلا يترتب على تحقيق كونه جزء ثمرة يعتد بها فتامل ثانيهما انه هل يكفي مطلق وضع اليد كما هو ظاهر المتن وغيره بل عن بعض التصريح به ام يعتبر كونه باعتماد على نحو يتحقق معه اسم الضرب كما عن صريح بعض وظاهر آخرين بل عن الذكرى نسبته الى معظم عبارات الاصحاب وعن كشف اللثام الى المشهور وجهان احوطهما بل اظهرهما الثاني لظهور معظم الاخبار البيانية على كثرتها في اعتبار الضرب في جملة من الاخبار التصريح به ففي صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام بعد ان سئل عن كيفية التيمم قال التيمم ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين الحديث وعن ليث المرادي عن ابي عبد الله عليه السلام في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين الخ الى غير ذلك نعم ربما يظهر من بعض الاخبار كفاية مطلق الوضع كصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ورواية داود بن النعمان وابي ايوب الخراز عن ابي عبد الله الواردة في مقام بيان التيمم بنقل قضية عمار وفعل النبي صلى الله عليه وآله ففي الاولى قال عليه السلام اهوى الى رسول الله صلى الله عليه وآله بيديه الى الارض فوضعهما على الصعيد الحديث وفي الثانية فوضع يديه على الارض ثم رفعهما الحديث وفي الثالثة فوضع يده على المسح ثم رفعهما الحديث والمراد بالمسح على الظاهر ما يمسح منه يعني الصعيد بشهادة الخبرين المتقدمين وغيرهما من الاخبار الحاكية لهذه الواقعة الشخصية وفي خبر آخر لزرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر عليه السلام كفيه على الارض الحديث لكن لا تصلح هذه الاخبار لمعارضة الاخبار الدالة على اعتبار الضرب لوجوب حمل الوضع في هذه الروايات على ارادة ما لا ينافي مفهوم الضرب اذ الظاهر ان الوضع اعم من الضرب من حيث الصدق فينزل الوضع الصادر عن النبي والوصي عليهما السلام على ما تحقق معه اسم الضرب بشهادة الاخبار الدالة على اعتبار الضرب في التيمم وبهذا يتجه كلام من رد الاستدلال بهذه الاخبار على كفاية مطلق الوضع بانه حكاية فعل لا عموم فيه لكن يتوجه عليه ان العبرة بظهور تعبير المعصوم عنه في مقام البيان بالوضع فيظهر من هذا التعبير في مثل الفرض كفاية مطلق الوضع لكن لا على وجه يعارض ظهور الاخبار الدالة على اعتبار الضرب فانها اقوى دلالة من ظهور نقل الحكاية في ارادة الاطلاق هذا مع ان مقتضى اعمية الوضع من الضرب تقييد الاطلاق بتلك الاخبار وبما ذكرنا ظهر انه على تقدير الالتزام بمباينة مفهوم الوضع للضرب كما عن بعض ادعائها بدعوى ان المتبادر منه ما لم يكن فيه شدة واعتماد عكس الضرب ايضا لا يصلح هذه الاخبار للمعارضة اذ الظاهر ان المباينة بينهما على تقدير التسليم جزئية بمعنى انهما يتصادقان في بعض المصاديق التي يتحقق بها اول مراتب الضرب حيث ان ظهور هذه الاخبار في ارادة كفاية مطلق الوضع اضعف من ظهور تلك الاخبار في اعتبار الضرب فيحمل هذه الاخبار على ارادة ما لا ينافي اعتبار الضرب نعم لو قلنا بتباين المفهومين كليا لتحققت المعارضة بين الروايات ح لكن مع ذلك ايضا معارضها من قبيل النص والظاهر فان ارادة مجرد الوضع من الضرب في هذه الاخبار الكثيرة في غاية البعد بخلاف ارادة ما يصدق عليه اسم الضرب من الوضع فانه غير بعيد كما يشهد بذلك الخلاف في انه حقيقة في الاعم من الضرب ومباين له نعم بعد تسليم المباينة قد يتخيل ان الالتزام بكفاية القدر المشترك اعني مطلق وقوع اليد على الارض سواء صدق عليه اسم الوضع او الضرب من دون اعتبار شيء من الخصوصيتين بدعوى جريهما في الاخبار مجرى العادة في مقام التعبير او لغيره من النكت اولى في مقام الجمع من ارتكاب التاويل بحمل اللفظ على المفهوم المباين ويدفعه ان هذا التوجيه في حد ذاته وان لم نستبعد قربيته من التاويل بل ربما يستشكل في كثير من الموارد في ترجيح تقييد المطلق على هذا النحو من التصرف لكنه في المقام متعذر لان الاخبار الحاكية لفعل النبي في قضية عمار وعلى الظاهر انما هي اخبار عن واقعة شخصية ففي بعض الروايات عبر عنها بوضع يده على الصعيد كالخبرين المتقدمين وفي بعضها عبر عنها بالضرب ففي صحيحة زرارة المروية عن مستطرفات السرائر فضرب بيديه على الارض الحديث فلا ياتي فيهما هذا الحمل واما خبره الآخر المشتمل على حكاية تيمم ابي جعفر عليه السلام فهو انما ينهض حجة بضميمة اصالة عدم الغفلة واشتباه الراوي في فهم الخصوصية التي بها يمتاز الوضع عن الضرب وهي مما لا ينبغي الالتفات اليها في مقابلة الاخبار المتظافرة الدالة على اعتبار الضرب خصوصا في مثل المورد الذي يكثر في كثير من مصاديقه الاشتباه هذا مع ما فيه من قوة احتمال كونه اخبارا عن خصوص الواقعة التي حكاها زرارة بسند آخر عن ابي جعفر عليه السلام معبرا عنها بالضرب قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن التيمم فضرب بيديه على الارض الخ وكيف كان

فلا تصلح

فلا تصلح مثل هذه الروايات مع ما فيها من ضعف الدلالة قرينة لصرف الاخبار المتظافرة المتكاثرة الدالة على اعتبار الضرب والله العالم ثم ان مقتضى ظاهر النصوص والفتاوى اعتبار كون الضرب بكلتا يديه فلو ضرب باحديهما لم يجز بل يعتبر ان يكون دفعة كما عن جامع المقاصد وغيره التصريح به وفي الحدائق نسبته الى ظاهر الاخبار والاصحاب ويمكن المناقشة في استفادة شرطيته من الاخبار فان المنسبق الى الذهن من قوله اضرب بكفيك ونحوه وان كان ذلك لكنه انسباق بدوي لا يقف عنده الذهن بعد الالتفات الى اطلاق الكلام وانتفاء ما يصلح قرينة لصرفه من امارة او عادة ونحوها وكذا استظهاره من الاخبار الحاكية لفعلهم عليهم السلام ليس الا من هذا القبيل مع ان استفادة شرطية مثل هذه الامور الجارية مجرى العادة من الفعل في حيز المنع ويمكن دفعها بان مثل هذه المناقشة انما تنظر في كل واحدة من الروايات لو لوحظت بنفسها واما بملاحظة المجموع فلا اذ لو سلم قصور دلالة كل من الروايات على اعتبار المعية فلا اقل من اشعارها بذلك فاذا اعتضد بعضها ببعض فلا تقصر عن مرتبة الدلالة هذا مع ان انكار ظهور مثل قوله عليه السلام فوضعهما على الصعيد او ضربهما على الارض في مقام حكاية الفعل في المعية مكابرة خصوصا بملاحظة قضاء العادة بانه لو وقع مترتبا لوقع التصريح به ولو في بعض الاخبار الحاكية له واما احتمال كونها من باب العادة والاتفاق فانما يمنع ظهور الفعل الصادر في مقام التعليم من ارادتها ما لم يتكرر واما اذا تكرر مرارا بقصد التعليم بكيفية خاصة فظاهره ان اختيار هذه الخصوصية في جميع تلك الوقائع انما هو لمدخليتها فيه ويؤيده بل ربما يستدل له بما ورد من ان التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للكفين وفي دلالته نظر لكنه لا يخلو عن تاييد بل الانصاف ما اشرنا اليه من ان شيئا من المذكورات في حد ذاته لا ينهض دليلا لاثبات المدعى لكن المجموع من حيث المجموع لا يبعد كفايته مع موافقته للاحتياط الذي قد يقال بلزومه في مثل المقام فتامل ولا يعتبر فيما يتيمم به من التراب وغيره اتصاله بالارض وكونه من اجزائها بالفعل بل ولا كونه موضوعا عليها وانما يعتبر كونه من الارض وان انفصل عنها بالفعل بحيث لم يصدق عليه بسبب انفصاله اسم الارض بلا خلاف فيه على الظاهر بل عليه السيرة القطعية مضافا الى استفادته من جملة من الاخبار مثل خبر السكوني والمروي عن الراوندي الدالين على جواز التيمم بالجص والنورة والمنع من الرماد معللا بانه لم يخرج من الارض وقد عرفت في محله دلالتهما على جواز التيمم بالرماد المتخذ من الارض فضلا عن التراب الماخوذ منها ومثل ما دل على ان الله عز وجل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا كما في صحيحة جميل فان مفاده ان التراب من حيث هو طهور وان لم يكن متصلا بالارض ويؤيده الاخبار الآمرة بالتيمم بنفض الثوب في التيمم بغبار او بما على عرف دابته ولبد سرجه ونحوها من الغبار وكيف كان فلا شبهة في جواز التيمم بالتراب ونحوه وان لم يكن متصلا بالارض ولا موضوعا عليها بل يجزي لو كان على غيرها ولو بدن غيره كما هو ظاهر اطلاق الفتاوى والادلة الدالة على طهورية التراب فما في التيممات البيانية ونحوها من ضرب الارض محمول على المثال بل في الجواهر لو كان على وجهه تراب صالح فضرب عليه ومسح اجزء كما صرح به في الذكرى وغيرها لصدق الامتثال وعدم ما يصلح للمعارضة انتهى وهو حسن بشرط عدم حيلولة التراب حين المسح بين الماسح والممسوح اذ لا مدخلية لرفع اليد وانفصالها عن التراب بعد الضرب عليه في صحة التيمم ولو بحكم اصل البراءة نما عن بعض من عدم الاجزاء به لتوقيفية العبادة مع تبادر غيره من الادلة منظور فيه فان توقيفية العبادة لا تصلح مانعة من الرجوع الى البراءة فيما يشك في اعتباره واما تبادر غيره من الادلة فانما هو باعتبار عدم تعارف كون الوجه محلا للتراب كانصراف عن التراب الموضوع على شيء نفيس ونحوه مما لم يجر العادة بطرح التراب عليه وهذا مما لا يوهن اطلاق الدليل فان المتبادر من الامر بضرب التراب انما هو ارادة ايجاد هذه الطبيعة من حيث هي من دون التفات الى خصوصيات المحل فهي اجنبية عن ماهية المامور به فالاظهر ما عرفت نعم لو امر يده على ما على وجهه من التراب مجتزيا به عن الضرب والمسح لم يجز لما عرفت من اعتبار الضرب ثم المسح به وعن المنتهى احتمال كفايته وهو ضعيف ويعتبر كون الضرب بباطن الكف كما يشهد به معروفيته في اذهان المتشرعة مضافا الى انه هو المتبادر من الامر بضرب اليد على الارض ومسح الجبهة بها خصوصا من مثل قوله ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الاخرى وتوهم كون الانصراف بدويا منشاؤه انس الذهن لاجل غلبة الوجود قد عرفت ضعفه في مبحث الوضوء عند التكلم في اعتبار كون المسح بباطن الكف وقد عرفت في ذلك المبحث انه لو تعذر المسح بباطن الكف مسح بظاهرها فكذلك فيما نحن فيه لو تعذر ضرب الباطن والمسح به ضرب بظاهر يديه ومسح به لعين ما مر من قاعدة الميسور بل امكان استفادته من اطلاق مثل قوله عليه السلام اضرب بكفيك الارض بالتقريب المتقدم من ان انصرافه الى الباطن انما هو مع الامكان لا مطلقا بدعوى ان الترتب بين المصاديق المتعارفة التي ينصرف اليها الاطلاق عرفي فينطبق عليه الاطلاق من دون ان يكون اللفظ مستعملا في معاني متعددة لكن قد يشكل الامر في المقام بالنسبة الى فاقد الكفين

من الزند

من الزند بخلاف مبحث الوضوء الذي عرفت فيه قيام ما بقي من الذراعين مقام الكف بقاعدة الميسور فان المراد باليد في باب
التيمم هو الكف فضرب الذراع على الارض ومسح الجبهة بها بمنزلة الاستعانة بآلة اجنبية فمن هنا قد يقال ان تكليف الاقطع
انما هو مسح جبهته بالتراب لسقوط فرض الكفين ضربا ومسحا بسقوطهما فلم يجب عليه الا مسح جبهته وحيث تعذر كونه بكفيه مسحها
على الارض لانه ميسور المتعذر **وفيه** ان الجزم بهذا اشكل من الالتزام بقيام الذراعين مقام الكفين اذ لا مدخلية
لايصال التراب الى الجبهة ومسحها به في ماهية التيمم حتى يكون امرارها عليه بنظر العرف ميسور المتعذر وانما المعتبر مسحها بكفيه
المضروبتين عليه فمقتضى القاعدة اما سقوط اشتراط المباشرة فيستعين بيدي الغير او اشتراط كونه بيديه فيمسح بذراعيه او
غيرهما من جوارحه **والحاصل** انه لم يعلم اقربية شيء من الامور المذكورة الى الماهية المأمور بها حتى يقتضي القاعدة تعيينه فيجب
على المكلف الاتيان بجميع المحتملات حتى يقطع بالخروج من عهدة التكليف بالتيمم الذي علم تنجزه عليه بقاعدة الميسور التي
هي عمدة المستند في كثير من الفروع المسلمة في باب الطهارات الثلث فما عن بعض من سقوط التكليف به لتعذره ضعيف بل
الاحوط ان يعامل مع الذراعين في حد ذاتهما معاملة الكفين بضرب باطنهما على الارض ومسح ظاهر كل منهما بباطن الاخرى
كالكفين لامكان ان يدعى كونه بشهادة العرف ميسور المتعذر ولكن ما لم تتحقق هذه الدعوى يمكن نفي وجوب مسح ظاهرهما
باصل البراءة لرجوعه الى الشك في جزئيته بالنسبة الى تيمم الاقطع والمرجع فيه البراءة على اشكال في باب الطهارات
تقدمت الاشارة اليه غير مرة فلا ينبغي ترك الاحتياط فيه مع ان الدعوى المزبورة قريبة جدا بل ربما يقال في
مثل المقام باستصحاب وجوب مسح الكف بنحو من المسامحة العرفية التي عرفت تقريبها وما يتوجه عليه من النقض والابرام
في نظائر المقام في مبحث الوضوء فراجع وبما ذكرنا ظهر لك انه يجب الاحتياط بالاتيان بالمحتملات في كثير من موارد
الضرورة التي يجب فيها رعاية قاعدة الميسور كما لو دار الامر بين وضع اليدين معا من دون ضرب او ضربهما مترتبا او دار
الامر بين وضع باطنهما او ضرب ظاهرهما او بين التيمم بيد واحدة لمن قطعت احدى يديه او ضم الذراع اليها وكذا في مسح ظاهر
كفه فهل يمسحها على الارض او بذراعه الى غير ذلك من الموارد التي يشكل الجزم فيها بتعين كيفية خاصة واقربيتها الى
الماهية المأمور بها والله العالم **ثم** ان المتبادر من الامر بضرب الكف على الارض هو الضرب بتمام الكف عرفا فلا يجزي الضرب
ببعضها مع الاختيار واما مع الضرورة فيجري قاعدة الميسور بل اطلاق الامر بضرب اليد بالتقريب الذي عرفته في حكم الضرب
بظاهر الكفين والظاهر ان الضرب ببعض باطن الكفين اقرب الى الماهية بنظر العرف من ضرب ظاهرهما فيقدم عليه والاحوط
الجمع وكذا لو كان على الباطن حائل يتعذر ازالته فانه على الظاهر بمنزلة البشرة ما دامت الضرورة كما يظهر وجهه مما مر
في مبحث الوضوء فمع القدرة على ضرب الباطن مع ما عليه من الحائل لا يعدل الى ضرب الظاهر **و توهم** ان الضرورة كما تؤثر
في قيام الحائل مقام البشرة كذلك تؤثر في الاجتزاء بضرب الظاهر فترجيح احدهما على الآخر يحتاج الى دليل **مدفوع** بان
قضية قيام الحائل مقام البشرة تمكنه من ضرب الباطن فلا يلغي شرطيته مع الامكان لكن لا ينبغي فيه ايضا ترك الاحتياط بالجمع
ولبس بنجاسة باطن اليدين مع عدم التعدي والحجب وتعذر الازالة عذرا في الانتقال الى الظهر كما صرح به في الجواهر وغيره اذ لا دليل
على اعتبار الطهارة في الفرض بل لم يقم دليل يعتد به على اشتراط خلو مواضع التيمم مطلقا حتى مع الاختيار عن النجاسة الغير المسرية عدا ما عن
بعض من دعوى الاجماع على اشتراط طهارة الماسح والممسوح فان تم فهو والا فالاصل بل اطلاقات ادلة التيمم من الكتاب والسنة
ينفيه والاستدلال عليه بان بدليته من الطهارة المائية تقتضي مساواته لها في جميع الاحكام التي لم يدل دليل على خلافها مما لا ينبغي
الالتفات اليه ضرورة عدم استفادة مثل هذه الامور من اخبار التيمم كما لا يخفى على المتأمل وربما يجاب عن ذلك بان اشتراط
طهارة المحل في الطهارة المائية انما هو لحفظ الماء عن الانفعال فلا يقتضي عموم المنزلة المنع من النجاسة الغير المسرية كما في
الفرض **وفيه** ما عرفت في محله من ان الاظهر اشتراطها من حيث هي وان لم ينفعل الماء بان كان كثيرا او جاريا فراجع **و عن**
التذكرة الاستدلال على اشتراط طهارة اعضاء التيمم بان التراب ينجس بملاقاة النجس فلا يكون طيبا **وفيه** انه انما يتم بالنسبة
الى النجاسة المسرية الى التراب دون غيرها كما هو المفروض في المقام بل قد يناقش فيه ايضا تارة بمنع كون الطيب بمعنى الطاهر **وفيه**
ما عرفت عند التكلم في اشتراط طهارة التراب من الضعف واخرى بان المتبادر من الاية وغيرها مما دل على اشتراط طهارة
التراب انما هو طهارة ما يتيمم به عند ارادة التيمم فلا يعم النجاسة الحاصلة باستعماله في التيمم نظير النجاسة الحاصلة للماء بملاقاة
النجس عند استعماله في ازالة الخبث **وفيه** ما لا يخفى فان مفادها ليس الا اعتبار طهارة ما يتيمم به حين استعماله في التيمم و

قياسه على المستعمل في ازالة الخبث باطل كما يظهر وجهه مما سبق في مبحث اشتراط طهارة المستعمل في رفع الحدث بل يفهم بواسطة
المناسبة الظاهرة بين الحكم وموضوعه اشتراط طهارة العلوق المعتبر عند مسح الجبهة واليدين على القول به وان لم يصدق عليه
اسم الصعيد[2] فاشتراط خلو المواضع من النجاسة المسرية الى التراب الذي يقع التيمم به مما لا ينبغي الاستشكال فيه وانما
الاشكال في اشتراط خلوها من النجاسة الغير المسرية او المسرية التي لم تتعد الى التراب بان عرضت في اليد بعد ضربها على الارض
او كانت في الجبهة او ظاهر الكفين ولم نشترط العلوق لكن لا يبعد ان يدعى ان مغروسية كون تلوث المواضع بالنجس من الموانع
الشرعية في الجملة وكونه استقذارا لدى الشارع توجب صرف الاطلاقات وامر التيمم عن الفرد المستلزم لاستعمال النجس باشتمال
المواضع على النجاسة المسرية ولعل هذا هو المنشأ لما ادعاه بعض من القطع بعدم الاجتزاء بذلك فالاحوط ان لم يكن الاقوى
عند تعذر الازالة حبسها عن السراية بتجفيف وبعلاج ولو بشد خرقة ونحوها اذ الظاهر كفايته مثله عذرا في قيام الحائل مقام
البشرة وان كان الاحوط في مثل الفرض الجمع بين مسح البشرة والحائل لو لم يترتب عليه محذور شرعي او عرفي من تلويث المواضع
الظاهرة بحيث يشق عليه تحمله كما ان الاحوط عند تعذر الحبس والاتيان بشيء من مراتب التيمم خاليا عن استعمال النجس الجمع
بين التيمم وبين ما يقتضيه فقد الطهورين والله العالم **تنبيه** صرح غير واحد بانه لا يشترط ان يعلق شيء من الصعيد
بالكفين عند الضرب عليه بل عن جامع المقاصد بعد ان نقل الاشتراط من بعض العامة وابن الجنيد من اصحابنا قال والاجماع
على خلافه **و عن** المنتهى لا يجب استعمال التراب في الاعضاء الممسوحة ذكره علماؤنا ثم حكى الخلاف فيه عن الشافعي واحمد وهو
مؤذن باتفاق اصحابنا **وكيف كان** فهذا بحسب الظاهر هو المشهور كما يشهد له تصريحهم بجواز التيمم بمطلق وجه الارض وتصريح
جملة منهم بجوازه على الحجر اختيارا من غير تعرض لاشتراط كونه مشتملا على ما يعلق باليد بل تجويز جلهم او كلهم جوازه لدى الضرورة
من دون تعرض لوجوب التحري لتحصيل ما يشتمل على ما يعلق باليد فان ترك التصريح بالاشتراط في كلمات الاعلام في مثل المقام
في قوة التصريح بعدم الاشتراط **و عن** شيخنا البهائي ووالده وصاحب الحدائق واللوامع وصاحب المفاتيح وشارحه اشتراطه
وفاقا لما حكي عن ابن الجنيد من التصريح بوجوب المسح بالتراب المرتفع على اليدين **وتحقيق** المقام انه لا ينبغي الارتياب في عدم
اعتبار اشتمال اليد عند مسح الجبهة والكفين على ما يصدق عليه اسم التراب فان الاخبار الآمرة بنفض اليدين بل الاخبار
البيانية في قوة التصريح بعدم اعتبار ذلك بل لا خلاف في ذلك على الظاهر وان اوهمه ما وقع من بعض من التعبير باشتراط
نقل التراب باليد ومسح الجبهة به وانما الاشكال بل الخلاف في اعتبار مقدار ما من الاثر الذي يبقى غالبا في اليد بعد نفضها
ولذا استدل له شارح المفاتيح فيما حكي عنه باطلاق اخبار النفض واستظهره من المشهور من اطلاق فتويهم باستحباب النفض
من دون تقييده بما اذا تحقق العلوق وناقش في نسبة عدم الاشتراط اليهم لكنك خبير بما في الاستدلال والاستظهار
من النظر فان استحباب النفض على الظاهر مشروط بتحقق موضوعه بمعنى ان المتبادر من الامر به ارادته على تقدير حصول العلوق
واطلاقه جار مجرى الغالب لو سلم ظهور دليله في استحبابه المطلق المقتضي لتحصيل مقدمته بالتيمم بما يعلق باليد فهذا لا
يقتضي الا استحبابه لا شرطيته **و دعوى** انه يفهم من اطلاق الامر به قابلية كل تيمم صحيح لان يقع فيه هذا المستحب مما لا ينبغي الاصغاء
اليها مضافا الى ما ستعرفه من عدم منافاة استحباب النفض لانتفاء العلوق الذي يشترطه القائلون به **و نظير** هذا الاستدلال
في الضعف الاستدلال لعدم الاشتراط باطلاق ما دل على استحباب النفض من النصوص والفتاوى الشامل باطلاقه لما اذا زال
العلوق بالنفض بالمرة لما اشرنا اليه من ان الغالب بقاء اثر التراب في الجملة بعد النفض فيمكن دعوى ورود الاطلاق مورد الغالب
فالانصاف عدم استقامة الاستدلال باطلاق استحباب النفض لشيء من المذهبين نعم يمكن الاستدلال باخبار النفض للمشهور
بتقريب آخر ستعرفه انشاء الله و استدل لعدم الاشتراط بالاصل وبنقل الاجماع الذي سمعته من المحقق الثاني وباطلاق ما دل على
جوازه بمطلق وجه الارض من الادلة المتقدمة في محله **اما** الاصل فالاستدلال به يتجه على تقدير عدم تمامية ما ستسمعه من ادلة
الطرفين **واما** نقل الاجماع وان لم نعتمد عليه لكنه معتضد بالشهرة ومحفوف بامارات ربما تفيد الوثوق بالمدعى **واما** الاطلاق
فربما يتأمل فيه في بادي الرأي نظرا الى ان الغالب تأثر اليد بضربها على الارض وان كانت ذات احجار ونحوها لعدم خلوها غالبا
من شيء من الغبار الذي يعلق باليد فلا يبعد ورود الاطلاق مورد الغالب مع ان كون تلك الادلة مسوقة لبيان الاطلاق على
وجه يفهم منها نفي مثل هذا الشرط يحتاج الى مزيد تأمل لكن المتأمل لا ينبغي ان يرتاب في استفادته من مجموع الاخبار الواردة
في كيفية التيمم بل من جميعها لا لاجل دلالتها على جوازه بمطلق وجه الارض الشامل للحجر ونحوه مما لا يعلق باليد حتى يتوجه

[2] بعد صيرورته علوقا

عليها بعض المناقشات الغير الخفية على المتأمل بل لدلالة مطلقها حتى ما اشتمل منها على نقل الفعل الصادر من النبي والوصي عليهم السلام على ان التيمم المشروع عبارة عن ضرب اليدين على الصعيد ومسح الجبهة والكفين بهما وما ادعيناه من غلبة اشتمال الارض على الغبار الذي يتأثر منه اليد انما هي مع يبوستها واما مع نداوتها كما هو الغالب في ايام الشتاء واوقات نزول الامطار في الاماكن الغير المحفوظة بسقف ونحوه فلا يتأثر اليد بضربها على الارض الا من نداوتها ولا يعلق بها منها وان كانت ترابا الا الاجزاء الغير المستوعبة المنفصل بعضها عن بعض التي تزول بالنفض الذي لا شبهة في استحبابه مع انه ليس في شيء من الاخبار اشعار باشتراط جفاف الارض على وجه يثار منها الغبار وادعاء ان الصعيد هو التراب الخالص كما سمعته من بعض في محله مما لا اثر فيما نحن بصدده اذ لم يدع احد كونه موضوعا للتراب اليابس الذي يثار منه الغبار ومجرد النداوة لا يخرج التراب عن كونه مصداقا للتراب لكن بمنعه من العلوق المحيط باليد الذي لا يحصل الا بالغبار ومما ذكرنا ظهر لك صحة الاستدلال للمدعى بالمستفيضة الواردة في التيمم الآمرة بضرب اليدين على الارض المشتملة على الامر بنفضهما مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك ويديك وصحيحة ابي بصير وغيرها مما ستسمعه في المباحث الآتية وما فيها من اطلاق الامر بالنفض لا يصلح قرينة لارادة خصوص التراب الذي يعلق باليد لما اشرنا اليه من اخصية هذا المعنى مما يصحح الامر بالنفض فان مطلق لصوق شيء من اجزاء الارض من رمل وحصى وتراب ونحوها بجزء من اجزاء اليد كما هو الغالب عند ضربها على الارض يصحح ذلك ولا يتوقف على حصول العلوق الذي يشترطه القائلون به واستدل القائلون بالاشتراط بقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه بدعوى ظهور كلمة من في التبعيض كما يؤيده صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام التي هي عمدة المستند لهذا القول قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين وذكر الحديث الى ان قال قال ابو جعفر عليه السلام ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء الى ان قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها الحديث واستدل ايضا بالامر بالمسح من الارض في صحيحة الحلبي وابن سنان بالتقريب المتقدم في الآية وقد سبق عند تحقيق ما يتيمم به ما يظهر منه ضعف الاستدلال بالآية وبهذه الاخبار لاشتراط العلوق وعدم استقامة حمل كلمة من على التبعيض وعدم شهادة الصحيحة بذلك بل اشعارها لو لم نقل بدلالتها على عدم اعتبار العلوق فراجع واستدل لهم ايضا بظهور ما دل على طهورية التراب في كونه هو المطهر بمباشرته للجسد كالماء سيما بملاحظة المنزلة والبدلية وفيه بعد العلم بعدم ارادة تمريغ الجسد في التراب وعدم كون التطهير به كالتطهير بالماء وكونه امرا تعبديا متلقى من الشارع ما لا يخفى فالقول باعتبار العلوق ضعيف لكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط برعايته مع الامكان فان في النفس مناسبات مغروسة مانعة من الجزم بالعدم وان اقتضته القواعد الظاهرية بل لا يبعد ان يدعى ان المتبادر الى الذهن بواسطة تلك المناسبات من الامر بضرب اليدين على الارض ومسح الجبهة والكفين ارادة ايصال اثرها الحسي اليهما مع الامكان لكونه اشد تأثيرا في حدوث العلاقة المصححة لاضافة المسح الى الصعيد كما يؤيده الامر بالضرب وعدم الاكتفاء بمجرد الوضع فليتأمل

فصل في تحديد الماسح والممسوح وكيفية المسح أما الماسح فيعتبر حصول المسح بما تحقق به الضرب مما باشر الارض من باطن الكفين وما ناب منابه لدى الضرورة لكونه هو المتبادر من ادلته ويعتبر حصول مسح الجبهة بكلتا اليدين لدلالة معظم الاخبار البيانية قولا وفعلا عليه ففي صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في التيمم تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك ويديك ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله عليه السلام قال في التيمم تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة فيه وعن المحقق الاردبيلي والخونساري كفاية المسح باحديهما لاطلاق الآية وبعض الاخبار وعن ثانيهما انه قال كما يجوز حمل المطلق على المقيد يجوز القول بكفاية المطلق وحمل المقيد على انه احد افراد الواجب انتهى ولا يخفى عليك ما في الاستدلال باطلاق الآية بعد ثبوت كونها من المتشابهات التي يجب الرجوع فيها الى مفسريها اهل البيت عليهم السلام واما بعض الاخبار المطلقة فالمراد به على الظاهر صحيحة زرارة الحاكية لفعل ابي جعفر عليه السلام في مقام التعليم بقوله فضرب بيده على الارض ثم رفعها فنفضها ثم مسح بها جبينه وكفيه مرة واحدة وفي خبر ابي ايوب الخزاز فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلا وانت خبير بانه ليس في الروايتين اطلاق لكونهما اخبارا عن قضية خاصة فان تمت دلالتهما على وقوع الضرب في تلك القضية بيد واحدة لم يعارضهما شيء من الاخبار الظاهرة في اعتبار كونه باليدين بل يجب تأويل تلك الاخبار

بجملها على الاستحباب وارادة مسح مجموع الوجه واليدين من حيث المجموع بالكفين وغير ذلك من المحامل لعدم قبول الفعل الصادر في مقام البيان للتأويل لكنهما لا تدلان على ذلك لان المراد باليد المضافة الى الضمير جنسها الصادق على الواحد والمتعدد دلالة الفرد الغير المعين لانها ليست بنكرة ولذا توهم اطلاقها غفلة عن ان المطلق عند وقوعه في مقام الاخبار عما وقع مجمل لا يعارض الاخبار المبينة نعم لا يبعد دعوى ان الشايع المتعارف من اطلاق يده عند افرادها ارادة احدى يديه من غير فرق بين وقوعها في حيز الطلب او في مقام الاخبار فلها ظهور عرفي في ارادة هذا المعنى المفيد لكنها غير مجدية بالنسبة الى الروايتين لتعين صرفهما عن هذا الظاهر بعد تسليم ظهورهما بل صراحة قوله في الصحيحة ثم مسح بها جبينه وكفيه في وقوع مسح الكفين ايضا بما اريد من مرجع الضمير فيجب ان يكون المراد به الجنس الصادق على يديه لتعذر مسح الكفين بيد واحدة هذا مع ان الظاهر اتحاد القضية التي تضمنها هذه الصحيحة مع ما حكاها زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في خبر آخر بقوله فوضع ابو جعفر عليه السلام كفيه على الارض وفي صحيحة اخرى بقوله فضرب بيديه على الارض ثم لو سلم مماشاة ظهورها لا يتيه في الاطلاق او ظهور الروايتين في وقوع مسح الجبهة بيد واحدة او في الاطلاق كما توهمه الخصم فليس شيء من هذه الظهورات مما يكافئ ظهور مثل قوله تضرب بكفيك الارض وتمسح بهما وجهك ويديك في اعتبار كونه باليدين فالقول بكفاية المسح بيد واحدة ضعيف واضعف منه ما حكي عن الاسكافي من القول بكفاية المسح بخصوص اليمنى حيث لم يعرف على خصوصيتها دليل وهل يعتبر المسح بهما معا او يكفي على التعاقب وجهان احوطهما الاول لانسباقه الى الذهن من النصوص والفتاوى لكن لا يبعد دعوى كونه بدويا والله العالم **واما الممسوح** فقد اختلف كلمات الاصحاب في تحديده فربما نسب الى المشهور تحديده من الوجه بخصوص الجبهة ومنشأ النسبة على الظاهر ما وقع منهم من التعبير بمسح الجبهة كما في المتن وغيره او التعبير بمسح الوجه من القصاص الى طرف الانف كما عن السيدين وكثير من القدماء والا فلم يعهد عنهم التصريح بالاختصاص وعن جامع المقاصد والمسالك والميسية والمجمع والمدارك وشرح المفاتيح والدرة وغيرها التصريح بوجوب مسح الجبينين معها وعن بعضهم التصريح بضم الحاجبين اليهما ولعله اراد به الوجوب المقدمي كما انه لا يبعد ارادة من اعتبر مسح الجبينين ما يعمهما بل يحتمل قويا ارادة المشهور المعبرين بمسح الجبهة او مسح الوجه من القصاص الى طرف الانف ما يعم الجبينين كما يؤيده ما عن مجمع البرهان من نسبته الى المشهور بل عن حاشية المدارك عن الامالي نسبته الى دين الامامية تارة وانه مضى عليه مشايخنا اخرى وعن شرح المفاتيح لعله لا نزاع فيه بين الفقهاء وعن كشف اللثام انه يمكن دخوله في مراد المشهور قلت والظاهر انه كذلك لشيوع ارادة المجموع من اطلاق مسح الجبهة كما في عبارة الاكثر او مسح ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف كما في عبارة غيرهم كشيوع ارادة المجموع من اطلاق الجبين او ارادته عند الامر بمسح الجبينين وعليه ينزل ما عن الهداية والفقيه من الاقتصار على مسح الجبينين مع ضم الحاجبين اليهما في الثاني كما ان ما في جملة من الاخبار البيانية التي ستسمعها من انه عليه السلام مسح جبينه محمول على ذلك فان مقتضى الجمود على ظاهرها عدم اعتبار مسح الجبهة مع انه لم ينقل الخلاف في وجوبه من احد بل عن بعض دعوى الاجماع بل الضرورة عليه فالذي يغلب على الظن اتحاد ما سمعته من الاقوال وكون الاختلاف في التعبير كما يشهد لذلك ما يظهر من المتن وغيره من عد المسألة ذات قولين احدهما ما سمعته من المصنف من اعتبار مسح الجبهة من قصاص الشعر الى طرف انفه ثم مسح ظاهر الكفين والآخر ما عن ظاهر علي بن بابويه في رسالته على ما قيل وهو الالزام باستيعاب مسح الوجه والذراعين فمراد المصنف بالجبهة على الظاهر ما يعم الجبينين والا فالعبارة المحكية عن الهداية والفقيه كعبائر من سمعته من المتأخرين صريحة في وجوب مسح الجبينين فمن المستبعد عدم تعرضه لمثل هذا القول الذي هو مضمون جملة من الاخبار المعتبرة بل من عادته في مثل المقام على تقدير عدم وجود قائل به ان ينسبه الى رواية فيستكشف من ذلك ان ما اختاره ليس الا ما يستفاد من تلك الروايات كما يشهد لذلك نسبة اختصاص المسح بالجبهة في النافع الى اشهر الروايات قال وهل يجب استيعاب الوجه والذراعين بالمسح فيه روايتان اشهرهما اختصاص المسح بالجبهة وظاهر الكفين مع انك ستعرف انه لم يثبت رواية يظهر منها الاختصاص بالجبهة بخصوصها عدا ما حكي من عبارة الفقه الرضوي الذي لم يكن معروفا في الازمنة السابقة فمراده باشهر الروايات على الظاهر ليس الا الاخبار المتضمنة لمسح الجبين **وكيف كان** فالمتبع هو الذي يستفاد من اخبار اهل البيت عليهم السلام وهي بظاهرها مختلفة ففي كثير منها وقع التعبير بمسح الوجه منها صحيحة ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله عليه السلام الحاكية لفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلا وبمضمونها صحيحة داود بن نعمان وفيها فوضع يديه على الارض ثم رفعهما فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا وحسنة الكاهلي قال سألته عن التيمم فضرب بيديه على البساط فمسح بهما وجهه ثم مسح كفيه احديهما

على ظهر الاخرى وصحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه على الارض ثم
مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء وعنه ايضا عن ابي جعفر ع قال في التيمم تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح بهما
وجهك ويديك وعن ليث المرادي عن ابي عبد الله ع قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك
وذراعيك وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض
فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال
هذا التيمم على ما كان فيه الغسل في الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقى ما كان عليه مسح الرأس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد
وموثقة سماعة قال سألته كيف التيمم فوضع يده على الارض فمسح بها وجهه وذراعيه الى المرفقين وهذه الاخبار كما تريها ظاهرة في
وجوب استيعاب مسح الوجه لانه هو المتبادر من الامر به كما في بعض الاخبار او الاخبار عن وقوعه كما في بعض آخر مع ورودها في مقام
البيان وظاهر بعضها كخبر المرادي وصحيحة ابن مسلم وموثقة سماعة وجوب استيعاب مسح الذراعين ايضا فهذه الروايات الثلثة ثلث
بظاهرها منطبقة على ما حكى عن علي بن بابويه فهي على الظاهر مستنده لكن يجب ارتكاب التأويل في كل من الظاهرين اما بالنسبة الى
مسح الذراعين فلمعارضة هذه الروايات ببعض ما تقدمها مثل صحيحة زرارة التي وقع التصريح فيها بانه عليه السلام لم يمسح الذراعين
بشيء وفي صحيحة داود بن نعمان ولابي ايوب ثم مسح فوق الكف قليلا وهذه العبارة في قوة التصريح بعدم استيعاب المسح الى المرفقين
فالمتعين اما حمل مسح الذراعين على الاستحباب وطرح هذه الروايات لشذوذها واعراض الاصحاب عنها مع ما فيهما من امارة
التقية كما لا يخفى واما بالنسبة الى استيعاب مسح الوجه فمع انه لم ينقل القول به بالخصوص من احد قد يعارض هذا الظاهر ما هو
صريح في عدم وجوب الاستيعاب كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس و
بعض الرجلين وذكر الحديث الى ان قال ابو جعفر ع ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان
المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد
الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم الخ فانها صريحة الدلالة في عدم وجوب الاستيعاب وفي جملة من الاخبار
البيانية انه ع مسح جبينه في بعضها بلفظ الافراد وفي بعضها بالتثنية **منها** ما رواه زرارة عن ابي جعفر ع حاكيا عن رسول الله ص
في قضية عمار ثم اهوى بيديه الى الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه احديهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك و
منها رواية عمرو بن ابي المقدام عن ابي عبد الله عليه السلام انه وصف التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على
جبينيه وكفيه مرة واحدة **ومنها** ما نقله ابن ادريس في آخر السرائر من كتاب النوادر عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع
حاكيا عن رسول الله ص في قضية عمار فضرب بيديه على الارض ثم ضرب احديهما على الاخرى ثم مسح بجبينيه ثم مسح كفيه كل واحدة
على ظهر الاخرى الخ **ومنها** موثقة زرارة المروية عن الكافي وموضع من التهذيب من طريق محمد بن يعقوب قال سألت ابا جعفر ع
عن التيمم فضرب بيده على الارض ثم رفعها فنفضها ثم مسح بها جبينيه وكفيه مرة واحدة وعن موضع آخر من التهذيب عن المفيد بطريق
آخر مثله الا انه قال ثم مسح جبهته وعن الفقه الرضوي قال وصفة التيمم للوضوء والجنابة وساير ابواب الغسل واحد وهو ان
تضرب بيديك على الارض ضربة واحدة تمسح بهما وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الانف ثم تضرب بهما اخرى فتمسح بها
اليمنى الى حد الزند وروى من اصول الاصابع ثم تمسح باليسرى على هذه الصفة وروى اذا اردت التيمم اضرب كفيك على الارض
ضربة واحدة ثم تضع احدى يديك على الاخرى ثم تمسح باطراف اصابعك وجهك من فوق حاجبيك وبقي ما بقي ثم تضع اصابعك
اليسرى على اصابعك اليمنى من اصل الاصابع من فوق الكف ثم تمرها على مقدمها على ظهر الكف ثم تضع اصابعك اليمنى على اصابعك
اليسرى فتصنع بيدك اليمنى ما صنعت بيدك اليسرى على اليمنى مرة واحدة فهذا هو التيمم وهو الوضوء التام الكامل في وقت الضرورة
وهذه الاخبار باسرها كادت تكون صريحة في عدم استيعاب مسح الوجه فانه لا يقال عرفا في مقام الاخبار عما وقع لافادة بيان
ماهية التيمم على تقدير وقوع مسح مجموع الوجه واعتباره كذلك في الماهية انه مسح جبينيه **نعم** لو لم يعتبر في الماهية الا مسح الجبينين يعبر
بمثل هذه العبارة وان كان الواقع مسح مجموع الوجه من باب الاتفاق او لكونه مستحبا مثلا حيث لم يتعلق الغرض الا بنقل ما هو
المعتبر في الماهية وهذا بخلاف ما اذا كان المعتبر مسح مجموعه كما هو واضح فمقتضى الجمع بين هذه الروايات والاخبار السابقة
اما رفع اليد عن ظهور تلك الاخبار في وجوب الاستيعاب بحملها على الاستحباب او رفع اليد عن ظهورها في الاستيعاب بحملها
على ارادة مسح الوجه في الجملة ولو بمسح بعضه وكلاهما من اهون التصرفات خصوصا الاخير منهما حيث لا ظهور للعبارة في حد

ذاتها في الاستيعاب لا بقرينة صدورها في مقام البيان فرفع اليد عنه بسائر الادلة من قبيل التقييد الذي هو من اهون التصرفات
خصوصا مع اتحاد مضمون معظم تلك الاخبار مع ما تضمنته هذه الروايات اذ الظاهر كون المجموع اخبارا عن قضية خاصة
وهي ما صدر عن رسول الله ص لتعليم عمار او من ابي جعفر ع لتعليم زرارة ونظرائه والاخبار المقيدة لها قوة ظهور في عدم
استيعاب مسح الوجه في شيء من القضيتين **وكيف كان** فلا ينبغي الارتياب في عدم وجوب الاستيعاب **نعم** لا يبعد الالتزام باستحبابه
ابقاء لبعض الاخبار المتقدمة على ظاهرها من هذه الجهة فليتأمل **وهل المعتبر** مسح الجبينين مع ما بينهما من الجبهة او
خصوص الجبينين كما يقتضيه الجمود على ما يتراءى من اكثر الاخبار المقيدة السالمة من معارض مكافئ او خصوص الجبهة
كما استظهر من المشهور وجوه لم ينقل القول باوسطها من احد بل قد سمعت من بعض دعوى الاجماع بل الضرورة على اعتبار
مسح الجبهة ولولا ذلك لامكن الالتزام به بملاحظة ما عرفت واما الاخير فان نسب الى المشهور لكن لا يساعد عليه دليل حيث
لم يظهر من شيء من الاخبار ارادة الجبهة بالخصوص عدا موثقة زرارة التي وقع فيها التعبير بلفظ الجبهة على ما رواها في التهذيب و
عدا عبارة الفقه الرضوي من تحديده بموضع السجود الظاهر في ارادته بالخصوص اما الموثقة فلم يثبت صدورها بهذا المتن
لما سمعت من روايتها في موضع آخر من التهذيب وفي الكافي الذي هو اوثق منه في النقل بلفظ الجبين واحتمال كونها رواية اخرى
باعتبار اختلاف طريقها ضعيف في الغاية مع انه لا ينبغي الارتياب في كونها على تقدير المغايرة اخبارا عن القضية التي تضمنتها تلك الروايات
فلا بد من حمل كل منهما على ما لا ينافي الاخرى بالالتزام بكون ما صدر في تلك القضية الخاصة مسح مجموع الجبهة والجبينين فانه من
اجمل وجوه الجمع بين الروايتين حيث لا يستلزم تصرفا في شيء من الروايتين الا من حيث ظهورهما لاجل مناسبة المقام في الاقتصار
على الجبهة او الجبينين وانت خبير بوهن هذا الظهور في الغاية بل عدم ظهور شيء منهما فيما ينافي الاخر لا لعدم الاعتناء بمفهوم
اللقب حتى ينافي وقوعه في مقام بيان الحد ولا لشيوع اطلاق الجبهة على ما يعم الجبين وعكسه حتى يتوجه عليه كونه مجازا لا يحمل
اللفظ عليه الا مع القرينة بل لان مسح الجبهة باليدين لا ينفك عادة عن مسح الجبينين في الجملة وكذا عكسه فلا يستفاد من نقل الفعل
التحديد الحقيقي الا ترى انه لا يفهم من الروايتين ان الامام ع في تلك الواقعة لم يمسح حاجبيه نعم ما صدر عن الامام ع في مقام الحكاية
لفعل النبي ص في مقام بيان التيمم من الاقتصار على لفظ الجبينين ظاهر في اعتبار مسحهما بالخصوص لا لظهور النقل في اقتصار المسح
عليهما في تلك القضية الصادرة عن النبي ص كيف ومسح الجبينين لا ينفك عادة عن مسح ما حولهما في الجملة ولو من باب المقدمة بل لان
عدم تعرض الامام ع الا لنقل مسح الجبينين دليل على ان ما عداه لا يعتبر في ماهية التيمم فيظهر منه الاختصاص وبما ذكرنا ظهر لك ما
يقتضيه الجمع بين الرضوي على تقدير اعتباره وبين الاخبار الحاكية لفعل رسول الله صلى الله عليه وآله الظاهرة في الاختصاص بالجبينين من
رفع اليد عن ظاهر كل منهما بصريح الاخر فان الرضوي نص في اعتبار الجبهة وظاهر في عدم اعتبار غيره من باب السكوت في معرض البيان
وسائر الاخبار عكسه فيؤول الظاهر بالنص **هذا** مع شيوع اطلاق كل من الجبهة والجبين على ما يعم الاخر بل قد يقال ان المتبادر
عرفا من اطلاق الجبهة وكذا الجبين منفردا كما في بعض الاخبار هو المعنى الاعم الا ترى ان المتبادر من مثل قوله اذا مات المؤمن عرق
منه الجبين ارادة السطح المشتمل على الجبهة والجبينين وعلى هذا ينزل الاخبار المعبرة بالجبين بعد انعقاد الاجماع على عدم الاجتزاء
بهما بالخصوص فيكون الاجماع كاشفا عن ارادة هذا المجاز الشايع او دليلا لتقييد ما يظهر منها من اطلاق كفاية مسح الجبينين و
يكون الرضوي والموثق شاهدين عليه على تقدير اعتبارهما ومؤيدين على تقدير العدم ولقد اعجب في الحدائق حيث حمل لفظ الجبينين
في هذه الاخبار على ارادة خصوص الجبهة بعلاقة المجاورة مستشهدا بفهم المشهور حيث زعم التزامهم باعتبار مسحها بالخصوص
واستنادهم فيه الى هذه الاخبار وقد اشرنا في صدر المبحث الى ان المظنون عدم ارادة المشهور الاختصاص واما حمل الاخبار على
ارادة خصوص الجبهة فهو في غاية البعد لان ارادتها بالخصوص من لفظ الجبينين بل وكذا من لفظ الجبين كما في بعض الاخبار من
المجازات المستنكرة التي لا يكاد يساعد عليها شيء من موارد استعمالاتهما وما استشهد به من ارادتها بالخصوص من لفظ الجبين
في بعض اخبار السجود منظور فيه **وكيف كان** فقد اتضح ان الوجه **الاول** اعني اعتبار مسح الجبهة والجبينين مع كونه احوط اشبه بظواهر
النصوص بل وكذا الفتاوى بضميمة ما اشرنا اليه من القرائن **واما** مسح الحاجبين وان امكن القول بوجوبه لعدم انفكاكه عن مسح
الجبهة والجبينين غالبا وموافقته للاحتياط الذي قد يقال بلزومه في مثل المقام لكن عدمه اظهر اذ لا اشارة اليه في شيء من الاخبار
بل ظاهر بعض الاخبار الحاكية وكذا ما روي في ذيل عبارة الفقه عدمه مع ان الحق ان المرجع على تقدير الشك هو البراءة لا الاحتياط
نعم لو توقف عليه مسح الجبهة والجبينين والعلم بمسحهما وجب من باب المقدمة فلا يجب ازالة ما عليهما من الحائل لو لم يتوقف المسح

الواجب عليهما لكن الاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم واما تحديد الممسوح من اليدين فالمعروف بين الاصحاب اختصاصه بظاهر الكفين من الزند وعن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويعضدها عدم نقل الخلاف فيه من احد الا من علي ابن بابويه من استيعاب مسح الوجه والذراعين وقد تقدم الكلام فيه واتضح انه لا يجب مسح شيء من الذراعين كما يدل عليه صحيحة زرارة المصرحة بانه مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء ولا يعارضها ما في صحيحتي داود بن نعمان وابي ايوب الخراز من انه مسح فوق الكف قليلاً لاجمال وجه الفعل واحتمال كونه من باب المقدمة او الاستحباب مع احتمال ارادة ظهر الكف من فوقه فظاهره على هذا التقدير عدم استيعاب ظاهر الكف بالمسح لكن لم يتحقق هذا الاحتمال حتى يعتنى بهذا الظاهر فالمعتمد انما هو ظاهر سائر النصوص وفتاوى الاصحاب من استيعاب ظاهر الكفين من الزندين نعم ظاهر ما ارسله في الفقه الرضوي في صدره وذيله كونه من اصل الاصابع وكذا مرسلة حماد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال واغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فامسح على كفيك من حيث موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا فمقتضى القاعدة تقييد سائر الروايات بهما لكن اعراض الاصحاب عنهما مع ما في سندهما من الضعف اسقطهما عن الاعتبار وما عن كشف اللثام من نسبة مضمونهما الى القيل لا يخرجهما من الشذوذ فضلا عن ان يجبر سندهما ويحتمل قويا ان يكون المراد باصل الاصابع في ذيل الرضوي اساسها من الكف فقوله من فوق الكف يعني من اعلاها كما يؤيد ارادة هذا المعنى قوله فيما بعد ثم تمرها على مقدمها على ظهر الكف فلا يكون مخالفا للمشهور ولا يبعد ان يكون المراد بما رواه اولا ايضا هذا المعنى فيكون مخالفته مع ما افتى به في كيفية المسح من حيث الابتداء والانتهاء فليتأمل واما ما ارسله حماد فقد يوجه بكونها مسوقة لتعليم السائل كيفية الاستدلال على العامة بما يوافق مذهبهم في السرقة ويبطل مذهبهم في التيمم فكانه لما اطلق الايدي في ايتي السرقة والتيمم وقيد في اية الوضوء علم ان القطع والتيمم ليسا من المرفقين **اقول** معهودية جريان الحدود على وفق اراء العامة ومهجورية الحق وجهل عامة الناس به في عصر الائمة مما يؤيد هذا الحمل لكن فيه تثبيت لمذهبهم في حكم القطع وهو لا يخلو عن بعد **و** يحتمل ان يكون المراد بموضع القطع موضوعه الذي تعلق به الحكم في عناوين الادلة وهو اليد التي يراد بها الكف عند اطلاقها من غير التفات الى ان الواجب قطع بعضها كما هو مذهب الخاصة او جميعها كما هو مذهب العامة فالمراد بالرواية بيان ان متعلق الحكم هو الكف فالمسح منها لا من المرفق والغرض من الاستشهاد بالايتين بيان ان المتبادر من اليد هو الكف وانما فهم وجوب غسل الذراعين في اية الوضوء من ذكر الغاية فلو وجب المسح الى المرفقين في التيمم ايضا لبينه الله تعالى كما في الوضوء فانه تعالى لا ينسى شيئا والله العالم **ثم** ان صريح جملة من الاصحاب كظاهر اخرين وجوب استيعاب الاعضاء الممسوحة بالمسح بل عن الروض دعوى الاجماع عليه وعن الرياض دعواه في الكفين والظاهر عدم القول بالفرق ومستنده انسباقه الى الذهن من الادلة فان المتبادر من الامر بمسح الجبهة والكفين ارادة استيعابهما بالمسح ويتحقق ذلك عرفا بامرار اليدين الماسحتين بباطنهما على جميع الجبهة والجبينين وظاهر الكفين من الزندين الى اطراف الاصابع مرة واحدة وان لم يتحقق به مباشرة الماسح لجميع اجزاء الممسوح لدى التدقيق فان المعتبر هو صدق مسح الاعضاء عرفا ولا يتوقف ذلك على التأكيد والمبالغة والتخليل بل في بعض الاخبار المتقدمة الحاكية للفعل التصريح بوقوع المسح مرة واحدة وهي لا تنفك غالبا عن الخلل **وكيف** كان فلا يعتبر فيه ازيد من صدق امرار اليد على الجبهة وظاهر الكفين عرفا **و** دعوى ابتناء الصدق العرفي عند عدم الاستيعاب الحقيقي على المسامحات العرفية **مدفوعة** اولا بان مسح العضو عبارة عن امرار اليد على ظاهره ولا يلاحظ اجزاء العضو بحيالها موضوعات مستقلة حتى ينافي عدم مباشرة الماسح بشيء منها اطلاق المسح حقيقة **و** ثانيا ان المتبادر من الامر بمسح العضو انما هو ارادة ما يطلق عليه مسح ذلك العضو عرفا وبعد تسليم مساعدة العرف على الصدق يعمه اطلاق الامر وقد تقدم عند التكلم في ضرب اليدين على الارض ما يوضح المقام فراجع **و** هل يعتبر استيعاب الماسح ايضا كالممسوح بمعنى مسح مجموع الجبهة والجبينين بجميع باطن اليدين لا ببعضهما وكذا مسح ظاهر كل من اليدين بجميع باطن الاخرى لا ببعضه وجهان من انسباق ارادة المسح بما اريد ضربه على الارض من مثل قوله تضرب بكفيك الارض وتمسح بهما وجهك ويديك مع اقتضاء المناسبة اعتبار المسح بما اعتبر مباشرته للارض عند الضرب اذ الظاهر ان اعتبار وضع اليد على الارض لتصحيح علاقة مسح الوجه واليدين من الصعيد وقد عرفت ان المتبادر من النصوص والفتاوى ضرب مجموع الكف فمقتضى المناسبة وقوع المسح بالمجموع ومن صدق المسح باليدين على امرار بعضهما على الممسوح مضافا الى ما في صحيحة زرارة من التصريح بانه مسح جبينيه باصابعه احوطهما الاول بل لولا ظهور الصحيحة في كفاية البعض لكان اقوى ودعوى ان صدق العرفي غير مجدية بعدما ادعيناه من الانصراف فان اطلاق المسح باليد عند المسح ببعضها

ليس الا كاطلاق الضرب باليد على الارض عند الضرب ببعضها فكما ان الروايات تنصرف الى ارادة الجميع في الثاني فكذلك في الاول لكن الصحيحة كادت تكون صريحة في كفاية البعض فهذا هو الاقوى **و** من هنا قد يقوى في النظر عدم اعتبار ضرب مجموع الباطن ايضا لما اشرنا اليه من المناسبة لكن الاقوى خلافه جمودا في الاحكام التعبدية على ما يتبادر من ادلتها والله العالم **و** اما كيفية المسح فقد صرح بعض باعتبار وقوعه في كل من الوجه واليدين من الاعلى الى الاسفل وربما استظهر ذلك من المتن ونحوه لكن بالنسبة الى مسح الجبهة حيث عبر بمسحها من قصاص الشعر الى طرف الانف ونسبه بعض الى المشهور بل عن شرح المفاتيح نسبته الى ظاهر الاصحاب وعن المنتهى نسبته الى ظاهر عبارة المشايخ ولعل النسبة نشأت من تعبيرهم كعبارة المتن وانت خبير بكونها مسوقة لتحديد الممسوح لا لكيفية المسح ولذا لم يتعرض لبيانها بالنسبة الى ظهر الكفين وما نسبوه الى المشهور ايضا على الظاهر في خصوص الوجه لكن الظاهر عدم القول بالفرق **وكيف** كان فليس في شيء من الاخبار المعتبرة اشعار بذلك **و** ربما يستدل له بتنزيل الترابية منزلة المائية وبدليتها منها المشعرة بالمساواة سيما بعدما ورد في بعض الاخبار من ان التيمم نصف الوضوء وبانه هو المنساق الى الذهن من التيممات البيانية للسائل عن الكيفية وانه لو وقع في الفعل البياني ابتداء بغير الاعلى لنقله السائل وفي الجميع ما لا يخفى بل في عدم تعرض السائل لنقل كيفية المسح اشعار بعدم استفادته ارادة الخصوصية وجريه مجرى العادة **نعم** لو كان لمسح الوجه واليدين كيفية خاصة متعارفة وكان غيرها خلاف المتعارف لا تشعر من عدم تعرض السائل لنقل كيفيته عدم وقوعه بالكيفية الغير المتعارفة لكن الشأن في اثبات كون المسح من غير الاعلى خصوصا بالنسبة الى اليدين خلاف المتعارف **نعم** ما رواه في الفقه الرضوي في ذيل عبارته المتقدمة صريحة في الابتداء من الاعلى بالنسبة الى اليدين بل لا يبعد استفادته منها بالنسبة الى الوجه ايضا مع عدم القول بالفرق على الظاهر بل قد يستظهر ذلك من صدر عبارتها وان لا يخلو عن تأمل **وكيف** كان فالقول به لو لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط والله العالم **و** ليعلم انهم اختلفوا في عدد الضربات في التيمم فعن الشيخين في النهاية والمبسوط والمقنعة كما هو مختار المصنف ره في الكتاب انه يجزيه فيما هو بدل من الوضوء ضربة واحدة لجبهته وظاهر كفيه ولا بد فيما هو بدل من الغسل من جنابة او غيرها من ضربتين وقيل في الكل ضربتان حكي ذلك عن المفيد في الاركان وعن التقي انه مذهب جماعة من القدماء وربما نسب ايضا الى علي بن بابويه الا انه يعتبر الترتيب بين ضربة اليدين للكفين ولذا اختلفت الحكاية عنه فربما نسب اليه اعتبار ثلث ضربات ولكل وجه فانه قال في محكي شرح الرسالة اذا اردت ذلك فاضرب بيديك على الارض مرة واحدة وانفضهما وامسح بهما وجهك ثم اضرب بيسارك الارض فامسح بها يمينك من المرفق الى اطراف الاصابع ثم اضرب بيمينك الارض وامسح بها يسارك من المرفق الى اطراف الاصابع وقيل يجزي في الكل ضربة واحدة حكي عن جماعة من القدماء وعن المعتبر والتذكرة اختياره ووافقهم غير واحد من المتأخرين ولا يبعد ان يكون التفصيل اشهر الاقوال بل ربما نسب الى المشهور ولكن خلافه اظهر والاقوى كفاية الواحدة مطلقا ولكن الضربتين افضل بل الاحوط واحوط منه الجمع بتكرير التيمم لنا على كفاية الواحدة مطلقا جميع الاخبار المتقدمة الحاكية لفعل النبي صلى الله عليه وآله في قضية عمار وفعل الباقر والصادق عليهما السلام في مقام بيان ماهية التيمم المقتصر فيها على ضربة واحدة لمسح الوجه واليدين عدا صحيحة محمد بن مسلم الدالة على استيعاب الوجه والذراعين وستعرف قصور هذه الصحيحة عن معارضة غيرها من جهات واحتمال عدم ارادتهم عليهم السلام في تلك الوقايع الا بيان كيفية المسح لا عدد الضربة واذا ضرب بيديه على البساط كما في بعض الاخبار وكون الاقتصار على الضربة من الحاكي في مقام الحكاية حيث لم يتعلق غرضه بنقل الفعل بجميع خصوصياته المعتبرة في التيمم ولذا اهمل بتعيين مقدار الممسوح في اغلب الاخبار في غاية الضعف فانه لا يكاد يشك في انه لو كان المعتبر في ماهية التيمم ضربة اخرى لليدين لم يتركها المعصوم عليه السلام عند ارادة بيان ماهية التيمم فكما ضرب بيديه لمسح الوجه كان يضرب بهما لمسح اليدين ايضا فانه اولى بالبيان لكون اعتباره اخفى كما انه لا ينبغي ان يشك في انه لو صدر منه ضربة اخرى لليدين لتعرض الحاكي لنقله خصوصا مع كونه الامام المعصوم عليه السلام وقياس هذا الفعل الذي هو من اجزاء التيمم على تقدير اعتباره على سائر الخصوصيات فاسد مع انه لا يضر بالاستدلال لابطال التفصيل ضرورة ان وقوع تيمم واحد بيانا لماهية التيمم على الاطلاق كما يقتضيه اطلاق السؤال عن كيفية التيمم في جميع تلك الاخبار ينفي احتمال التفصيل فلا ينبغي الارتياب في انه لم يصدر في تلك الوقايع بمقتضى هذه الاخبار الا ضربة واحدة فانها بقرينة موردها في قوة التصريح بذلك **و** اضعف من ذلك احتمال عدم ارادة المعصوم بفعله ونقله لفعل النبي صلى الله عليه وآله الا بيان نوع التيمم في الجملة وهو يحصل ببيان قسم منه وهو التيمم الذي يقع بدلا من الوضوء فانه مع وهنه في الغاية يبطله كون القدر المتيقن من فعل النبي في قضية عمار وكذا نقل الامام عليه السلام لتلك الواقعة انما هو ارادة بيان التيمم الذي يقع بدلا من غسل الجنابة ضرورة قبح ارادة بيان

ما هو بدل من الوضوء بذلك الفعل والسكوت عما هو بدل من الغسل مع كون المقام مقتضيا لعكسه بل ما في بعض تلك الاخبار من قول النبي ص لعمار افلا صنعت هكذا يدفع هذا التوهم من اصله ويدل على المطلوب ايضا ما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك ويديك وربما يستدل له ايضا باطلاق الاية وفيه نظر بعدما عرفت حجة القول بالضربتين مطلقا صحيحة اسماعيل بن همام الكندي عن الرضا ع قال التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن التيمم قال مرتين مرتين للوجه واليدين وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين ومتى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن جنبا ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع قال تضرب بكفيك مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك وهذه الرواية بل وكذا سابقتها ظاهرة في كون الضربتين قبل مسح الوجه وصحيحة ابن مسلم ايضا لا تأبى عن ذلك فلا يبعد استحبابه وعدم معروفية القول به لا ينافيه وكيف كان فعمدة ما يصح الاستناد اليه لهذا القول هي الصحيحة الاولى وهي ايضا قابلة للحمل على الاستحباب كما ان جميعها قابلة للحمل على التقية على تقدير ان يراد بها ضربة للوجه وضربة لليدين كما يؤيده تشابه ما عدا الصحيحة الاولى وقبولها للتورية ويؤيده ايضا معروفية القول بالضربتين عند العامة على ما قيل بل عن بعض العامة نسبة القول بكفاية الواحدة الى علي ع وعمار وبعض التابعين ممن لم يخالف عليا في المذهب ونسبة الضربتين الى اكثر التابعين فلا تكافئ هذه الروايات الاخبار السابقة لا من حيث الصدور ولا من جهة الصدور ولا من حيث الدلالة فالمتعين اما طرحها او حملها على الاستحباب والثاني اشبه بالقواعد بل احوط حجة المشهور امور عمدتها الجمع بين الاخبار بحمل الطائفة الاولى على ما كان بدلا من الوضوء والثانية على ما كان بدلا من الغسل بقرينة الشهرة ونقل الاجماع كما عن ظاهر بعض بل الاجماع المحقق بتقريب ان يقال ان مفاد الطائفة الاولى كفاية ضربة واحدة في التيمم فهي نص في الكفاية في الجملة وظاهرها الاطراد والطائفة الثانية ايضا نص في اعتبار التعدد وظاهرها الاطراد فمقتضى القاعدة رفع اليد عن الظاهرين بالنصين والالتزام بوجود القسمين في التيمم فوجب ان يكون مورد كل من القسمين ما هو المشهور للاجماع على بطلان تفصيل اخر وراء هذا التفصيل وفيه بعد الغض عن عدم صلاحية الشهرة ونقل الاجماع شاهدة للجمع الا على تقدير كشفهما عن قرينة داخلية او خارجية اباء جل الاخبار بل كلها عن هذا الحمل لانها ما بين صريح او ظاهر في ان التيمم من الوضوء والغسل من الجنابة واحد بل قد سمعت ان القدر المتيقن من الاخبار الحاكية للفعل التي لا يبعد دعوى تواترها انما هو بيان ما هو بدل من الغسل كما هو صريح بعضها فيمتنع ارتكاب هذا التأويل فيها اللهم الا ان يلتزم باهمال تلك الاخبار وعدم كونها مسوقة الا لبيان كيفية المسح دفعا لتوهم كونه كالغسل كما وقع لعمار فيتجه القول باعتبار المرتين مطلقا بمقتضى الاخبار الاخيرة التي وقع التصريح في بعضها بان التيمم من الوضوء والغسل من الجنابة ضرب واحد لكنك عرفت ان الالتزام بالاهمال ايضا في غاية الاشكال فانه وان امكن ذلك بالنظر الى احاد الاخبار على بعد لكنه لا يمكن بالنظر الى المجموع بملاحظة كثرتها ووقوع جميعها جوابا عن السؤال عن كيفية التيمم على الاطلاق بل كيف يحتمل ان لم يقصد النبي ص بفعله بيان الماهية المخترعة بخصوصياتها المعتبرة فيها بعد وقوع السؤال عنها في صدر الشريعة عند جهل عامة الناس بها فاختيار النبي ص للفعل لم يكن الا لكونه اوفى في البيان من القول فكيف يتطرق فيه شائبة الاهمال فالانصاف ان هذا الجمع طرح لجميع الاخبار من غير شاهد وربما يستشهد له بالصحيحة التي رواها الشيخ عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقي ما كان عليه مسح الرأس والقدمين فلا يؤتم بالصعيد وبصحيحة زرارة المتقدمة التي استشهد بها لاعتبار الضربتين على الاطلاق وفي الاستشهاد بهما ما لا يخفى فان توجيه صحيحة زرارة على وجه ينطبق على هذا التفصيل يتوقف على تكلفات بعيدة فان المتبادر من قوله ع بعد السؤال عن كيفية التيمم هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة ارادة عطف الغسل على الوضوء يعني ان التيمم لهما نوع واحد لا اختلاف فيهما ثم بين كيفيته بقوله تضرب بيديك الارض الخ وجعل الغسل من الجنابة ابتداء كلام اخر وحمل قوله ع التيمم ضرب واحد للوضوء على ارادة ان ما كان بدلا من الوضوء يحصل بضربة واحدة كما ترى واما صحيحة محمد بن مسلم فهي على الظاهر ما استند اليه علي بن بابويه فيما ذهب اليه من القول باستيعاب مسح الوجه واليدين مع التزامه بالضربات الثلاث وقد اشرنا فيما سبق الى شذوذها وعدم صلاحيتها لمعارضة غيرها مع موافقتها للعامة ومخالفتها

للكتاب

للكتاب بشهادة الصحيحة المتقدمة المفسرة للاية الدالة على ان المسح ببعض الوجه واليدين هذا مع انه لا يستفاد من هذه الصحيحة التفصيل بين القسمين في عدد الضربات فلعل المراد بها الفرق بينهما في كيفية المسح بكونه في التيمم للغسل مبدوا من المرافق وفي الوضوء منتهيا اليها قياسا على مبدله كما يشعر بذلك قوله ع في الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين فيكون هذا التفصيل في حد ذاته من موهنات الرواية حيث يجعلها اشبه بقول العامة وقد امرنا بطرح ما يشبه قولهم ثم لو سلم ظهور الصحيحتين في المدعى فليس على وجه يصلح لصرف الاخبار الظاهرة في اتحادهما نوعا فضلا عما هو صريح في ذلك كموثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التيمم من الوضوء ومن الجنابة ومن الحيض للنساء سواء قال نعم هذا كله بعد الاغماض عما بيناه من اباء الاخبار الحاكية لفعل النبي ص عن هذا الحمل لكونه بمنزلة النص فيما هو بدل من الغسل فيتحقق المعارضة بين جميع تلك الروايات وبين الصحيحتين اللتين عرفت حالهما من حيث الدلالة وجهة الصدور فالمتعين بعد تسليم الدلالة اما طرحهما او التأويل ولو بالحمل على الاستحباب وبهذا ظهر لك الجواب عن الاستشهاد بما رواه العلامة عن الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان مع انه صرح جماعة بعدم وجدان هذه الرواية في كتب الاخبار ونبهوا على ان صدورها من العلامة وغيره غفلة نشأت مما تراءى من عبارة الشيخ قال الشيخ حسن في محكي المنتقى وقد اتفق للعلامة في المنتهى وبعض المتأخرين توهم عجيب في هذا الموضع وذلك ان الشيخ ره بعد ايراده للاخبار التي اوردناها وغيرها مما في معناها ذكر على طريق السؤال ان جملة من الاخبار واحدها الخبر الذي رواه صفوان بن يحيى عن العلاء عن محمد بن مسلم والثاني خبر اسمعيل بن همام والثالث خبر الليث ليس فيها دلالة على ان الضربتين للغسل دون الوضوء فمن اين لكم هذا التفصيل واجاب عنه بانه قد وردت اخبار كثيرة تتضمن كون الفرض في الوضوء مرة والاخبار التي ذكرتموها تضمنت المرتين فنحمل ما تضمن المرة على الوضوء وما يتضمن المرتين على الغسل لئلا تتناقض الاخبار ثم قال انا قد اوردنا خبرين مفسرين لهذه الاخبار احدهما عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام والاخر عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان هذا كلامه ومن لاحظه بادنى نظر علم انه يريد بالخبرين المفسرين الحديثين الذين اوردناهما في الباب في افادتهما للتفصيل انما هي بحسب ما فهمه الشيخ منهما لا في الواقع فتوهم الجماعة ان المعنى المذكور صريح لفظ الحديثين وانهما غير ذينك الخبرين انتهى لكن في الجواهر احتمل كونها رواية اخرى غير ذينك الخبرين فلا مقتضي لرد خبر العادل وفيه من البعد ما لا يخفى بعد عدم قابلية العبارة لارادة غيرهما ووضوح انه لو كان الشيخ مطلعا على رواية اخرى لاوردها في المقام هذا مع انك عرفت انها على تقدير كونها رواية اخرى لا تصلح لمعارضة ما عرفت للتيمم مطلقا سواء كان بدلا من الوضوء او الغسل من الجنابة او الحيض وغيرهما ولكن الضربتين احوط واحوط منه تكرير التيمم ويكفي في التكرير مسح اليدين بالضربة الاولى ثم الضرب لهما ثانيا والله العالم **تنبيه** لا اشكال بل لا خلاف في الاجتزاء بتيمم واحد بدلا من غسل الجنابة لرفع الحدث الاصغر والاكبر كمبدله سواء قلنا باتحاد كيفية التيمم او اختلافها قضية للبدلية مضافا الى ظاهر الاية وغيرها من الادلة واما في غيرها من الاحداث كالحيض والاستحاضة وغيرها فان قلنا بكفاية غسلها[2] عن الوضوء فالتيمم الذي يقع بدلا منه كذلك بمقتضى البدلية وان قلنا بوجوب الوضوء معه وجب تيمم اخر بدلا من الوضوء سواء قلنا باتحاد كيفيتهما ام لا اما بناء على ما قويناه في محله من وجوب نية البدلية او ما جرى مجراها في التعيين بملاحظة اختلافهما من حيث الحقيقة فواضح لان البدل لا يزيد على المبدل منه واما بناء على كونه ماهية واحدة ولا يعتبر في تحققها عدا حصول الفعل الخاص قربة الى الله تعالى فلان مقتضى الاصل بقاء التكليف بالمسبب عند عدم سقوطه بفعل سبب احد الاسباب متعددة كما عرفت تحقيقه في محله اللهم الا ان يدعى انه يستفاد من الادلة الشرعية كون تلك الطبيعة من حيث هي رافعة لمطلق الحدث مطلقا فح لا يبقى مجال للشك حتى يتمسك بالاصل لكن فيه تامل وكيف كان فما عن بعض من الاكتفاء بتيمم واحد بدلا منهما مع الالتزام بمغايرتهما في الكيفية ضعيف لكن عن بعض نسبته الى ظاهر الاصحاب وربما يستدل له بما دل على مساواة تيمم الجنب والحائض مثل موثقة ابي بصير سألته عن تيمم الحائض والجنب سواء اذا لم يجد الماء قال نعم وفيه ما لا يخفى فالاقوى عدم التداخل بل قد يتخيل عدم جواز التداخل في التيمم حتى فيما ثبت جوازه في مبدله لكن عليه اغسال متعددة فان له الاتيان بغسل واحد بنية الجميع نظرا الى الشك في شمول ما دل على قيام التيمم مقام الغسل لمثل ذلك لكنه ضعيف فان الادلة لا تقصر عن الشمول فالاظهر كون ما يقع بدلا من الغسل او الوضوء بمنزلة مبدله مطلقا والله العالم وان قطعت كفاه بحيث لم يبق منهما من محل الفرض شيء سقط مسحهما واقتصر على

[2] غسلها

مسح

مسح الجبهة والاحوط تنزيل الذراع منزلة اليدين ضربا ومسحا كما تقدم تفصيل الكلام فيه وفي كيفية مسح الجبهة وما يقتضيه القاعدة من الاحتياط عند التكلم في ضرب اليدين على الارض وعرفت فيما تقدم انه لو قطعت احدى الكفين او قطع بعضهما ضرب بالباقية او الباقي منهما ومسح الجبهة وعلى ما بقي من اليدين مع رعاية الاحتياط بمعاملة الكف مع الذراع عند قطعهما من الزند والله العالم ويجب استيعاب مواضع المسح في التيمم كما عرفته فيما سبق فلو ابقى منها شيئا عمدا او نسيانا لم يصح الا اذا عاد عليه مراعيا للترتيب والموالاة كما هو واضح ويستحب نفض اليدين بعد ضربهما على الارض للاخبار المستفيضة التي تقدم نقلها في مطاوي المباحث المتقدمة وربما يستظهر منها الوجوب وفيه نظر بل المتامل في مجموع الادلة لا ينبغي ان يتردد في ان المراد الاستحباب مع ان الظاهر عدم الخلاف فيه بل عن التذكرة الاجماع على عدم الوجوب وعن المنتهى انه يستحب عند علمائنا خلافا للجمهور وفي المدارك انه مذهب الاصحاب لا نعلم فيه خلافا **وكيف كان** فلا اشكال فيه ثم ان المتبادر من الامر بنفض اليدين ارادته فيما لو علق بهما شيء من اجزاء الارض مما يزال بالنفض بل لا يبعد ان يقال ان كونه كذلك ماخوذ في مفهوم النفض والمراد بالنفض ما يعم ضرب احدى اليدين على الاخرى وصفقهما بل هذا هو المنساق الى الذهن من الامر بنفض اليدين لا نفض كل منهما مستقلا كما يشهد بذلك صحيحة زرارة الحاكية لفعل رسول الله صلى الله عليه وآله المروية عن مستطرفات السرائر حيث وقع التعبير فيها بقوله ع ثم ضرب احديهما على الاخرى مع انه حكى هذا الفعل الخاص في سائر الاخبار الحاكية بقوله فنفضهما فيكشف ذلك عن اتحاد المراد بالعبارتين لكن لا يخفى عليك ان انسباق هذا المعنى الى الذهن من مثل قوله ع تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما ليس على وجه يوجب صرف الاطلاق اليه بل لا يبعد ان يقال بعدم اختصاص الاستحباب بالنفض وضرب احدى اليدين على الاخرى بل يعم كل ما يفيد فائدته من الدلك ومسح احدى الراحتين بالاخرى ونحوهما بدعوى ان المنساق الى الذهن ارادته لازالة ما على اليدين مما يزال بالنفض لكن في الاعتناء بمثل هذا الانسباق ما لم يحصل القطع بالغاء الخصوصية اشكال فان الحاق غير المنصوص بالمنصوص لعلة مستنبطة قياس لا نقول به وانسباقها الى الذهن لا يخرجها من كونها استنباطية فالاشبه هو الوقوف على مورد النص نعم لا يبعد الاجزاء بمسح احدى اليدين بالاخرى ووضع احديهما على الاخرى وان لم يصدق عليه اسم النفض والضرب لما ارسله في الفقه الرضوي بقوله وروي اذا اردت التيمم اضرب كفيك على الارض ضربة واحدة ثم تضع احدى يديك على الاخرى الخ والظاهر ان المراد به ما يعم المسح والضرب ثم انه حكى عن الشيخ في نهايته وظاهر مبسوطه انه يستحب مع النفض مسح احدى اليدين بالاخرى ولعله اراد النفض بمسح احديهما بالاخرى وصفقهما بدعوى انه هو المتبادر من الاخبار لا نفض كل منهما مستقلا ولو اراد استحباب كل من الامرين على سبيل الاستقلال فيشكل ذلك بعدم العثور على مستنده اللهم الا ان يجعل ما روي في الفقه مستند الاستحباب المسح من حيث هو وسائر الاخبار للنفض والله العالم **تكملة** حكي عن الذكرى انه عد من مستحبات التيمم السواك قبله للبدلية والتسمية لها ايضا ولعموم استحباب البدءة باسم الله تعالى امام كل امر ذي بال وتفريج الاصابع عند الضرب مستندا الى نص الاصحاب وان لا يرفع اليد عن العضو حتى يكمل مسحه لما فيه من المبالغة في الموالاة وان لا يكرر المسح لما فيه من التشويه **اقول** لولا ذكر المستند لكان المتجه الالتزام باستحباب الجميع من باب المسامحة لكن بعد بيانه لا يخفى ما في بعضها من النظر والاعتماد على قاعدة التسامح بعد معلومية المستند مسامحة في القاعدة **تنبيه** قد تقدم الكلام في اشتراط طهارة الماسح والممسوح من اعضاء التيمم واما طهارة غير اعضائه من تمام البدن حتى محل النجو فلا يشترط جزما فلو تيمم وعلى جسده نجاسة صح تيممه وان تمكن من ازالتها قبله كما لو تطهر بالماء وعليه نجاسة في غير العضو المتشاغل بغسله حتى محل النجو ولو في الغسل كما عرفت في محله لكن صرح بعض بانه في التيمم يراعي ضيق الوقت فلو قدمه على ازالة النجاسة بطل لا لاشتراطه بطهارة البدن بل لعدم وقوعه في الضيق وقد عرفت في محله انه لو اعتبرنا الضيق في صحة التيمم فليس امره بهذه المرتبة من الضيق بل المدار على صدق وقوعه في اخر الوقت عرفا وهو اوسع من ذلك فالاظهر صحة التيمم مطلقا الا ان يقع في وقت لم يصدق عليه عرفا كونه في اخر الوقت فيتفرع حينئذ على القول باعتبار الضيق وعدمه وعبارة المتن قابلة للحمل على ما لا ينافي ذلك لكن فيها اشعار باختياره الضيق مع تردده فيه فيما مضى وقد عرفت ان الاقوى خلافه وربما يستشهد لاشتراط وقوع التيمم بعد الازالة برواية ابي عبيدة عن الصادق عليه السلام في الحائض التي قد طهرت ولم يكن عندها ما يكفيها للغسل فقال اذا كان معها بقدر ما تغسل فرجها فتغسله ثم تتيمم وتصلي وفيه عدم ظهور الرواية في الاشتراط لجريها مجرى العادة **الطرف الرابع** في احكامه وهي عشرة الاول من صلى بتيممه الصحيح لا يعيد ما صلاه لو وجد الماء وان كان في الوقت فضلا عن خارجه سواء كان في سفر او حضر لان الامر يقتضي الاجزاء وتوهم ان الامر بالصلوة مع التيمم لا يقتضي الا الاجزاء

بالفعل المائي بمعنى سقوط هذا الطلب دون الطلب المتعلق بالصلوة مع الطهارة المائية الذي لم يكن منجزا عند عدم وجدان الماء بواسطة العذر **مدفوع** بعدم كونهما تكليفين مستقلين كل منهما في عرض الآخر حتى يعقل فيهما ذلك بل الواجب على المكلف انما هو الاتيان بالفرائض الخمس مثلا بشرائطها التي اعتبرها الشارع من الطهور ونحوه فاذا اتى بها المكلف على الوجه المشروع بان كانت جامعة لشرائطها التي منها الطهارة مائية كانت ام ترابية فقد برئت ذمته عنها قطعا نعم يجوز ان يكون وجدان الماء في الوقت مثلا كاشفا عن مخالفة المأتي به لما تعلق به الامر في الواقع فيجب عليه حينئذ الاعادة لكنه خلاف ما فرضناه من صحة التيمم والصلوة الواقعة معه **والحاصل** ان مقتضى القاعدة الاجزاء بالصلوة الواقعة مع التيمم الصحيح وعدم وجوب اعادتها مطلقا الا ان يدل عليه دليل تعبدي نظير ما لو اوجب الشارع اعادة الصلوة جماعة عند انعقاد الجماعة فيلتزم به حينئذ من باب التعبد لا لاجل القاعدة ويدل على عدم وجوب الاعادة مضافا الى ذلك اخبار كثيرة جملة منها تدل على عدم الاعادة مطلقا مثل صحيحة عبد الله بن علي الحلبي انه سئل ابا عبد الله ع عن الرجل اذا اجنب ولم يجد الماء قال يتيمم بالصعيد فاذا وجد الماء فليغتسل ولا يعيد الصلوة وحسنة الحلبي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليتمسح من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى ونحوها صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة العيص قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى قال يغتسل ولا يعيد الصلوة وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل اجنب فتيمم بالصعيد ثم وجد الماء قال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وهذه الروايات وان كانت مطلقة لكنها خصوصا الاخيرتين منها كادت تكون صريحة في ارادة عدم الاعادة ولو عند وجدان الماء في الوقت بل المتبادر منها ليس الا ارادة بيان الحكم في هذا الفرض نظير صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع فان اصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلوته ولا اعادة عليه وموثقة علي بن اسباط عن عمه عن ابي عبد الله ع في رجل تيمم وصلى ثم اصاب الماء وهو في وقت قال قد مضت صلوته وليتطهر وصحيحة ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت فقال ليس عليه اعادة الصلوة ورواية معوية بن ميسرة قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل في السفر لا يجد الماء تيمم وصلى ثم اتى الماء وعليه شيء من الوقت ايمضي على صلوته ام يتوضأ ويعيد الصلوة قال يمضي على صلوته فان رب الماء هو رب التراب وخبر علي بن سالم عن ابي عبد الله ع قال قلت له اتيمم واصلي ثم اجد الماء وقد بقي علي وقت فقال لا تعد الصلوة فان رب الماء هو رب الصعيد وهذه الاخبار وان كان موردها ما لو وجد الماء في الوقت لكن يفهم منها حكم ما لو وجده بعد خروج الوقت بالفحوى والاولوية القطعية ويدل عليه بالخصوص مضافا الى انه هو القدر المتيقن الذي يدل عليه جميع ما دل على طهورية التراب وبدليته من الماء خصوصا مثل قول النبي ص يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين حسنة زرارة عن احدهما قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وصحيحة يعقوب بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع عن رجل تيمم فصلى فاصاب بعد صلوته ماء ايتوضأ ويعيد الصلوة ام تجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضأ واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه **واما** في هذه الصحيحة من الاعادة في الوقت يحمل اما على التقية لحكاية القول به عن جملة من العامة او على الاستحباب والثاني اوفق بالقواعد ولا ينافيه ما في بعض الاخبار المتقدمة من النهي عن الاعادة لوروده في مقام توهم الوجوب فلا ينافي الاستحباب ويشهد له موثقة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل تيمم فصلى ثم اصاب الماء فقال اما انا فكنت فاعلا اني كنت اتوضأ واعيد فان ظاهرها الاستحباب ويحتمل فيهما ايضا التقية فما عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل من وجوب الاعادة في الوقت ضعيف سواء ارادا وجوبها تعبدا او للبناء على كون وجدان الماء في الوقت كاشفا عن بطلان التيمم فان الاخبار المتقدمة حجة عليهما على كل تقدير والروايتان الاخيرتان لا تصلحان لمعارضتها بوجه واضعف منه ما حكي عن السيد في شرح الرسالة من وجوب الاعادة على الحاضر اذا تيمم لفقد الماء ثم وجده **ولعل** مستنده دعوى انصراف الاخبار الدالة على مضي الصلوة وعدم اعادتها اذا وجد الماء وهو في وقت عن مثل الفرض اعني عدم وجدان الماء في الحضر **واما** ما دل على شرعية التيمم للعاجز وطهورية التراب وان ربه رب الماء فلا يفهم منه ازيد من طهوريته في الجملة والقدر المتيقن منه العاجز الذي لم يتمكن من استعمال الماء مطلقا بان يكون عذره مستوعبا لجميع الوقت فاذا تيمم وصلى باعتقاد العجز ثم وجد الماء انكشف فساد ظنه ومخالفة المأتي به لما كان تكليفه في الواقع فيعيد وفيه مع انعقاد الاجماع على الظاهر كما عن ظاهر بعض ادعائه على مساواة الحضر والسفر في ذلك ما عرفت عند البحث عن مسوغات التيمم من ان المناط

في شرعيته هو العجز حين الفعل لا العجز المستوعب لجميع الوقت مع ان دعوى الانصراف غير مسموعة فان ندرة تحقق فقدان الماء في الحضر لو كانت مقتضية لذلك لاقتضته ايضا بالنسبة الى الاسفار التي جرت العادة بمصادفة الماء في طريقها كما وليس كذلك قطعا بل لو كان مورد الاخبار خصوص المسافر لم تكن خصوصيته مقصودة بالحكم بلا شبهة ولذا استفدنا حكم سائر اولي الاعذار من مثل هذه الاخبار **وكيف كان** فالتوجيه المذكور تمام على تقدير ان يكون مراده الاعادة في الوقت لا في خارجه والا فلم يعرف له وجه اصلا **وقيل** كما عن كتب الشيخ والمهذب والاصباح وروض الجنان فيمن تعمد الجنابة وخشي على نفسه من استعمال الماء يتيمم ويصلي ثم يعيد لرواية جعفر بن بشير عمن رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل اصابته جنابة في ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة **وعلله** بعض ايضا بقاعدة الاحتياط لعدم العلم باجزاء الترابية في الفرض بعد ما ورد من التشديد عليه في عدة اخبار بالاغتسال وان نالهم من البرد **وفيه** ما عرف عند البحث عن مسوغات التيمم ان الاقوى شرعية التيمم لمن خشي على نفسه من استعمال الماء من غير فرق بين الجنب وغيره وان استحب للجنب بل لغيره ايضا الطهارة المائية ما لم يكن خوفه على وجه يوجب حرمة الاقدام عليها **وكيف كان** فلا شبهة في صحة التيمم والصلوة الواقعة معه في الفرض وهذه المرسلة ايضا شاهدة عليها لكنها تدل على وجوب اعادتها للاجادة وادراك فضيلة الصلوة مع الطهارة المائية فيعارضها من هذه الجهة المستفيضة المتقدمة التي وقع التصريح في جملة منها بعدم اعادة الجنب للصلوة الواقعة مع التيمم واختصاص موردها بفاقد الماء غير مجد في رفع المعارضة بعد وضوح عدم مدخلية الخصوصية في الحكم كما يدل عليه ما في بعضها من التعليل لعدم الاعادة باتحاد رب الماء ورب الصعيد وانه قد فعل احد الطهورين وفي قول النبي صلى الله عليه وآله لابي ذر حين جامع امرأته على غير ماء يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين ايضا اشارة اليه وان خبر بان حمل الاعادة في هذه المرسلة على الاستحباب اهون من التصرف في تلك الاخبار بل لولا معارضتها بتلك الاخبار لاشكل الاعتماد على مثل هذا الظهور في اثبات هذا الحكم التعبدي المخالف للاصل وقاعدة الاجزاء المعتضدة بظواهر الكتاب والسنة الدالة على انحصار ما وجب على المكلف في فرد من الطبيعة لا الفردين هذا مع ما فيها من ضعف السند ومخالفة ظاهرها لما عليه الاصحاب وتخصيصها بالمتعمد تاويل بلا شاهد بل المتبادر من قول السائل اصابته جنابة ارادة ما يعم الاحتلام فالمتعين **اما** طرحها وحملها على التقية لحكاية القول بمضمونها عن جملة من العامة او الاستحباب كما هو الاولى خصوصا بملاحظة ما سمعته منا في بعض مباحث الوضوء من نفي البعد عن الالتزام بحسن الاعادة للاجادة مطلقا ولو لم يدل عليها دليل تعبدي والله العالم **وعن** الوسيلة والجامع والمقنع والنهاية والمبسوط والمهذب فيمن منعه زحام الجمعة من الخروج لاستعمال الماء قبل فوات الجمعة مثل ذلك اي يتيمم ويصلي ثم يعيد لموثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عن علي عليه السلام انه سئل عن الرجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة او يوم عرفة فاحدث وذكر انه على غير وضوء ولا يستطيع الخروج من كثرة الزحام قال يتيمم ويصلي معهم ويعيد اذا هو انصرف **وخبر** السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه سئل عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة او يوم عرفة لا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الناس قال يتيمم ويصلي معهم ويعيد اذا انصرف **اقول** اما شرعية التيمم وصحته في الفرض فمما لا ينبغي الاستشكال فيه كما يدل عليه الروايتان وغيرهما مما يدل على عموم طهورية التراب للعاجز حتى على القول بعدم جوازه في السعة لان المفروض فوات الجمعة بالتاخير فمقتضى القاعدة الاجزاء بالصلوة الواقعة معه وقد اشرنا في الفرع السابق الى ان حمل الاعادة في مثل هاتين الروايتين على الاستحباب اهون من التصرف في القاعدة العقلية التي مرجعه الى التصرف في ظواهر الكتاب والسنة الدالة على انحصار الواجب بفرد من طبيعة الصلوة خصوصا مع ما في صحيحة محمد بن مسلم وغيرها من تقرير القاعدة وتعليل عدم الاعادة بان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين ومن الواضح ان رفع اليد عن عموم هذه العلة المعتضدة بالعقل والنقل اشكل من حمل الاعادة على الاستحباب خصوصا مع اعراض المشهور عن ظاهر الروايتين هذا مع غلبة الظن بارادة الجمعة مع المخالفين كما كان متعارفا في تلك الاعصار ويشعر بذلك قوله عليه السلام ويصلي معهم فلا يجزيه بها وان صلاها بطهارة مائية كما يدل عليه جملة من الاخبار منها صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان اناسا رووا عن امير المؤمنين عليه السلام انه صلى اربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهن بتسليم فقال يا زرارة ان امير المؤمنين عليه السلام صلى خلف فاسق فلما سلم وانصرف قام امير المؤمنين فصلى اربع ركعات لم يفصل بينهن بتسليم فقال له رجل الى جنبه يا ابا الحسن صليت اربع ركعات لم تفصل بينهن فقال اما انها اربع ركعات مشبهات فوالله ما عقل ما قال له ومن هنا قد يشكل الالتزام باستحباب الاعادة على تقدير صحة الجمعة وانعقادها باهلها الا من باب المسامحة لكن مع ذلك لا ينبغي تركها للاحتياط بالاعادة خصوصا فيما اذا لم يتعين عليه صلوة الجمعة بان كان مخيرا بينها وبين

الظهر كما في زمن الغيبة ونحوها على اشهر الاقوال بل وجوبها في الفرض لا يخلو عن وجه كما ان شرعية الجمعة فيه لو لم تكن بعنوان الاحتياط ورجاء افضليتها لا تخلو عن اشكال والله العالم وكذا قيل في من كان على جسده نجاسة لا يعفى عنها ولم يكن معه ماء لازالتها التي هي مقدمة على استعماله في رفع الحدث يتيمم ويصلي ثم يعيد حكي ذلك عن الشيخ ره في النهاية والمبسوط لكن المسئلة في كلامه مفروضة في نجاسة الثوب فالحاق الجسد به لعله للاولوية **وكيف كان** فمستنده رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل ليس عليه الا ثوب لا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي واذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة وفيه مع ما عرفت من عدم صلاحية مثل هذا الظاهر مع اعراض الاصحاب عنه حتى الشيخ في بعض كتبه لطرح القاعدة التي قررها عموم العلة المنصوصة في الصحيحة المتقدمة وغيرها انها معارضة بجملة من الاخبار المتقدمة النافية للاعادة التي منها الصحيحة المعللة الواردة في الرجل الذي اجنب فلم يجد ماء فتيمم بالصعيد فان الغالب عدم انفكاك بدن الجنب في مثل الفرض عن النجاسة وتنزيل تلك الاخبار على من كان ثوبه وبدنه خاليا عن النجاسة تنزيل على الفرد النادر بل هو بمنزلة الطرح ولذا لا ينبغي الارتياب في ان الاظهر عدم وجوب الاعادة والاولى حمل الروايات المتقدمة على الاستحباب والله العالم الثاني من عدم يجب عليه طلب الماء فان اخل بالطلب فتيمم وصلى ثم وجد الماء في رحله او مع اصحابه تطهر واعاد الصلوة وقد تقدم البحث عنه مفصلا الثالث من فقد الماء وما يتيمم به ولو اضطرارا كالمقيد او محبوس في موضع لا يتمكن فيه من استعمال الطهور اما لفقده او لتعذر استعماله عقلا او شرعا قيل يصلي من غير طهارة ويعيد بعد زوال العذر لكن لم يعرف قائله كما اعترف به في المدارك وغيره نعم حكي عن الشيخ انه خيره بين تاخير الصلوة او الصلوة مع الاعادة وقيل يؤخر الصلوة حتى يرتفع العذر فاذا استوعب الوقت سقط التكليف بالصلوة اداء وهذا هو المشهور بل عن جامع المقاصد والروض نسبته الى ظاهر الاصحاب وفي المدارك اما سقوط الاداء فهو مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا صريحا انتهى ووجهه اشتراط الصلوة بالطهارة وعدم شرعيتها بدونها فيسقط التكليف بها عند تعذر شرطها ويدل على اطلاق الاشتراط وعدم اختصاصها بحال التمكن عموم قول الباقر عليه السلام في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور وغيرها مما دل على اشتراط الصلوة بالطهور ولا يعارضها اطلاق ما دل على وجوب الصلوة مطلقا لاشتراط التكليف عقلا بالقدرة على الامتثال وهي منتفية وما يقال من ان الطهارة من المقدمات الوجودية للواجب ولذا يجب تحصيلها في الوقت وقد تقرر في الاصول عدم اشتراط التكليف بمقدماته الوجودية فاسد لما اشرنا اليه من ان القدرة على الايجاد شرط في حسن الطلب وعدم اشتراط التكليف بمقدماته الوجودية ليس معناه انه يجب ايجاد المامور به بغير تلك المقدمات بل معناه انه يجب ايجاده مع مقدماته بشرط القدرة عليه فمقتضى القاعدة الاولية سقوط التكليف بالمركب عند تعذر شيء من اجزائه وشرائطه فما عن المحدث الجزائري في رسالة التحفة ما صورته والاولى ان لم ينعقد الاجماع على خلافه وجوب الصلوة اداء من غير اعادة لان الطهارة شرط في صحة الصلوة لا في وجوبها فهي كغيرها من الستر والقبلة وباقي شروط الصحة انما تجب مع امكانها والا لكانت الصلوة من قبيل الواجب المقيد كالحج والاصوليون على خلافه انتهى ضعيف جدا **نعم** لولا استدلاله بالقاعدة العقلية لامكن توجيهه بقاعدة الميسور وما دل على ان الصلوة لا تسقط بحال فان مقتضاها عدم سقوط التكليف بالصلوة عند تعذر شيء من شرائطها الوجودية التي منها الطهور فمقتضاها اختصاص شرطيته كساير الشرائط بحال التمكن فيكون القاعدة حاكمة على اطلاق ادلة الشرائط لكن يتوجه عليه ان القاعدة الثابتة في المقام بقاعدة الميسور ونحوها مما دل على ان الصلوة لا تسقط بحال وان اقتضت ذلك لكن صحيحة زرارة المتقدمة بظاهرها حاكمة على هذه القاعدة وليست هذه الصحيحة كغيرها من الادلة المطلقة او العامة الواردة لبيان سائر الاجزاء والشرائط المخصصة بالقاعدة لان مقتضى عدم سقوط الصلوة بحال ووجوب الاتيان بميسورها عند سقوط معسورها كون فاقد الشرط لدى الضرورة صلوة صحيحة تامة الاجزاء والشرائط فيجب ايجادها بعنوان كونها صلوة وبعد ان صرح الشارع بانه لا صلوة الا بطهور نعلم ان فاقد الطهور ماهية اخرى اجنبية عن ماهية الصلوة وان الطهارة من مقومات تلك الماهية ينتفي بانتفائها اسمها فلا تشملها القاعدة **توضيح** ذلك انه اذا عد الشارع شرايط الصلوة واجزائها ثم قال الميسور لا يسقط بالمعسور وان الصلوة لا تسقط بحال يعرف بذلك ان ما عدا ما يتقوم به تلك الماهية بنحو من المسامحة العرفية انما هو شرائط واجزاء اختيارية فيستفاد من ذلك ان ماهية الصلوة المطلوبة شرعا لها مراتب مرتبة باختلاف حالتي الاختيار والضرورة كلها صلوة صحيحة تامة الاجزاء والشرائط في مرتبتها فاذا قال لا صلوة الا بطهور يفهم من ذلك ان فاقد الطهور ليس من تلك المراتب وانه اجنبي عن تلك الماهية وان شابهها صورة فعدم سقوط الصلوة بحال كغيرها

من التكاليف المطلقة مشروط عقلا بالقدرة على ايجاد شئ من مراتبها فلا يقتضى ذلك وجوب ايجادها بلا طهارة بعد ان علم ببيان الشارع ان فاقد الطهور ماهية اخرى اجنبية عن ماهية الصلوة **ان قلت** مناط شمول قاعدة الميسور المورد ليس الا كون المأتى به بنظر العرف صلوة ناقصة ولا شبهة فى كون فاقد الطهور كذلك فيعمها القاعدة غاية الامر انه يتحقق المعارضة بينها وبين قوله ع لا صلوة الا بطهور والنسبة بينهما العموم من وجه فكما يمكن اخراج مورد الاجتماع من موضوع القاعدة كذلك يمكن تقييد الاشتراط بصورة التمكن **قلت** سلمنا ذلك لكن الاول اولى فى مقام الجمع لا لمجرد اعتضاده بفهم الاصحاب واجماعهم او كون دائرة العموم فى القاعدة اوسع فيكون تخصيصها اهون بل لما اشرنا اليه من ان التصرف فيها من باب التخصص فانه اذا شمله عموم لا صلوة يعلم بذلك كونه اجنبيا عن تلك الماهية وان زعم اهل العرف كونه من مراتبها وان شمله القاعدة يلزمه تخصيص العموم **والاول** اولى فالاظهر ما هو المشهور من عدم شرعية الصلوة بلا طهور بل لم يتحقق الخلاف فيه وان حكاه فى المتن قولا فى المسئلة لكن لم يعرف قائله عدا ما سمعته من الشيخ من التخيير بين تأخير الصلوة وقضائها وبين فعلها فى الوقت وقضائها فى خارجه ومرجعه على الظاهر الى تجويز ايجاده فى الوقت من باب الاحتياط ويحتمل رجوعه الى ما حكى عن نهاية الاحكام من استحباب فعلها فى الوقت لحرمة الوقت والخروج من الخلاف **وفيه** ان حرمة الوقت لا تصلح ان تكون منشأ لفعل الصلوة بلا طهور واما الخروج من شبهة الخلاف فمرجعه الى الاحتياط ولا بأس به وحكى عن الشيخ المفيد ره فى رسالته الى ولده انه قال وعليه ان يذكر الله ع اوقات الصلوة ولم يتعرض للقضاء فان اراد وجوبه عليه فلم نقف له على مستند وان اراد استحبابه فلا بأس به فان ذكر الله حسن فى كل حال فينبغى رعاية الاحتياط به بل لا ينبغى ترك الاحتياط بفعل الصلوة فى الوقت وقضائها فى خارجه لو لم يتحقق حرمة الصلوة بلا طهور ذاتا كما قد يستظهر ذلك من بعض الاخبار مثل رواية مسعدة بن صدقة ان قائلا قال لجعفر بن محمد ع جعلت فداك انى امر بقوم ناصبية وقد اقيمت لهم الصلوة وانا على غير وضوء فان لم ادخل معهم فى الصلوة قالوا ما شاؤا ان يقولوا فاصلى معهم ثم اتوضأ اذا انصرف واصلى فقال جعفر بن محمد عليه السلام سبحان الله فما يخاف من يصلى من غير وضوء ان تأخذه الارض خسفا وفى شمولها لما يؤتى به من باب الاحتياط وشدة الاهتمام بامر الصلوة نظر بل منع **وكيف كان** فان خرج الوقت ثم زال العذر قضى على الاظهر الاشهر بين المتقدمين والمتأخرين كما فى الجواهر بل عن كشف الالتباس نسبته الى المشهور لعموم ما دل على وجوب قضاء الفوائت من قول الباقر ع فى صحيحة زرارة ومتى ذكرت صلوة فاتتك صليتها وفى صحيحته الاخرى اربع صلوات يصليها الرجل فى كل ساعة صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها والنبوى المشهور من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته الى غير ذلك من الاخبار الواردة فى النائم والساهى ومن صلى بغير طهور وغير ذلك فانها وان لم تكن مسوقة لبيان هذا الحكم بل ليس فى اغلبها بل فى ما عدا النبوى المتقدم اطلاق او عموم يمكن التمسك به لما نحن فيه لكن يفهم منها ولو بملاحظة المجموع ان وجوب قضاء الفرائض على من لم يأت بها فى وقتها كان من الامور المعهودة لديهم كما يفصح عن ذلك التعليلات الواقعة فى الاخبار لرفع التكليف بالقضاء عن الحائض والمغمى عليه ونحوه بل لا يبعد ان يقال انه يستفاد من تلك الاخبار ان الامر المتعلق بالصلوة فى اوقاتها من قبيل تعدد المطلوب كما اشرنا اليه عند البحث عن تكليف الحائض اذا ادركت من الوقت بمقدار لا يسع للصلوة مع الطهارة فراجع **وكيف كان** فلا ينبغى التشكيك فى ان مقتضى القاعدة المتلقاة من الشارع وجوب قضاء الفرائض فى غير ما ثبت خلافه فما قيل من انه يسقط الفرض اداء لما عرفت وقضاء للاصل وتبعيته للاداء وللتشبيه بالحائض بسقوط صلوة كل منهما بحدث لا يمكن ازالته ولانصراف ادلة القضاء لغيره من الافراد المتعارفة ضعيف لانقطاع الاصل بالدليل وتبعيته لتنجز التكليف بالاداء ممنوعة والا لم يجب على النائم والغافل ونحوهما والتشبيه بالحائض قياس مع ان الاخبار الواردة فيها تدل على ان علة سقوط القضاء عنها امور اخر وراء ذلك واما دعوى الانصراف فهى غير مجدية بعد ما سمعت من وضوح المناط مع انها بالنسبة الى مثل النبوى المتقدم غير مسموعة فان خصوصية الافراد فيه غير ملحوظة جزما والا لانصرف عن كثير من الموارد التى يتفق فيها فوت الصلوة بغير الاسباب المتعارفة وهو باطل بالبديهة فتلخص لك ان الاحوط فعل الفرض اداء وقضاء ولكن القول بسقوطه اداء لا قضاء هو الاشبه والله العالم **الرابع** من الاحكام اذا وجد المتيمم الماء قبل دخوله فى الصلوة انتقض تيممه وتطهر به بلا خلاف ولا اشكال كما يدل عليه المعتبرة المستفيضة التى سيتم عليك بعضها مضافا الى ظهور الادلة من الكتاب والسنة فى كون التيمم طهارة اضطرارية للعاجز فاذا طرء القدرة تبدل الموضوع فارتفع اثره فما عن بعض العامة من بقاء اثره بعد وجدان الماء واضح السقوط **ثم** ان المراد بوجدان الماء فى النصوص والفتاوى هو الماء الذى يتمكن من استعماله عقلا وشرعا لان هذا هو المتبادر فى مثل المقام كما انه هو الذى يقتضيه قاعدة طهورية للعاجز بل المنساق الى الذهن

كونه ذكره فى الفتاوى بل النصوص من باب المثال جريا على الغالب الا فالمراد به مطلق تجدد القدرة من استعمال الماء بعد التيمم من غير فرق بين كون المسوغ له فقد الماء او غيره من الاعذار ويشهد لما ذكرنا من ارادة وجدان الماء الذى يتمكن من استعماله من النصوص والفتاوى مضافا الى ما ذكرناه من الانصراف خبر ابى ايوب عن ابى عبد الله عليه السلام المروى عن تفسير العياشى قال التيمم بالصعيد لمن لم يجد الماء كمن توضأ من غدير ماء اليس الله يقول فتيمموا صعيدا طيبا قال قلت فان اصاب الماء وهو فى آخر الوقت قال فقال قد مضت صلوته قال قلت له فيصلى بالتيمم صلوة اخرى قال اذا رأى الماء وكان يقدر عليه انتقض التيمم فانه يدل على عدم الانتقاض لو لم يقدر عليه فلا عبرة بما اذا وجد ماء لم يجز له استعماله لمانع عقلى او شرعى كضرره به او كونه مغصوبا او ضاق الوقت عن استعماله بل وكذا لو جاز له الاستعمال ولكن قصر زمان القدرة عليه عن التطهر به بان لم يتمكن الا من بعض الغسل او الوضوء مثلا فانه لا يعتد بذلك حيث لا يندرج به فى موضوع القادر فما عن بعض المتأخرين من الميل الى كون وجدان الماء ناقضا مطلقا اغترارا بما يترائى من اطلاق النصوص والفتاوى المسوقة لبيان حكم آخر مع انصرافها الى ارادة الماء الذى يتمكن من التطهر به ضعيف فالمدار فى الانتقاض انما هو على القدرة على الطهارة المائية لا مجرد وجدان الماء نعم اذا وجد الماء بنى بمقتضى ظاهر الحال على انتقاض تيممه فاذا ظهر قصور زمان التمكن عن الفعل انكشف خلافه لكن لو تمكن عند وجدان الماء من حفظه والتطهر به فقصر فى ذلك الى ان زالت القدرة فقد خرج من الفرض واندرج فى موضوع القادر الذى عرفت حكمه من انتقاض تيممه فعليه ان يتيمم ثانيا بعروض العجز عند تنجز التكليف بشئ من غاياته كما يدل عليه الخبر المتقدم **ولا فرق** فى انتقاض التيمم بتجدد القدرة بين كونها بعد دخول وقت الصلوة او قبله كما اذا تيمم قبل الوقت لغاية ثم تمكن من استعمال الماء قبل ان يدخل وقت الصلوة فلم يستعمل حتى طرء العجز فعليه ان يتيمم بعد الوقت لصلوته سواء كان طرو العجز قبل دخول وقتها او بعده لما عرفت من ان القدرة على استعمال الماء تزيل اثر التراب لكونه طهورا للعاجز وقد ارتفع العجز فلا طهارة وعجزه عن الوضوء او الغسل المخصوص لغاية التى لم يدخل وقتها بناء على بطلانه بهذا القصد لا يجعله غير متمكن منه مطلقا حتى يبقى اثر تيممه فان له فعلهما لسائر الغايات فلا يكون عاجزا عن الطهارة المائية حتى يكون التراب طهورا له نعم قد يتوهم ذلك بالنسبة الى ما قبل الوقت فيما لو عرضه مانع من فعلهما لغاياتهما المستحبة كما لو نهاه السيد او الوالد عن استعمال الماء فانه يوجب حرمته قبل تنجز التكليف بشئ من غاياته الواجبة فيكون قبل دخول الوقت عاجزا عن استعماله شرعا فلا ينتقض به تيممه كما لو وجد ماء مغصوبا **ويدفعه** بعد تسليم تأثير مثل هذه النواهى فى اندراجه فى موضوع العاجز الذى يشرع له التيمم حدوثا وبقاء مع ما فيه من الاشكال ما عرفت عند البحث عن اراقة الماء قبل الوقت من عدم الفرق فى وجوب المقدمة المنحصرة بين كونه قبل الوقت وبعده فكما لا اثر لنهى السيد عن الوضوء بعد الوقت كذلك لا اثر له قبله بعد فرض انحصار قدرته فيه وكونه مكلفا باطاعة السيد فى ظاهر تكليفه عند عدم علمه بعدم الانحصار لا يجعله مندرجا فى موضوع العاجز الذى شرع له التيمم نظير من كان واجدا للماء وهو يعتقد عجزه عنه وقد عرفت فى محله خروجه من الموضوع الذى ثبت له التيمم فراجع وان وجده اى الماء بعد الفراغ من الصلوة لم يجب الاعادة كما عرفته فيما سبق مفصلا وان وجده وهو فى الصلوة قيل يرجع ما لم يركع فى الركعة الاولى حكى هذا القول عن غير واحد من القدماء وجماعة من المتأخرين ويدل عليه صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت فان اصاب الماء وقد دخل فى الصلوة قال فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع وان كان قد ركع فليمض فى صلوته فان التيمم احد الطهورين **وخبر** عبد الله بن عاصم قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم فى الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء فقال ان كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وان كان قد ركع فليمض فى صلوته وقيل يمضى فى صلوته مطلقا ولو تلبس بتكبيرة الاحرام حسب نسب هذا القول الى المشهور **ويدل عليه** خبر محمد بن حمران عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل تيمم ثم دخل فى الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل فى الصلوة قال يمضى فى الصلوة واعلم انه ليس ينبغى لاحد ان يتيمم الا فى آخر الوقت **وصحيحة** زرارة ومحمد بن مسلم عن ابى جعفر ع قال قلت فى رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلى قال لا ولكنه يمضى فى صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهر بتيمم فان التعليل يقتضى وجوب المضى فى الصلوة مع الدخول فيها ولو بتكبيرة الاحرام والذى يقتضيه الجمع بين الروايات اما تقييد الخبرين الاخيرين بما اذا دخل فى الصلوة وركع جمعا بينهما وبين الخبرين الاولين كما التزم به ارباب القول الاول او حمل الامر بالانصراف والوضوء ما لم يركع على الاستحباب **ولعل هذا** هو الاظهر فى مقام الجمع من تقييد الروايتين فان الاخيرة منهما وهى صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وان لم يبعد التصرف فيها بالتقييد بحملها على ارادة

انه دخلها دخولاً يعتدّ به وهو الدخول البالغ حدّ الركوع لكن ارتكابه في رواية محمد بن حمران في غاية البعد فان الامر بالمضي من غير استفصال مع اطلاق السؤال بل ظهوره في ارادة الاخذ في الدخول اي اوّل اتمامه باعتبار وقوع التعبير عنه بلفظ المضارع يجعله في غاية الظهور في ارادة ما يعم قبل الركوع بل ربما يدّعى كونه نصًّا في ذلك كما يشعر بذلك ما حكي عن المصنف في المعتبر بعد ذكره لهذه الرواية ورواية عبد الله بن عاصم انه قال ورواية ابن حمران ارجح من وجوه منها انه اشهر في العلم والعدالة من عبد الله بن عاصم والاعدل مقدم ومنها انه اخف وايسر واليسر مراد الله تبارك وتعالى ومنها ان مع العمل برواية محمد يمكن العمل برواية عبد الله بالتنزيل على الاستحباب ولو عمل برواية لم يكن لرواية محمد محمل انتهى ونظير هذه الرواية في الاباء عن التقييد ما عن الفقه الرضوي فاذا كبرت في صلوتك تكبيرة الافتتاح واتيت بالماء فلا تقطع الصلوة ولا تنقض تيممك وامض في صلوتك ويقرب منهما المرسل المحكي عن جمل المرتضى قال وروى انه اذا كبر تكبيرة الاحرام مضى فيها فالانصاف ان ارتكاب التقييد في مثل هذه المطلقات و تقديمه على ساير انحاء التصرفات التي اهونها حمل الامر على الاستحباب جمود على ما يقتضيه الصناعة من غير ان يساعد عليه الفهم العرفي بل لا يبعد دعوى الجزم بعدم ارادة المعنى المقيد من هذه المطلقات كما يؤيده فهم المشهور والالتزام بقاعدة حمل المطلق على المقيد مما يخفى عليهم وابعد من ذلك توجيه رواية ابن حمران بتنزيلها على ارادة التيمم في ضيق الوقت المنافي للانصراف والتطهير لدلالة ذيلها على اعتبار وقوع التيمم في اخر الوقت وفيه ما لا يخفى بعد وضوح عدم اعتبار هذه المرتبة من الضيق في صحة التيمم وكون المراد باخر الوقت اخره عرفا مع ما عرفت في محله من كونه على سبيل الاستحباب لا الوجوب ونظير هذا التوجيه في الضعف توجيه الخبرين المفصلين بين اصابة الماء بعد دخوله في الصلوة قبل الركوع وبعده بحملها على ان المراد بالدخول في الصلوة الشروع في مقدماتها كالاذان وبقوله ما لم يركع ما لم يتلبس بالصلوة وبقوله وان كان قد ركع قبل دخوله فيها اطلاقا لاسم الجزء على الكل ولا يخفى ما فيه من البعد وشدة المخالفة للظاهر فالمتعين اما حمل الامر بالانصراف والتوضي في الخبرين على الاستحباب والرجوع الى المرجحات السندية كما اشار اليهما المصنف في عبارته المتقدمة والظاهر ان صحيحة زرارة ارجح من رواية محمد من حيث السند لكن المصنف لم يوردها في عبارته المتقدمة فكانه غفل عنها وكيف كان فانما يحسن الرجوع الى المرجحات على تقدير عدم امكان الجمع وهو ممكن بالحمل على الاستحباب فهو الاولى كما حكي عن المبسوط والاصباح وظاهر المنتهى الجزم بذلك بل عن التذكرة ونهاية الاحكام قرب استحباب النقض والطهارة المائية مطلقا ولو بعد الركوع لكن قد يتوهم التنافي بين بقاء اثر التيمم وجواز النقض فضلا عن استحبابه نظرا الى كونه طهورا للعاجز ولا عجز مع جواز القطع وتمكنه من استعمال الماء ويدفعه عدم اناطة شرعية التيمم حدوثا وبقاء بالعجز العقلي بل المدار على كون المتيمم معذورا بعذر مقبول عند الشارع وقد قبل الشارع دخوله في الصلوة عذرا له في عدم استعمال الماء اما رعاية لحرمة الصلوة المنافية للانصراف عنها الا بالتسليم الذي جعله الشارع تحليلا لها او ارفاقا بالمكلف وتسهيلا عليه حيث لم يوقعه في كلفة الاعادة واستيناف الصلوة الى غير ذلك مما لا ينافي جواز القطع بل استحبابه لتحصيل الفرد الاكمل ومن هنا قد يقوى في النظر قربما عن التذكرة ونهاية الاحكام من استحبابه مطلقا بدعوى ورود الامر بالمضي في الاخبار المطلقة والمقيدة بما بعد الركوع مورد توهم الحظر فلا يفهم منه ازيد من الجواز كما انه هو الذي يقتضيه الجمع بين هذه الاخبار وبين ما رواه الحسن الصيقل قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل تيمم ثم قام يصلي فمر به نهر وقد صلى ركعة قال فليغتسل و ليستقبل الصلوة قلت انه قد صلى صلوته كلها قال لا يعيد وما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه قربتان من ماء قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبني على واحدة لكن الاقوى خلافه فان دعوى قصور الاخبار الامرة بالمضي عن افادة الوجوب بعد معروفية حرمة قطع الصلوة وكون النقض منافيا لاحترامها في اذهان المتشرعة غير مسموعة خصوصا بالنسبة الى الروايتين المفصلتين اللتين وقع التعبير فيهما بانه ان لم يركع فلينصرف وان كان قد ركع فليمض فان حمل مثل هذين الامرين على مجرد بيان الجواز افراط في التأويل بل ظاهرهما الوجوب وغاية ما يمكن التأويل فيهما بواسطة الجمع الذي هو اولى من الطرح انما هو الحمل على الاستحباب كما قويناه في الفقرة الاولى واما الحمل على مجرد الجواز الجامع لمرجوحية الفعل فهو في غاية البعد خصوصا بعد حمل الفقرة الاولى على الاستحباب فان التفصيل يقطع الشركة وبهذا ظهر لك ان الخبرين الذين استشهدنا بهما للجمع لا ينهضان لذلك بل هما معارضان للاخبار الامرة بالمضي لوضوح المناقضة بين الامر بالمضي و الانصراف فالمتعين طرح الخبرين مع قصورهما في حد ذاتهما من حيث السند واعراض الاصحاب عنهما وتنافي مفاديهما و موافقتهما للعامة على ما قيل فلا ينهضان للحجية فضلا عن المعارضة فلو سلم قصور الاخبار الامرة بالمضي عن افادة الوجوب

لكفى في ذلك استصحاب حرمة القطع فالاظهر وجوب المضي بعد ان ركع وجوازه قبله ولكن الافضل بل الاحوط هو الانصراف ما لم يركع واحوط منه الاتمام ثم الاعادة وربما يتمسك لوجوب المضي مطلقا بعد التلبس بتكبيرة الاحرام بعموم ما دل على حرمة قطع الصلوة واستصحاب الصحة واصالة البراءة عن كلفة الاعادة واستصحاب الطهارة السابقة الثابتة بما دل على شرعية التيمم المقتصر في تخصيصها على ما اذا وجد الماء قبل الدخول في الصلوة الى غير ذلك مما لا ينبغي الالتفات الى شيء منها بعد استفاضة الاخبار الواردة عليها مع ما في جلها بل كلها من النظر بل لولا الادلة الخاصة لكان مقتضى القاعدة المتلقاة من الشرع من كون التيمم طهارة اضطرارية مضافا الى اطلاق ما دل على كون وجدان الماء كالحدث رافعا لاثره انما هو انتقاضه بطرو القدرة مطلقا من غير فرق بين كونه في اثناء الصلوة وعدمه ومقتضاه انقطاع الصلوة بسببه فلا يبقى مجال لتوهم شيء من المذكورات لكن الاخبار الخاصة الحاكمة على القواعد العامة اغنانا عن اطناب الكلام في النقض والابرام في تشخيص الاصول الحاكمة وتقرير ما ادعيناه من القاعدة ثم ان في المسئلة اقوالا اخر لا يساعد على شيء منها دليل يعتدّ به منها ما عن ابن الجنيد انه قال ان وجد الماء بعد دخوله في الصلوة قطع ما لم يركع الركعة الثانية فان ركعها مضى في صلوته فان وجده بعد الركعة الاولى وخاف من ضيق الوقت ان يخرج ان قطع رجوت ان يجزيه ان لا يقطع صلوته فاما قبله فلا بد من قطعها مع وجود الماء انتهى ولعل نظره في هذا التفصيل الى الجمع بين مجموع الاخبار وتخصيص ما دل على المضي مطلقا بالخبرين المفصلين والجمع بين جميعها وبين ما يعارضها اي الخبرين الواردين فيمن صلى ركعة الظاهرين في القطع مطلقا بحمل كل من المتعارضين على ما هو القدر المتيقن ارادته منه وهو في الخبرين خصوص موردهما وهو قبل الركوع في الركعة الثانية لكن في غير فرض الضيق الذي يظن عدم ارادته من اطلاقهما وبالنسبة الى ساير الاخبار ما بعده والله العالم ومنها ما عن سلار من الانصراف قبل دخوله في القراءة وعدمه بعده ولعل مخالفته مع المشهور في تشخيص مفهوم الدخول في الصلوة فكانه راى ان التكبيرة افتتاحها وان الدخول فيها يتحقق بالاخذ في ساير الاجزاء التي اولها القراءة ومنها ما حكاه في محكي الذكرى عن ابن حمزة في الواسطة مستغربا منه وهو انه اذا وجد الماء بعد الشروع وغلب على ظنه عدم ضيق الوقت لو قطع وتطهر وجب عليه ذلك وان لم يمكنه ذلك لم يقطعها اذا كبر وقيل يقطع ما لم يركع وهو محمول على الاستحباب انتهى ولعل مبناه فساد التيمم الواقع في السعة عنده فاذا غلب على ظنه التمكن من التطهير والصلوة في وقتها علم فساد تيممه فعليه القطع فمورد اخبار الباب عنده انما هو فيما اذا دخل في الصلوة بتيمم صحيح بان كان واقعا في ضيق الوقت فعمل باطلاق ما دل على المضي كما عن المشهور وحمل ما دل على القطع قبل الركوع على الاستحباب كما التزم به واحتمله كل من تصدى لتوجيه من القائلين بمقالة المشهور ولا غرابة في التزامه باستحباب القطع مع فرض الضيق بعد مساعدة الدليل لامكان ان يكون ما يدركه من صلوته في الوقت مع الطهارة المائية ارجح لدى الشارع من ايقاع تمام صلوته في الوقت مع التيمم لكن الغريب التزامه باعتبار هذه المرتبة من الضيق في صحة التيمم و تجويزه دخوله في الصلوة بالتيمم بل مضيه فيها ان لم يجد الماء في الاثناء وهو في حال لو وجد الماء لغلب على ظنه التمكن من الطهارة والصلوة كما هو المنساق الى الذهن في موضوع فرضه اللهم الا ان يلتزم بكفاية احراز الضيق عند ارادة التيمم والصلوة بنحو من المسامحة العرفية ولزوم مراعاته على سبيل التحقيق عند وجدان الماء كما لا يخلو عن وجه من تأمل وكيف كان فقد ظهر لك بما اشرنا اليه انفا من ان مقتضى القاعدة انتقاض التيمم بالتمكن من استعمال الماء مطلقا في غير ما ثبت خلافه حكم الطواف من ان المتجه انتقاض التيمم بوجدان الماء في اثنائه كوجدانه قبله من غير فرق بين الواجب منه والمندوب في التشبيه له بالصلوة منصرف الى غيره كما ان المتجه انتقاض تيمم الميت بالتمكن من تغسيله قبل الدفن وان صلى عليه كما عرفته في محله وهل تعاد صلوته فيه تردد والاشبه انها لا تعاد ولو وجد في اثناء الصلوة قطعها وان كان الاحوط اتمامها ثم الاعادة بعد التغسيل والله العالم وهل يختص جواز المضي في الصلوة عند وجدان الماء بالفريضة ام يعم النافلة ايضا وجهان اوجههما الاول لانصراف ما دل على الجواز من النصوص والفتاوى الى الفريضة والله العالم

الخامس المتيمم يستبيح ما يستبيحه المتطهر بالماء وليعلم ان النظر في هذه المسئلة يقع من جهات جميعها مقصودة بالحكم منها عدم اختصاص اثر التيمم باستباحة الغايات التي اضطر الى فعلها مثل الصلوة المفروضة الموقتة التي لا سبيل له الا الى ايجادها مع التيمم بل يستباح به جميع الافعال التي تكون الطهارة شرطا لصحتها كالصلوة نافلة كانت ام فريضة او لكمالها كقراءة القران او لجوازها كمس المصحف ولبث الجنب والحائض في المسجد فالضرورة المعتبرة في التيمم غير ملحوظة بالنسبة الى اثره بان يكون طهوريته مقصورة على مواقع الاضطرار الى الطهارة ومنها انه اذا تيمم لغاية يستباح به ساير غاياته وان لم يقصدها ولم يضطر الى

فعلها بمعنى انه اذا تيمم بدلاً من غسل يكون ما دام بقاء المسوّغ بحكم المغتسل بذلك الغسل ولو تيمم من الوضوء يكون بمنزلة ما لو توضأ وضوءً صحيحاً مبيحاً لغاياته **ومنها** انه يستباح بالتيمم كل غاية مشروطة بالطهور بمعنى انه يجوز فعله للتوصل الى كل غاية من غاياته بان يتيمم مثلاً لمس المصاحف واللبث في المساجد فكما يستباح بفعله جميع الغايات وان لم يضطر الى فعلها كذلك لو فعله لاستباحة تلك الغايات فلا يتوقف صحته على ما اذا وجد لغاية خاصة من صلوة ونحوها كما توهم بعض وملخص الكلام في المقام ان الشارع جعل التراب طهوراً لمن لم يجد الماء اى عجز عن استعماله كما جعل الماء طهوراً لمن قدر عليه بمعنى انه جعل التراب للعاجز بمنزلة الماء للقادر ويتفرع عليه جميع الاحكام المذكورة من استباحة جميع الغايات بالتيمم وشرعية التيمم للجميع واستباحة الجميع بفعله للبعض فمتى تحقق العجز عن الاستعمال اندرج المكلف في الموضوع الذى شرع له التيمم فجاز له التطهر به لاى غاية احب ولو للتجديد او الكون على الطهارة **و**توهم عدم كونه مفيداً للطهارة والا لم ينتقض بوجدان الماء فلا يشرع له قصده قد عرفت دفعه في محله فلا يتوقف شرعية التيمم بعد تحقق العجز الا على مطلوبية الطهور سواء كان لذاته او لشئ من غاياته واجبة كانت ام مندوبة ومتى تطهر به لشئ من الغايات فقد حصلت له الطهارة واستبيح له جميع ما يتوقف على الطهور والا للزم اما ان لا يكون التيمم طهوراً له او لا يكون الطهارة لتلك الغاية مطلوبة منه فيفسد لذلك او يتخلف اثر الطهارة عنها والاخير باطل بالبديهة والثانى ينافيه اطلاق مطلوبية الغاية ومحبوبية الطهور والاول خلاف الفرض ويشهد للمدعى اعنى كونه طهوراً للعاجز بمنزلة الماء للقادر قوله تعـ بعد شرع التيمم لمن لم يجد الماء وما جعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم **و**قول ابى عبد الله عليه‌السلام في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء **و**في الصحيح لمحمد بن حمران وجميل ان الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً **و**في خبر ابى ايوب المروى عن تفسير العياشى التيمم بالصعيد لمن لم يجد الماء كمن توضأ من غدير ماء اليس الله يقول فتيمموا صعيداً طيباً **و**يؤيده قول النبى صلى الله عليه وآله في خبر السكونى لابى ذر يكفيك الصعيد عشر سنين **و**في خبر آخر الصعيد طهور المسلم ان لم يجد الماء عشر سنين **و**في ثالث التراب طهور المسلم ولو الى عشر سنين **و**قوله ع في الاخبار المستفيضة الواردة في مقام الامتنان جعلت لى الارض مسجداً وطهوراً **و**قول ابى جعفر ع في الصحيح لزرارة فان التيمم احد الطهورين الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان التراب طهور وانه احد الطهورين وان ربه رب الماء **و**عن الفقه الرضوى ان التيمم غسل المضطر ووضوئه **و**عنه ايضاً بعد بيان صفة التيمم للوضوء والجنابة وساير ابواب الغسل فهذا هو التيمم وهو الوضوء التام الكامل في وقت الضرورة الى غير ذلك من الشواهد والمؤيدات التى لا يبقى معها مجال للتشكيك في ان الله تعـ من على عباده بان جعل لهم التراب طهوراً ما لم يجدوا ماءً فمتى استحب تحصيل الطهور لذاته او لشئ من غاياته او وجب جاز لمن لم يجد الماء تحصيله بالتراب **و**لعمرى ان المسئلة من الواضحات التى لا ينبغى اطالة الكلام فيها واثبات كونها بعمومها اجماعية او كون بعض جزئياتها مورداً للخلاف **نعم** يشكل الامر في مواقع **منها** انه هل يجوز التيمم بدلاً من الوضوءات الغير الرافعة كوضوء الجنب والحائض او الاغسال المستحبة ام لا وجهان قد يقوى في النظر جوازه بدلاً من الوضوءات المستحبة لاطلاق قوله ع التيمم بالصعيد لمن لا يجد الماء كمن توضأ من غدير ماء هذا مع قوة احتمال كون الوضوء في حد ذاته طبيعة واحدة فائدتها الطهور وهى تختلف بحسب الموارد من حيث قابلية المحل وعدمها واما الاغسال المسنونة فيشكل فيها ذلك لان اقتضاء اطلاق قوله ع في الرضوى التيمم غسل المضطر ووضوئه وعموم المنزلة في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء فان المتبادر منه كونه بمنزلته في التوضى والاغتسال لكن لا يبعد دعوى انصرافها عما لا يرفع الحدث خصوصاً بملاحظة كون الحكمة في شرع بعضها التنظيف مع ان من المستبعد جداً جواز التيمم بدلاً من غسل الجمعة ولم يشر اليه في شئ من الاخبار المسوقة لبيان حكم من لا يتمكن من الاغتسال يوم الجمعة من تقديم الغسل يوم الخميس وقضائه يوم السبت الى غير ذلك من المواقع المناسبة للتنبيه عليه فالاظهر عدم شرعيته بدلاً من الاغسال المسنونة ولو على القول بالاجزاء بها عن الوضوء والله العالم **و**منها انه هل يستباح الوطى بالتيمم الذى يقع بدلاً من غسل الحيض بناءً على حرمته قبل الاغتسال او تزول كراهته على القول بها فيه اشكال بناءً على انتقاض كل تيمم بمطلق الحدث لان حصول مسمى الوطى ينافى بقاء اثره حتى يستباح به الوطى الا ان يدعى ان المستفاد من الادلة ليس الا المنع من الوطى قبل التطهر بمعنى اعتبار طهارتها عند ايجاد الوطى لا استمرارها حاله او يتمسك لاستباحته بالتيمم بما يدل عليها بالخصوص لا بالادلة العامة وقد تقدم تحقيقه في محله **و**منها انه اذا تيمم لضيق الوقت عن الصلوة مع الطهارة المائية فلا شبهة في انه لا طهارة له بعد انقضاء صلوته التى ضاق وقتها واما ما دام متشاغلاً بفعل الصلوة ومقدماتها فهل له الاتيان بساير الغايات التى لم يتضيق وقتها ام لا فيه

وجهان من ان العجز عن الطهارة المائية اخذ قيداً في موضوعية الموضوع فهو جهة تقييدية لا تعليلية فالمتيمم لضيق الوقت عاجز عن الطهارة المائية لصلوة ضاق وقتها لا مطلقاً فهو بالمقايسة الى ساير الغايات متمكن من الطهارة المائية خصوصاً اذا لم يكن الاشتغال بالوضوء او الغسل في خلال الصلوة منافياً لصورتها ومن ان العجز في الجملة اثر في شرعية التيمم فمتى تيمم فقد فعل احد الطهورين وحصلت الطهارة فله الاتيان بجميع ما هو مشروط بالطهور وهذا هو الاقوى فان كون الجهة تقييدية لا يؤثر في امكان اتصاف المكلف في زمان واحد بكونه متطهراً وغير متطهر فهو بعد ان فعل احد الطهورين متطهر والا لم يجز له فعل الصلوة ومتى كان متطهراً جاز له فعل الجميع والا لتخلف اثر الطهارة عنها او لزم ان لا يكون الطهارة من حيث هى شرطاً لها والثانى خلاف ما يقتضيه الادلة والاول باطل بالضرورة **نعم** لو كان اثر التيمم مجرد دفع المنع من فعل الغايات لا الطهارة لامكن التفكيك بينها لكنك عرفت في محله ان الحق خلافه فتحقق انه متى استبيح فعل الصلوة استبيح ساير الغايات لا يقال انه اذا تيمم عند الضيق وترك الصلوة عصياناً للزم ان يباح له ما دام في الوقت ساير الغايات كما ابيح له الصلوة وهذا مما يقطع ببطلانه لانا نقول انما يصح منه التيمم على تقدير اتيانه بالصلوة التى ضاق وقتها لا مطلقاً لا لاختصاص وجوب المقدمة وصحتها بموصلتها كما قد يتوهم بل لان التيمم لا يصح الا ممن عجز عن استعمال الماء ولا يعجز عن ذلك الا على تقدير اتيانه بالصلوة في الوقت ولا مدخلية لايجاب الصلوة عليه في وقتها في عجزه عن الطهارة المائية وانما المؤثر فيه امتثاله لهذا الواجب فان كان المكلف آتياً بالصلوة في وقتها فهو عاجز والا فلا فصحة تيممه مراعاة بفعل الصلوة بعده فاذا فعلها كشف عن كونه عاجزاً عن الوضوء والغسل والا انكشف فساد تيممه **و**بعبارة اخرى التيمم طهور لمن كان معذوراً في استعمال الماء وانما يعذر في ذلك لو صلى بتيممه **و**اما العاصى بترك الصلوة فلا يقبل الاعتذار منه بوجوب الصلوة عليه وعدم قدرته على فعلها مع الطهارة المائية كما هو واضح وقد تقدم في صدر الكتاب عند البحث عن وجوب المقدمة مع اشتراطه بالقدرة على الاتيان بذيها وكذا فيما نبهنا عليه بعد ذكر مسوغات التيمم من التعرض لبيان بطلان الوضوء المتوقف على مقدمة محرمة وصحته عند مزاحمته لواجب اهم وكذا في ساير المقامات المناسبة ما يزيل بعض الشبهات المتوهمة في المقام فليتامل **السادس** اذا اجتمع ميت ومحدث بالاصغر وجنب ومعهم من الماء ما يكفى احدهم فان كان ملكاً لاحدهم اختص به وحرم على غيره تناوله من غير رضاه فان كان المالك هو الميت تعين صرفه في تغسيله وليس لوارثه السماحة به فان الميت اولى بماء غسله من وارثه وان كان غيره فهل له ايثاره على نفسه بتقديم الميت او صاحبه مع ما به من الحاجة لصرفه في دفع حدثه مقدمة لصلوته الواجبة عليه وجهان صرح غير واحد بعدم الجواز نظراً الى عدم اجتماع وجوب التطهير به مع جواز بذله للغير وربما يعدو عن الفرض الى ما لو كان مباحاً غير مملوك لهم فاوجبوا الاستباق ومزاحمة الغير مقدمة للواجب خلافاً لظاهر المتن في هذه الصورة **قال** في المدارك فان كان ملكاً لاحدهم اختص به ولم يكن له بذله لغيره مع مخاطبته باستعماله لوجوب صرفه في طهارته ولو كان مباحاً وجب على كل من المحدث والجنب المبادرة الى حيازته فان سبق اليه احدهما وحازه اختص به ولو توافيا دفعة اشتركا ولو تغلب احدهما اثم وملك انتهى وظاهره كصريح جملة ممن تاخر عنه اختصاص المنع والمزاحمة بما اذا تنجز التكليف بالصلوة بان دخل وقتها بناءً منهم على عدم وجوب المقدمة قبل دخول وقت ذيها **و**قد عرفت في صدر الكتاب عند البحث عن حرمة اراقة الماء قبل الوقت وكذا عند التكلم في عدم جواز التيمم قبل الوقت فساد هذا المبنى فلو تم دليل الحرمة لاقتضى عمومها لما قبل الوقت ايضاً ولذا التزمنا بوجوب تحصيل المقدمات المنحصرة للواجبات الموقتة قبل اوقاتها والاقوى جواز البذل في المملوك والتخلية بين الماء وبين صاحبه في المباح نعم ما دام واجداً للماء او متمكناً من استعماله لا يجوز له التيمم لنا على الجواز اما مع رجاء اصابة الماء فواضح بعد ما عرفت في محله من عدم وجوب حفظ الماء الا على تقدير العلم بفوت الطهارة المائية بالتلف واما مع العلم بعدم الاصابة فلان غاية ما امكننا اثباته فيما تقدم بعد التشبث بذيل الاجماع ونحوه من الادلة اللبية انما هى حرمة تفويت التكليف بالطهارة المائية باراقة الماء ونحوها مما يعد في العرف فراراً من التكليف ومسامحة في امره واما حرمة صرف الماء في مقاصده العقلائية من مأكله ومشربه والانفاق على صديقه ودابته وغيرها من الاغراض العقلائية التى من اهمها احترام موتاهم بتغسيلها فلا بل لا يبعد الالتزام بجواز التيمم وحفظ الماء رعاية لاحترام الميت فضلاً عن جواز صرفه فيه ثم التيمم بعد صيرورته فاقداً للماء فان الله تعالى من على عباده بان وسع عليهم الامر فجعل لهم التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً لان لا يقعوا في الضيق وكلفة حفظ الماء بتحمل المشاق ومنافيات الاغراض فاباح لهم ان يتعمدوا بالجنابة مع علمهم بعدم اصابة الماء كما عرفت عدم الخلاف فيه وشهادة النص عليه مع ان المتامل في الادلة لا يكاد يرى له خصوصية وانما المناط في جوازه ابتناء امر التيمم على التوسعة لا التضييق وملخص الكلام ان الصلوة

الواجبة لا توقفا الا على مطلق الطهور الذى يحصل بالتراب على تقدير فقد الماء وانما اوجبنا حفظ الماء والزمنا بحرمة
اراقته فى الجملة لبعض الادلة اللبية القاصرة عن شمول مثل الفرض فليتامل ويدل على المدعى مضافا الى ما عرفت صحيحة عبد الرحمن بن
بحران سئل ابا الحسن موسى بن جعفر ع عن ثلثة نفر كانوا فى سفر احدهم جنب والثانى ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة
ومعهم من الماء قدر ما يكفى احدهم من ياخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذى هو على غير
وضوء لان غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جايز فان مقتضى ما زعموه من اطلاق وجوب الطهارة المائية
مقدمة للصلوة التى حضرت ومنها المقتضى لحرمة البدل على تقدير الكفاية ووجوب المبادرة والتملك فى المباح طرح الصحيحة مع صحتها
وعمل الاصحاب بها لان الماء الموجود معهم ان كان ملكا لاحدهم لم يجز له بذله للغير على الفرض وان كان ملكا لهم جميعا وجب على
كل من المحدث والجنب السعى فى تملك حصة صاحبيه ببيع ونحوه ولو بالعزم على عدم تمليك الآخر واطهاره له حتى ييأس منه فيعطيه سهمه
او يشترى المحدث سهم الميت فيضمه الى سهمه ويتوضأ بهما او يصبر الى آخر الوقت بحيث لم يتمكن الجنب من الاغتسال وادراك الصلوة
فى وقتها فيعطيه سهمه الى غير ذلك من انحاء المعالجات التى يتمكن معها المحدث من الوضوء بل قلما يتفق قصور سهم المحدث من الماء
الذى يكفى لغسل الميت والجنب عن ان يتوضأ به ولو بمثل الدهن ففرض مشاركة المحدث معهم فى الماء وعدم قدرته من الوضوء من
سهمه او مع ما يتمكن من تحصيله من سهم الميت وغيره فرض لا يكاد يتحقق موضوعه حتى يحمل الصحيحة عليه وكذا لو كان الماء لثالث
او كان مباحا الا ما لك له او كان مع ما لك يسمح ببذله مجانا من غير منة فانه يجب فى جميع هذه الفروض ايضا بمقتضى الفرض على كل
منهما السعى فى تحصيله بشراء ونحوه فان تملكه احدهما وجب عليه استعماله وان تملكاه دفعة اندرج فى الفرض السابق الذى عرفت انه لا يصح حمل
الصحيحة عليه هذا مع ان مثل هذه الفروض خارج من منصرف السؤال فضلا عن ان يحمل اطلاق الجواب مع ترك الاستفصال عليه فان
المتبادر من قول السائل ومعهم من الماء قدر ما يكفى احدهم اما كون الماء لهم جميعا او كونه لبعضهم ولكن الماء لا يبذله او عدم كون
المقصود بتملكه الافضاء حوائجهم لم ينصف الى خصوص مالكه او كونه مذخرا لقضاء حوائجهم من غير ان يقصدوا به التملك فان قلنا
بصيرورته فى مثل الفرض ملكا للجميع او لخصوص من حازه فقد عرفت حكمه وان قلنا ببقائه على الاباحة الاصلية فيتبع اناؤه بمعنى
ان لمالكه منع الغير من التصرف فيه وكيف كان فلا يكاد يتحقق فرض لم يتمكن فيه المحدث من ان يتوضأ بعد فرض كونه صاحب حق
وبنائه على المداقة فى استيفاء حقه فالاظهر عدم وجوب المداقة وجواز البذل فالاولى رعاية ما يقتضيه حسن المعاشرة من تقديم ما هو
الاحوج وعدم ملاحظة حق الاختصاص والملكية بالنسبة الى الماء الذى بناء امره على التوسعة فيما بين الاصدقاء فى الاسفار وغيرها
فالافضل تخصيص الجنب به كما يدل عليه الصحيحة المتقدمة ولو اجتمع جماعة محدثون بالاصغر وجنب ومعهم من الماء ما يكفى اما لغسل
الجنب او لوضوء من عداه لا يبعد اولوية رعاية حق الجماعة كما يشهد له خبر ابى بصير قال سئلت الصادق عليه السلام عن قوم كانوا فى سفر
فاصاب بعضهم جنابة وليس معهم من الماء الا ما يكفى الجنب لغسله يتوضئون هم هو افضل او يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضئون
فقال يتوضئون هم ويتيمم الجنب ويدل على اولوية تقديم غسل الجنب على الميت مضافا الى الصحيحة المتقدمة خبر الحسين بن النضر
الارمنى قال سئلت ابا الحسن الرضا ع عن القوم يكونون فى السفر فيموت منهم ميت ومعهم جنب ومعهم ماء قليل قدر ما يكفى احدهما
ايهما يبدء به قال يغتسل الجنب ويدفن الميت لان هذا فريضة وهذا سنة وخبر الحسن التغلبى قال سئلت ابا الحسن ع عن ميت وجنب
اجتمعا ومعهما ماء يكفى احدهما ايهما يغتسل قال اذا اجتمعت سنة وفريضة بدء بالفرض وقيل يختص به الميت لكن فى الدلائل
وغيره لم يعرف قائله ويشهد له ما رواه محمد بن على عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له الميت والجنب يتفقان فى
مكان لا يكون فيه الماء الا بقدر ما يكفى به احدهما ايهما اولى ان يجعل الماء له قال يتيمم الجنب ويغتسل الميت بالماء وربما علل ذلك
ايضا بكون غسله خاتمة طهارته فهو اولى بالمراعاة وفيه انه مجرد اعتبار لا يصلح دليلا فى مقابل ما عرفت لكنه ينهض مؤيدا للمرسلة
الدالة عليه الا انها مع ذلك قاصرة عن معارضة ما عرفت وحكى عن الشيخ القول بالتخيير لتعارض الاخبار وعدم الترجيح وفى الاخير
منع لكن لما لم يجب تقديم وكان الحكم مبنيا على الاولوية والاستحباب جاز العمل بهذه الرواية ايضا برجاء الاصابة اما وجه عدم
الوجوب فواضح مضافا الى عدم الخلاف فيه على ما يظهر من بعض ضرورة انه لا يجب على احد رفع اليد عن حقه فى الماء المختص به
او المشترك بينه وبين الجنب ولا يحرم عليه المبادرة الى الماء الذى يجدونه فى الطريق وتملكه سواء وجب عليه الوضوء ام لا و
اطلاق هذه الاخبار لا ينافى اشتراط طيب نفوس الجميع بصرف البعض للماء لتحقق الطيب فى مفروض السائل وكون المقصود
بالسؤال تشخيص الاهم هذا مع عدم كون الاطلاق مسوقا لبيان الحكم من هذه الجهة مضافا الى عدم امكان التصرف فى

مثل هذه القواعد بالظواهر المنافية لها فلا محيص عن الالتزام بكون التخصيص مبنيا على رعاية الاولوية والفضل والله العالم
ثم انا وان جوزنا للمحدث بذل مائه المختص به اذا تعلق به غرض صحيح اخرجه من عنوان كونه بمنزلة الاراقة ونحوها لكن الاحوط تركه
بل لا يبعد دعوى انصراف اخبار الباب عن فرض الاختصاص ولعله لذا خص المصنف فى الحكم بافضلية التخصيص بغير هذا الفرض
واطلقه بالنسبة الى ما عداه من الصور من غير ان يقيده بعدم تمكن المحدث من الوضوء بالمبادرة الى المباح او وفاء سهمه فى صورة
الاشتراك كما هو الغالب واحوط منه عدم التخطى عما ذكروه من ملاحظة كل منهما ما يقتضيه تكليفه بملاحظة نفسه من تحصيل الطهارة
المائية مع القدرة عليها بالمبادرة الى حيازة المباح والمداقة فى استيفاء حقه عند وفائه بما يحتاج اليه بل تملك سهم الميت و
غيره لدى القدرة عليه وان كان مقتضاه حمل الصحيحة على ما لا يكاد يتحقق له مورد كما اشرنا اليه انفا لكن لا بأس به بعد موافقته
للاحتياط وابتناء السؤال فى الرواية على مجرد الفرض والجواب على الاولوية والاستحباب والله العالم **تنبيه** لو امكن الجمع
بان يتوضأ المحدث مثلا ويجمع ماء الوضوء فى اناء ثم يغتسل الجنب الخالى بدنه من النجاسة ويجمع ماءه فى الاناء ويغسل به الميت
فقد صرح غير واحد من الاصحاب بوجوبه ولا ريب فى انه احوط واوفق بالقواعد ولو منعنا من استعمال المستعمل فى الحدث الاكبر
يجمع بين الوضوء وغسل الجنب والميت فان المستعمل فى الوضوء يجوز استعماله ثانيا بلا خلاف فيه على الظاهر الا من بعض اهل
الخلاف وفى محكى الذكرى بعد الاشارة الى خبر عبد الرحمن بن ابى نجران قال وفيه اشارة الى عدم طهورية المستعمل والا لامر
بجمعه انتهى **اقول** ولو قيل بان فيه اشارة الى عدم كون الامر فى التيمم بهذه المكانة من الضيق والعجز عن تحصيل الماء بالمعالجات
الغير المتعارفة لكان سليما من جملة من الاعتراضات التى يمكن ان يورد عليه من جرى الرواية مجرى الغالب من عدم خلو بدن الجنب
عن النجاسة غالبا وعدم تيسر الجمع فى مثل الفرض بقدر ان يكفى غيره وعدم صلاحية ما ذكر وجها لعدم الجمع بين الوضوء والغسل
بتقديم الوضوء على الغسل وان امكن التفصى اما عن الاخير فلابتنائه على الاهتمام فى امر الغسل برعاية الاحتياط فيه خوفا من ان ينقص ماؤه
اما ما عداه من الدعاوى المتقدمة فاما غير مجدية او غير مسموعة فان الغالب سهولة الاخذ مما يفضل من غسالته بعد تطهير بدنه
بقدر ان يتحقق اقل ما يجتزى به فى الوضوء بمثل الدهن وكيف كان فطريق الاحتياط فى جميع الفروض غير خفى والله العالم **السابع**
الجنب اذا تيمم بدلا من الغسل ثم احدث اعاد التيمم بدلا من الغسل سواء كان حدثه اصغر او اكبر فلو احدث بالاصغر ووجد ماء بقدر
ان يتوضأ لم يعتد به بل يتيمم بدلا مما وجب عليه من الغسل على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا بل لم ينقل الخلاف فيه
الا من السيد فى شرح الرسالة وبعض المتاخرين كصاحب المفاتيح والذخيرة وفى الحدائق ايضا تقويته قال السيد فى محكى شرح
الرسالة ان المجنب اذا تيمم ثم احدث حدثا اصغر ووجد ما يكفيه للوضوء توضأ لان حدثه الاول قد ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى
وقد وجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله انتهى واعترض عليه بالاجماع المستفيض نقله بل المتواتر على ان التيمم لا يرفع
الحدث بل يستباح به الصلوة فالجنابة باقية والاستباحة قد زالت بالحدث الاصغر والذى يجب على الجنب على ما نطق به الكتاب
والسنة والاجماع انما هو الغسل فما دام العجز باقيا يأتى بما هو بدل منه وقد استدل فى محكى المعتبر على بقاء الجنابة بعد ان ادعى اجماع
العلماء كافة على انه لا يرفع الحدث بان المتيمم يجب عليه الطهارة عند وجود الماء بحسب الحدث السابق فلو لم يكن الحدث السابق
باقيا لكان وجوب الطهارة لوجود الماء اذ لا وجه غيره ووجود الماء ليس حدثا بالاجماع ولانه لو كان حدثا لوجب استواء المتيممين
فى موجبه ضرورة استوائهم فيه لكن هذا باطل لان المحدث لا يغتسل والمجنب لا يتوضأ انتهى **اقول** هذا هو عمدة ما يستدل
به للمشهور ويرد عليه اولا النقض بالطهارة العذرية اى طهارة اصحاب الجبيرة ونحوها على القول بوجوب اعادتها بعد زوال
السبب لجريان هذا الدليل فيها حرفا بحرف ومقتضاه وجوب اعادة الغسل على صاحب الجبيرة اذا اغتسل من الجنابة ثم
احدث بالاصغر مع انه لا يظن باحد من القائلين به الالتزام بذلك وحله ما عرفته فى محله من انه ان اريد بقولهم ان التيمم
لا يرفع الحدث انه ليس كالوضوء والغسل مزيلا لاثره بالمرة بحيث لا يحتاج بعد تجدد القدرة من الماء الى استعماله كما زعمه بعض العامة
على ما قيل فهو حق لا ريب فيه وان اريد به انه لا يفيد الطهارة التى هى شرط للصلوة ونحوها بل يؤثر فى سقوط شرطية الطهارة
لتلك الغايات بالنسبة الى من عجز عن استعمال الماء فهو مما لا يمكن الالتزام لمخالفته لجميع ما دل على شرعية التيمم وبدليته من الوضوء
والغسل وكونه احد الطهورين ولا يظن باحد من العلماء ان يرضى بذلك حيث انه يتضمن مفاسد ومناقضات لا يمكن توجيهها
كما اشرنا الى جملة منها فيما تقدم فالحق انه طهور وهو نور لكن لمن لم يقدر على استعمال الماء ما دام كونه كذلك فاذا قدر
عليه عاد محدثا بالسبب السابق حيث انه صدق عليه مثلا انه رجل اتى اهله وهو قادر على استعمال الماء ولم يغتسل فهو جنب واما

قبل ان يقدر عليه فقد كان مندرجا في موضوع العاجز الذي كان طهوره التراب فاذا تيمم فهو ما دام مندرجا في هذا الموضوع كانه اغتسل من غدير ماء فهو متطهر وقد تقدم توضيحه وتصويره في محله وبذلك ينحل الاشكال المتقدم في عبارة المعتبر الذي اوقعهم في الالتزام بعدم طهورية التيمم من استلزام كون وجدان الماء حدثا فانه بعد اخذ العجز قيدا في طهورية التيمم لا يحتاج عود الجنابة بعد طرو القدرة الى سبب جديد كما هو واضح وعلى هذا يتجه استدلال السيد على مدعاه بان حدثه الاول قد ارتفع اذ لم يقصد بذلك انه قد ارتفع على وجه لا يحتاج بعد طرو القدرة الى الغسل حتى يرد بمخالفته للاجماع بل الضرورة وكيف كان فمقتضى طهورية التيمم للعاجز وبدليته من الغسل عدم تأثير البول وغيره من موجبات الوضوء بعد ان تيمم بدلا من غسله الا فيما يقتضيه تلك الموجبات لا عود الجنابة السابقة وصيرورتها مؤثرة بعد ان زال اثرها بالتيمم الا ان يدل دليل تعبدي عليه فيكون ذلك حاكما على اطلاق ما دل على ان التيمم لمن لم يجد الماء بمنزلة غسله ووضوئه وسيأتي التكلم فيه فان اراد المشهور من استدلالهم ببقاء الجنابة كونه ما دام موصوفا بالعجز متصفا بصفة الجنابة الفعلية ففيه منع خصوصا لو قلنا بانها صفة منتزعة من الاحكام التكليفية وليست قذارة معنوية متأصلة وان ارادوا صحة اطلاق الجنب عليه بلحاظ بقاء اثر الجنابة في الجملة المقتضي لوجوب الغسل عليه عند تجدد القدرة فهو مسلم لكنه لا يقتضي وجوب التيمم ثانيا بدلا من الغسل بل لنا ان نقول سلمنا انه جنب بالفعل لكن لا دليل على انه يجب على الجنب اعادة تيممه بعد البول فان الجنب القادر على الغسل فرضه الغسل والعاجز عنه فرضه التيمم بدلا من الغسل فاذا تيمم بدلا من الغسل عند ارادة الصلوة فقد سقط ما وجب عليه من البدل فاذا بال لا يؤثر بوله الا فيما يقتضيه من الوضوء او التيمم بدلا منه لا من الغسل وان شئت قلت ان التيمم السابق دفع مانعية الجنابة من اتيان الغايات المشروطة بالطهور دائما لم يجز فعلها قبل البول وحدوث البول ليس مقتضاه الا وجوب الوضوء لا عود مانعية الجنابة ودعوى ان التيمم لا يقتضي الا رفع مانعيتها قبل ان يحدث حدث غير مسموعة الا ان يقوم عليها بينة بالخصوص والا فهي مخالفة لاطلاق ما دل على كونه بمنزلة الوضوء والغسل للعاجز وسيأتي التكلم فيه وبما ذكرنا ظهر لك ضعف الاستدلال للمشهور باطلاق الجنب على المتيمم في بعض الاخبار مثل المرسل المروي عن العوالي عن النبي ص انه قال لبعض اصحابه الذي تيمم من الجنابة وصلى صليت باصحابك وانت جنب فانه بعد الغض عن ضعف الرواية ومعارضتها بما دل على ان الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا فاذا تيمم فقد فعل احد الطهورين فهو طاهر وليس بجنب بالفعل وان صح اطلاقه عليه في الجملة يتوجه عليه انه لا [illegible] الجنابة بعد فعل بدلا من الغسل ودعوى ان كل من قال ببقاء الجنابة قال بالتيمم بدلا من الغسل دون الوضوء فالقول بخلافه خرق للاجماع المركب مما لا ينبغي الالتفات اليها ضرورة عدم استكشاف رأي المعصوم بمثل هذه الدعاوي التقديرية المتفرعة على الجمود على الظواهر واضعف منه الاستدلال لهم بمفهوم قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة متى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن جنبا حيث شرط الوضوء بعدم الجنابة فيبطل مقالة السيد القائل بوجوب الوضوء على الجنب على تقدير عدم كفاية الماء لغسله وفيه ان المراد باصابة الماء ما كان وافيا بما يحتاج من الوضوء او الغسل فالمتيمم الذي احدث ان لم يجد ما يكفي لغسله فهو غير مراد بالرواية وليس بجنب عند السيد اما حقيقة او حكما بل هو محدث وجد الماء بقدر وضوئه فعليه ان يتوضأ واوهن من ذلك الاستشهاد بالمعتبرة المشتملة على امر الجنب بالتيمم وان كان عنده من الماء ما يكفيه للوضوء وفيه ما لا يخفى فانه لا ينكر احد ان الواجب على الجنب ليس الا هو الغسل او التيمم بدلا منه فلا عبرة بوجود الماء الغير الكافي للغسل ولا بوجدانه بعد التيمم الذي هو بمنزلة الغسل في الاثر وانما الكلام في انه اذا احدث بالاصغر بعد هذا التيمم هل يجب عليه اعادة التيمم عملا بما يقتضيه الجنابة او لا يجب الا العمل بما يقتضيه الحدث من فعل الوضوء لدى القدرة والتيمم بدلا منه لدى العجز فهذه الاخبار اجنبية عن المقام واستدل لهم ايضا بصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصب ماء وخبر السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه ع قال لا بأس بان تصلي صلوة الليل والنهار بتيمم واحد ما لم تحدث او تصب الماء حيث يفهم منهما ان مطلق الحدث كوجدان الماء ناقض لمطلق التيمم وفيه ان غاية ما يفهم من الروايتين انما هو عدم جواز الصلوة بذلك التيمم بعد حدوث الحدث كما انه لا يجوز فعلها بعد الحدث لو كان آتيا بمبدله من الوضوء او الغسل فقوله ع لا بأس بان تصلي الخ بمنزلة ما لو قلنا لا بأس بان تصلي بغسل الجنابة ما لم تحدث فلا اشعار فيه اصلا فضلا عن الدلالة بان الحدث يؤثر في صيرورة التيمم كعدمه وصيرورة الجنابة السابقة مؤثرة بعد ان زالت او زال اثرها بل لو كان الوارد في الاخبار ان كل تيمم يستباح به الصلوة ينتقض بمطلق الحدث لم يكن يفهم منه الا تأثير الحدث في رفع الطهارة والاستباحة الحاصلة بفعل

التيمم كما انه لا يفهم من اطلاق النواقض على موجبات الوضوء والغسل في عبارة العلماء الا ذلك لا عود الحدث السابق الذي تطهر منه وصيرورته مؤثرا بعد ان زال فان الزائل لا يقبل الانتقاض وانما القابل له الطهارة الحاصلة باستعمال الطهور فقولنا الوضوء او غسل الجنابة ينتقض بالبول معناه انه لا يبقى له اثر بعد الحدث فلو اراد الاتيان بشيء مشروط بالطهور فعليه ان يتطهر لا انه يعود جنبا او محدثا بالسبب الاول الا ترى انا لو بنينا على ان كل غسل يجزي عن الوضوء وقلنا بشرعية التيمم بدلا من كل غسل وكونه كمبدله رافعا للحدث لا نقول بجواز اعادة التيمم بدلا من ذلك الغسل بعد انتقاضه بسوغه فالاشكال في المقام انما نشأ من بقاء اثر الجنابة الموجب للغسل حيث اوجب التحير في انه كما يقتضي وجوب الغسل عند القدرة عليه كذلك يقتضي وقوع التيمم دائما بدلا من ذلك الغسل ام لا يقتضي بعد الاتيان بتيمم واحد بدلا من ذلك الغسل الا نفس الغسل فلا يجب عند حدوث الحدث الا ما يقتضيه ذلك الحدث فما زعمه بعض من ابتناء الخلاف في المسئلة على ان مطلق الحدث هل هو ناقض لمطلق التيمم او لا ينقض التيمم الواقع بدلا من غسل الجنابة مثلا الا بالجنابة في غير محله وكيف كان فقد ظهر لك ان الاقوى بالنظر الى ما دل على طهورية التيمم للعاجز وعموم تنزيله منزلة الوضوء والغسل ما ذهب اليه السيد واتباعه من وجوب الوضوء بعد الحدث او التيمم بدلا منه لا من الغسل لكن الجزم بذلك مشكل وعمدة ما يوجب التردد والوسوسة فيه نقل الاجماع على خلافه واعتضاده بالشهرة المحققة قديما وحديثا بل شذوذ المخالف فمن هنا قد يقوى في النظر خلافه فانا وان جزمنا بطهورية التيمم وكونه بمنزلة الوضوء والغسل لمن لم يجد الماء لكن مع ذلك لا يبعد الالتزام بمقالة المشهور في المقام بدعوى انه يستفاد من الادلة الشرعية ان الطهارة التي هي شرط في الصلوة بل مطلق الطهارة وان لم تبلغ مرتبة يستباح بها الصلوة صفة وجودية تحصل باسبابها كما قويناه ذلك في محله وان الحدث قذارة معنوية حادثة باسبابها مخالفة للاصل مانعة من الدخول في الصلوة كما نفينا البعد عن ذلك بل قويناه بالنسبة الى الحدث الاكبر فنلتزم بعدم المضادة بين ذاتيهما بل التنافي انما هو بين اثريهما من جواز الدخول في الصلوة والامتناع منه كما اليه يؤول ما هو المشهور من ان التيمم مبيح للصلوة وليس برافع لما اشرنا اليه من انهم لم يقصدوا بذلك على الظاهر استباحتها بلا شرط فان من المستبعد التزامهم بذلك وكيف كان فنمنع المضادة بين الوصفين وقياسهما على النظافة والقذارة الصورية فاسد لم لا يجوز ان يكون المستحاضة التي اغتسلت وكذا المسلوس والمبطون واجدة للحدث والطهارة التي هي شرط في الصلوة حقيقة واذا جاز ذلك فنقول اما غسل الجنابة مثلا فهو رافع للقذارة الحادثة بالجنابة ومفيد للطهارة التي هي شرط في الصلوة واما سائر الاغسال فان قلنا بالاجزاء بها عن الوضوء فكغسل الجنابة والا فهي مع كونها مزيلة للحدث تفيد مرتبة في الطهارة لا تبلغ هذه المرتبة وكيف كان فالتيمم انما يقوم مقام الوضوء والغسل في الطهورية المسوغة لاستباحة الغايات اي المجامعة مع عدم المانع بصفة المانعية واما كونه بمنزلتهما في ازالة ذات المانع من حيث هي فالادلة قاصرة عن اثباته اما ما دل على انه طهور وانه احد الطهورين فواضح واما ما دل على ان التراب بمنزلة الماء وان التيمم غسل المضطر ووضوئه ونحو ذلك فهو وان اقتضى عموم المنزلة خصوصا مع كون الازالة من اظهر وجوه المشابهة لكن العلم ببقاء الاثر في الجملة المقتضي لوجوب الغسل لدى القدرة عليه موجب لصرف الذهن عن ارادة ازالة ذاته بالتشبيه ولذا لا يستنكر العرف اطلاق الجنب عليه حين العجز بل لم يستبعد فيما سبق عند تقرير مذهب السيد انكار هذا النفي وانما تكلفنا في توجيهه وقلنا بعد التسليم بعدم اقتضاء الجنابة الا تيمما واحدا بدلا من الغسل لكنك خبير بانه لا يسمع منا هذا القول بعد فرض دلالة الادلة على اقتضاء حدث الجنابة من حيث هو للمنع من الصلوة وعدم ارتفاعه بالتيمم كما هو مقتضى الاصل مضافا الى الاجماعات المحكية وغيرها وعدم اقتضاء طهورية التيمم الا مزاحمتها للتأثير ما دام بقاء اثره فمتى انتقض عادت الجنابة مانعة بالفعل ولا يزول مانعيتها الا بالتيمم الذي هو بدل من الغسل كما هو واضح هذا غاية ما امكننا من التوجيه لمذهب المشهور والذي يؤول دليلهم الاول الذي اشرنا الى انه هو عمدة ادلتهم وبعد للتأمل فيه مجال والمسئلة موقع تردد ومقتضى الاصل الاحتياط لكون الشك في المكلف به فيجب بعد الحدث الجمع بين التيمم بدلا من الغسل و[بين] الوضوء ان وجد ماء بقدره والتيمم بدلا منه ان لم يجد ويجزيه في هذا الفرض تيمم واحد بدلا عما وجب عليه في الواقع بناء على اتحاد كيفية التيمم والا فلا بد من التعدد ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه في توجيه مقالة المشهور الذي اليه يؤول دليلهم الاول الذي هو عمدة ما ركنوا اليه بل لم نستدعه منهم على الظاهر الا اليه من ان الجنابة باقية والاستباحة قد زالت فعليه اعادة التيمم بدلا من الغسل انما يتجه في التيمم الواقع بدلا من غسل يستباح به الصلوة مثل غسل الجنابة واما غسل الحيض ونحوه لو لم نقل بانه يجزي عن الوضوء فلا فاذا تيممت الحائض بدلا من الغسل يستباح بتيممها دخول المساجد وقرائة العزائم ونحوهما كمبدله سواء

يتيمّم معه بدلاً من الوضوء ايضاً ام لا وهذه الاستباحة تجامع الحدث الاصغر والا لم يحصل بتيممها الواقع بدلاً من الغسل لا منها
كانت محدثة بالاصغر ايضاً فالحدث الاصغر لا يؤثر في ازالة هذه الاستباحة حتى تيمم بدل الاستدلال بل ربما يتأمل في اقتضاء ذلك
الدليل منع الجنب من دخول المساجد بعد الحدث نظراً الى عدم اقتضاء الحدث رفع استباحة الدخول وان امكن التفصي
عن ذلك ببعض الوجوه الغير الخالية عن التأمل بالاجماع المنقول على انتقاض تيمم الجنب بمطلق الحدث فالالتزام بانتقاض
تيمم الحائض بمطلق الحدث مع الالتزام بجواز تلك الغايات قبل حدوثه مع كونها محدثة بالاصغر في غاية الاشكال ولعله
لذا خص المصنف كغيره موضوع الحكم في المتن وغيره بالجنب فما جزم به غير واحد من انتقاض كل تيمم بمطلق الحدث واسناده
الى المشهور مع خلو كلام المشهور عن التصريح بالتعميم بل اشعاره بعدمه واقتضاء دليلهم عدم الاطراد لا يخلو عن تأمل لكن
مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط فيه بل لا يجوز بناء على ما نفينا عنه البعد بل قويناه في محله من الاجزاء بغسلها عن الوضوء
فحكمها ح حكم الجنب الذي مقتضى القاعدة فيه الاحتياط والله العالم **الثامن** اذا تمكن المتيمم من استعمال الماء لما هو بدل
منه ولم يكن له عذر عقلي او شرعي في تركه انتقض تيممه بلا شبهة كما يدل عليه جميع ما دل على اختصاص طهورية التيمم بالعاجز مضافاً الى
خصوص المعتبرة المستفيضة المصرحة بذلك مثل صحيحة زرارة ورواية السكوني المتقدمتين وصحيحة الاخرى عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل
تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء وقد عرفت عند التكلم في الحكم الرابع ان المراد بوجدان الماء انما هو وجدانه على وجه يتمكن من استعماله
ويكون وافياً بمقصوده فما زعمه بعض من انتقاض التيمم بمجرد الوجدان ضعيف ولو فقده بعد ذلك افتقر الى تجديد التيمم لان الزائل
لا يعود بلا سبب وتوهم اقتضاء طهورية التيمم للعاجز عوده مؤثراً بانه اثراً ثانياً في موضوعه كصيرورة الجنابة الزائلة على
القول برافعية التيمم مؤثرة عند تجدد القدرة **مدفوع** بقصور الادلة عن اثبات هذا النحو من الاثر للتيمم بل ظهورها في كونه طهوراً
لمن عجز عن استعمال الماء ما دام باقياً عجزه هذا مضافاً الى عدم الخلاف فيه على الظاهر ودلالة النص عليه بالصراحة كما عرفته فيما تقدم **فروع**
الاول لو تيممت الحائض والمستحاضة ونحوهما تيممين بدلاً من الوضوء والغسل فوجدت ما يكفي للوضوء خاصة انتقض ما هو بدل من الوضوء لا غير
ولو وجدت ما يكفي لكل منهما لا كليهما قال في الجواهر ففي انتقاضهما معاً بذلك او ما يختار المكلف منهما او القرعة اوجه اقواها الاول لصدق
الوجدان في كل منهما وعدم الترجيح انتهى اقول اما بناء على اهمية الغسل كما لعله المسلم عندهم خصوصاً على القول بالاجزاء به عن الوضوء
وكون الوضوء معه مستحباً تعبداً فالترجيح محقق والمنتقض هو التيمم الواقع بدلاً من الغسل حيث يتعين على المكلف صرف الماء فيه لكن لو خالف تكليفه
و توضأ صح وضوئه بقاعدة الترتب التي حققناها مراراً ومقتضاها انتقاض ما هو بدل من الوضوء ايضاً على تقدير ترك الغسل فلو تلف
الماء انتقض التيممان وعلى تقدير عدم الاهمية ايضاً ينتقضان معاً ان ترك استعمال الموجود في شيء من الوضوء او الغسل الى ان يمضي زمان
يتمكن فيه من فعل كل من الطهارتين لصيرورته عند اصابة الماء قادراً على كل من الوضوء والغسل على تقدير ترك الآخر وقد تحقق التقدير
في الفرض بالنسبة الى كل منهما فانتقضا معاً واما على تقدير استعماله في احدهما فالظاهر عدم انتقاض ما هو بدل من الآخر لعدم قدرته على
الاتيان بمبدله على تقدير صرف الماء فيما استعمله بمقتضى تكليفه ولكن الاحوط اعادة التيمم خصوصاً مع احتمال اهمية احدهما في الواقع وجهله
بواقعه بل لا يخلو القول بوجوب الاحتياط في الفرض من وجه منظور فيه واحتمال وجوب تشخيصه في الفرض بالقرعة **مدفوع** بانه لا يعمل بها في
تشخيص الاحكام الشرعية وموضوعاتها وقد تقدم عند البحث عن مسوغات التيمم ما يقرب بعض الدعاوي المتقدمة فراجع **الثاني** لو وجد
جماعة ماء يباح لهم التصرف فيه فان تمكن كل منهم من التصرف فيه على وجه سائغ من غير ان يزاحمه غيره انتقض تيمم الجميع والا انتقض تيمم
المتمكن خاصة **الثالث** لو تيمم تيممات متعددة بدلاً من اغسال متعددة فوجد ماء لا يكفي الا لغسل واحد انتقض الجميع فان له ان يأتي بذلك
الغسل بنية الجميع وان منعنا التداخل فحكمه ما عرفت في الفرع الاول **الرابع** لو لم يجد الماء الا في المسجد وكان جنباً جاز له الدخول واخذ
الماء منه بل واللبث فيه حتى في المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله بل وجب عليه ذلك عند توقف الغايات الواجبة المشروطة بالطهور عليه ولا ينتقض
في الفرض تيممه الا بعد استعمال الماء لا حين الوجدان كما اقمنا عليه البرهان في مبحث الجنابة واثبتنا وجوب الدخول عليه في المسجدين
بالتيمم عند انحصار الماء الواجب الاستعمال فيهما عند البحث عن عدم جواز مرور الجنب في المسجدين الا بالتيمم فراجع ما اسلفناه
تجده وافياً بجملة من الفروع المرتبطة بالمقام **تنبيه** حكي عن بعض الجمهور القول بانتقاض التيمم بخروج الوقت **و** عن الشافعي
القول باختصاص اثر التيمم لصلوة واحدة قياساً على وضوء المستحاضة بجامع اضطرارية الطهارتين **و** قد اجمع اصحابنا على انه
لا ينتقض التيمم بخروج الوقت ولا يختص اثره بصلوة واحدة واخبارنا ناطقة بذلك مصرحة بجواز ان يصلي الرجل صلوة الليل
والنهار كلها بتيمم واحد ما لم يحدث او يجد الماء كما سمعته في المستفيضة المتقدمة وقد نطق بذلك ايضاً ما رواه حماد بن عثمان

الصحيح

سال ۱۳۱۸ ... بازبینی شد

الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء يتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء **و** يدل عليه ايضاً سائر الاخبار الدالة
على انه احد الطهورين وانه بمنزلة الماء فما في خبر ابي همام عن الرضا عليه السلام قال يتيمم لكل صلوة حتى يوجد الماء **و** رواية السكوني عن جعفر بن محمد عن
ابيه عن آبائه عليهم السلام قال لا يتمتع بالتيمم الا صلوة واحدة ونافلتها اما مطروح او مأول **التاسع** من كان بعض اعضائه مريضاً لا يقدر على
غسله بالماء للوضوء والغسل ولا مسحه ان كان مما يجب مسحه في الوضوء بل مطلقاً حتى في المواضع التي يجب غسلها اذا لم يقدر على مسحه بالماء
على وجه يتحقق به اقل ما يجري مثل الدهن بل مطلقاً في وجه قوي جاز له التيمم وكذلك لو كان بعض اعضائه نجساً يتعذر تطهيره ولا يتبعض
عندنا الطهارة كما يشهد بذلك مضافاً الى عدم الخلاف فيه بيننا على الظاهر ما في صحيح ابي بصير ان الوضوء لا يبعض وما دل على وجوب
التيمم على الجنب الذي معه من الماء الغير الكافي لغسله وما ورد في حكم صاحب المجروح والقروح الى غير ذلك مما يفهم منه وجوب
التيمم في مثل هذه الفروض وعدم شرعية تبعيض الطهارة المائية الا بتلفيقها مع الترابية فما عن الشافعي من ان من كان هذا شأنه يغسل الاعضاء
التي يقدر على غسلها ويتيمم من العضو المريض فيلفق طهارته من المائية والترابية باطل وقد تقدم تفصيل الكلام وما يتعلق به من النقض
والابرام في مبحث الجبيرة في باب الوضوء وعرفت في ذلك المبحث عدم المناقضة بين حكم الاصحاب في باب الوضوء والغسل بوجوب الجبيرة على صاحب
الجروح والقروح والمكسور واطلاق حكمهم بجواز التيمم في المقام فراجع **العاشر** المشهور بين الاصحاب استحباب التيمم للنوم ولو مع التمكن
من الماء بل في الحدائق الظاهر انه لا خلاف في استحباب التيمم للنوم ولو مع وجود الماء **اقول** ويكفي بكونه كذلك دليلاً على استحبابه بعد البناء
على المسامحة **و** يدل عليه ايضاً ما رواه الصدوق والشيخ مرسلاً عن الصادق عليه السلام قال من تطهر ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده فان ذكر
انه على غير وضوء فليتيمم من دثاره كائناً ما كان فان فعل ذلك لم يزل في صلوة وذكر الله وضعفه بالارسال مجبور بعمل الاصحاب كما ان قصوره
عن الوفاء بعموم المدعى من حيث وروده في المحدث بالاصغر وظهوره في غير المتعمد ترك الوضوء مجبور بفهمهم مع امكان ان يدعى مساعدة العرف على
التعميم بعد الالتفات الى ابتناء الحكم على التوسعة والتسهيل بالغاء مثل هذه الخصوصيات كما يفصح عن ذلك تعميم الاصحاب **و كيف كان** فمفاد هذه
الرواية كفتاوى الاصحاب كون التيمم المأتي به لغاية النوم بعينه هو التيمم الذي جعله الله احد الطهورين لا ماهية اخرى اجنبية عنه مشابهة له في
الصورة ولكن الشارع سهل الامر فيه بالتوسعة فيما يتيمم به وفيما يسوغه بالاجتزاء به في ادنى عذر مثل الخروج من الفراش ونحوه فكأنه اراد
به صورة العبادة لكونها نحواً من الانقياد وان لم يحصل به الطهارة الحقيقية التي يستباح بها الصلوة ونحوها **وكيف كان** فلا ينافي ذلك
ما دل على اختصاص شرعية التيمم بغير المتمكن من الماء وخصوص ما رواه ابو بصير عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلام لا ينام
المسلم وهو جنب ولا ينام الا على طهور فان لم يجد الماء فليتيمم بالصعيد فان روح المؤمن تروح الى الله عز وجل فيلقاها فان كان اجلها قد حضر
جعلها في مكنون رحمته وان لم يكن اجلها قد حضر بعث بها مع امنائه من الملائكة فيردها في جسده لكون المرسلة حاكمة على مثل هذه الادلة وكذلك
يجوز التيمم لصلوة الجنازة مع وجود الماء المتمكن من استعماله على المشهور بل عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع على جوازه كذلك واحتج عليه بموثقة
سماعة المضمرة قال سألته عن رجل مرت به جنازة وهو على غير وضوء كيف يصنع قال يضرب بيديه على حائط اللبن فيتيمم وقيده ابن الجنيد بخوف فوت
الصلوة وعن ظاهر المرتضى في الجمل والشيخ في التهذيب والمبسوط والنهاية والاقتصاد وابي علي وسلار والقاضي والراوندي والشهيد في الدروس موافقته
وعن المصنف في المعتبر تقويته فانه بعد ان نقل قول الشيخ بالجواز قال وفيما ذكره الشيخ اشكال اما الاجماع فلا نعلمه كما علمه واما الرواية فضعيفة من وجهين
احدهما ان زرعة وسماعة واقفيان والثاني ان المسؤول في الرواية مجهول فان التمسك باشتراط عدم الماء في جواز التيمم اصل ولان الرواية ليست صريحة
في الجواز مع وجود الماء لكن لو قيل اذا فاجأته الجنازة وخشي فوتها مع الطهارة تيمم لها كان حسناً لان الطهارة لما لم تكن شرطاً وكان التيمم احد
الطهورين فمع خوف الفوت لا بأس بالتيمم لان حال التيمم اقرب الى شبه المتطهرين من الخالي منه انتهى **اقول** بعد البناء على المسامحة فلا اشكال فيه بعد
اشتهاره ونقل الاجماع عليه لكونه بنفسه حجة كافية حاكمة على ما دل على اشتراط عدم الماء في شرعية التيمم واما لو اغمضنا عن قاعدة التسامح فالاشبه
ما ذكره ابن الجنيد من اختصاص شرعيته بما اذا خاف فوت الصلوة واما الرواية فالمنساق من موردها ليس الا ارادته عند خوف فوت المتابعة والصلوة عليها
بتحصيل الوضوء لا لمجرد كونه هو الغالب في فرض المفاجأة بل لكونه المنساق من السؤال الا ارادته في هذا الفرض **و** يدل على شرعيته عند خوف فوات الصلوة
مع الطهارة ايضاً مضافاً الى كونها من الغايات المستحبة التي يقتضيها عموم البدلية خصوص حسنة الحلبي او صحيحته سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل
تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلوة عليها قال يتيمم ويصلي **وكيف كان** فلا ينبغي الاشكال في استحبابه ولو مع
التمكن من استعمال الماء لكن لا يشرع في هذا الفرض ان يقصد بفعله استباحة سائر الغايات المشروطة بالطهور بل يأتي للغاية الخاصة بنية
الندب ولا يجوز له الدخول به في غير ذلك من انواع الصلوة وغيرها من الغايات المشروطة بالطهور كما هو واضح بعد ما عرفت من ان عمدة مستنده المسامحة
بل وكذلك اذا تيمم للنوم مع تمكنه من استعمال الماء والله العالم قد فرغت من كتابة الركن الثالث من كتاب الطهارة في يوم الاحد رابع
جمادى الثانية من سنة ۱۲۹۹ وانا العبد الآثم الجاني محمد رضا الهمداني عفي عنه مصنف هذا الكتاب ... تم بحمد الله

لا تمامه

هذا هو الجزء الاخير من كتاب الطهارة من الكتاب المسمى بمصباح الفقيه من تأليف العالم الفاضل الرباني الحاج آقا محمد رضا الهمداني رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

الركن الرابع من كتاب الطهارة في النجاسات واحكامها اما النجاسة فهي لغة القذارة وفي عرف الشارع والمتشرعة قذارة خاصة مجهولة الكنه لدينا اقتضت وجوب هجرها في امور مخصوصة فكل جسم خلي عن تلك القذارة فهو طاهر نظيف شرعا وهل هي صفة متأصلة مقتضية لايجاب الهجر او انها منتزعة من حكم الشارع بالهجر في تلك الامور لمصلحة رآها الشارع وجهان بل قولان اشبههما بظواهر الادلة الاول وكيف كان يقع القول في هذا الركن في مقامين **الاول** في تشخيص اعيان النجاسات وهي عشرة انواع على ما في المتن وغيره من جملة من الكتب بل ولعله هو المشهور **الاول والثاني** ما يستحق اطلاق اسم البول والغائط عليه عرفا ولا يصح سلب الاسم عنه حقيقة فمثل الدود والحب الخارج من المحل صحيحا غير مستحيل خارج من الموضوع من كل حيوان مما لا يجوز ان يؤكل لحمه ادميا كان ام غيره اذا كان للحيوان نفس سائلة والبحث عن نجاسة فضلات المعصومين المنزهين عن الرجس اسائة الادب والذي تقتضيه القواعد التعبدية التجنب عنهما في المأكول والمشروب والصلوة ونحوها من الامور المشروطة بالطهارة فلعل حكمة الاطراد في الحكم او غيره من الحكم المقتضية للاجتناب لا الاستقذار فليس علينا البحث عن تحقيق السبب بعد اطلاق الامر بازالة البول عن الثوب عند ارادة الصلوة والنهي عن شربه ولم يثبت ما يقتضي التقييد بالنسبة الى احد وان روي ان ام ايمن شربت بول النبي صلى الله عليه وآله فقال لها النبي صلى الله عليه وآله اذن لا تلج النار بطنك فلذلك قال الشافعي بطهارة بوله على ما قيل لكن الرواية لم تثبت **وكيف كان** فلا شبهة ولا خلاف في نجاسة البول والغائط من كل حيوان ذي نفس سائلة لا يؤكل لحمه عدا ما سيأتي التكلم فيه بل عن المعتبر اجمع علماء الاسلام على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه سواء كان ذلك من الانسان او غيره اذا كان ذا نفس سائلة انتهى والمراد بالنفس السائلة على ما نسب الى اهل اللغة والاصحاب الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج عند قطعها بقوة ودفق لا كدم السمك بل هذا هو المتبادر من توصيف النفس بالسائلة في مقام التحديد لا مطلق الجريان كما قد يتوهم **وكيف كان** فمراد الاصحاب بالسائلة على الظاهر ليس الا ما عرفت وان اختلفت عبائر بعضهم اذ لا خلاف عندهم على الظاهر في كون السمك ونحوه مما يخرج دمه بالترشح من غير ذي النفس مع جريان دمه عند الخروج وبعده فمناقشة بعض في تفسير مرادهم بما عرفت نظرا الى كون السيلان عرفا مساوقا للجريان الذي هو اعم من ذلك في غير محلها **ثم** لا يخفى عليك ان نجاسة البول والعذرة من الانسان بل وبعض صنوف الحيوانات كالهرة والكلب ونحوهما كادت تكون ضرورية كطهارة الماء بل قد اشرنا الى انعقاد الاجماع على نجاستهما في غير ما سيأتي الكلام فيه فلا ينبغي اطالة الكلام بذكر الاخبار الخاصة المتظافرة الدالة على نجاستهما من الانسان او من غيره مما لا شبهة فيه وانما الاشكال في تشخيص الحكم في المورد الذي وقع الخلاف فيه وهو في مقامين احدهما في خرء غير المأكول من الطير وبوله وقد نسب الى المشهور القول بنجاستهما وعن بعض دعوى الاجماع عليه (عليها) صريحا كما هو ظاهر غيره ممن ادعى الاجماع على نجاستهما من غير مأكول اللحم مطلقا لكن تصريح بعضهم بعد ان ادعى الاجماع على الاطلاق بوقوع الخلاف في الطير ربما يشهد بارادته من معقد اجماعه ما عداه **وكيف كان** فقد حكي عن الصدوق والعماني والجعفي القول بطهارتهما **وعن** الشيخ في المبسوط موافقتهم الا انه استثنى منه الخشاف **وعن** العلامة في المنتهى وشارح الدروس وكاشف الاسرار والفخرية وشرحها وشرح الفقيه للمجلسي

سال ۱۳۲۸ ...
بازبینی شد

وحديقة والمفاتيح كما في كشف اللثام والمدارك والحدائق والمستند متابعتهم لكن في المدارك بعد جزمه بطهارة الخرء تردد في البول نوع تردد لا انه قوّى طهارته ايضا وحكي عن البحار والذخيرة القول بطهارة الذرق مع التردد في البول **حجة** القول بالطهارة مط بعد الاصل وعموم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر خصوص موثقة ابي بصير بل صحيحته عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يطير فلا بأس بخرئه وبوله **واستدل** له ايضا في المدارك بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سئل عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطائر وغيره هل يحكه وهو في صلوته قال لا بأس فان ترك الاستفصال مع قيام الاحتمال يفيد العموم **وفيه** ان الجواب مسوق لنفي البأس عن الحك الذي استفهم السائل عنه في الصلوة واحتمل كونه منافيا للصلوة لا عن خرء الطائر وغيره الذي جرى ذكرهما في السؤال من باب المثال فلو كان ترك الاستفصال مقتضيا للعموم في الخرء لكان في غيره ايضا كذلك وهو كما ترى **واجاب** العلامة في محكي المختلف عن موثقة ابي بصير بانها مخصوصة بالخشاف اجماعا فيختص بما شاركه في العلة وهو عدم كونه مأكولا انتهى ولعله اراد بهذا الجواب ابطال استدلال الشيخ بهذه الرواية لمذهبه فمراده بالاجماع موافقة الخصم لا الاجماع المصطلح حتى يورد عليه بمناقضته لما حكاه في صدر المسئلة عن ابن بابويه وابن ابي عقيل من القول بالطهارة مطلقا **واما** ما فرعه عليه من الحاق ما شاركه في العلة فهو بظاهره قياس محض في مقابل النص حتى انه اعترض غير واحد بذلك لكنه على الظاهر اراد بذلك تحكيم ما دل على نجاسة البول والعذرة من غير المأكول مط على هذه الرواية في مورد الاجماع بجعل الخشاف شاهدا عليه حيث يختل به عموم الرواية ويتقوى به ادلة المشهور وكيف كان فتعرف ما في هذه المحاكمة **واستدل** للمشهور بالاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة **وحسنة** عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه **وفي** رواية اخرى عنه اغسل ثوبك من بول ما لا يؤكل لحمه **والمناقشة** فيهما بان وجوب الغسل لازم اعم لامكان كونه واجبا تعبديا او لازالة اجزاء غير المأكول مما لا ينبغي الالتفات اليها بعد معهودية نجاسة البول في الجملة من الصدر الاول وكون المقصود بالحكم في الاخبار المتظافرة الواردة في مطلق البول بيان حكمه من حيث النجاسة كما يشهد بذلك مضافا الى التدبر في الاخبار فهم الاصحاب منها النجاسة من الامر بالغسل في مثل هذه الموارد بل المتبادر عرفا من الامر بغسل الثوب من البول ليس الا ارادة تنظيفه منه فيفهم من ذلك ان البول لدى الشارع من القذارات التي يجب ازالتها وهذا معنى النجاسة **واستدل** لهم ايضا بمفهوم الموثقة الواردة في مقام بيان الضابط في موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه **وحسنة** زرارة انهما قالا لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه **والمروي** عن قرب الاسناد عن ابي البختري عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا بأس ببول ما اكل لحمه **وفيه** انها مسوقة لبيان ضابط الطهارة فلا يستفاد منها الانتفاء عند الانتفاء على الاطلاق **نعم** قد يستشعر منها ذلك استشعارا ضعيفا لا يعتد به كاستشعار النجاسة في غير الطير من قوله الذي يطير فلا بأس بخرئه وبوله **نعم** لا بأس بعد مثل هذه الامور مؤيدات للمشهور كما انه يؤيدهم ايضا معروفية الملازمة بين حلية الاكل وطهارة البول عند الرواة كما يفصح عن ذلك خبر زرارة عن احدهما في ابوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت أليس لحومها حلالا قال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل فيظن بمثل هذه المؤيدات ثبوت الملازمة بين الحرمة والنجاسة ايضا وان كان قد يوهن بمثل هذه الرواية اشعار الروايات السابقة ايضا حيث ظهر منها اناطة نفي البأس بكون الحيوان معدا للاكل فيكون المراد بالبأس الثابت بالمفهوم ما يعم الكراهة كما يؤيد هذا المعنى رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم أيغسله ام لا قال يغسل بول الفرس والحمار والبغل فاما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس به **وكيف كان** فغاية ما يمكن استفادته من الاخبار المتقدمة نجاسة بول غير المأكول **واما** نجاسة خرئه مطلقا فربما يستدل لها بالاجماع المركب وبالاخبار الدالة على نجاسة العذرة مطلقا مثل مرسلة موسى بن اكيل عن بعض اصحابه عن ابي جعفر عليه السلام في شاة شربت بولا ثم ذبحت قال يغسل ما في جوفها ثم لا بأس به وكذلك اذا اعتلفت بالعذرة ما لم تكن جلالة **ورواية** الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يطأ في العذرة او البول أيعيد الوضوء قال لا ولكن يغسل ما اصابه فان ترك الاستفصال في مثل هذه الروايات يفيد العموم والعذرة على ما يظهر من غير واحد من اللغويين مرادفة للخرء فيتم الاستدلال ولا اعتداد بما يظهر من بعضهم من اختصاصها بفضلة الانسان **وفيه** بعد تسليم كونها حقيقة في الاعم فلا ينبغي التأمل في انصرافها في مثل هذه الاخبار الى عذرة الانسان خصوصا بملاحظة استلزام التعميم ارتكاب التخصيص باخراج مأكول اللحم ولا اقل من انصرافها عن رجيع الطير كفضلات ما لا نفس له فعمدة المستند للتعميم هو (هي) الاجماع وعدم القول بالفصل المعتضد ببعض المؤيدات الموجبة للوثوق بعدم الفرق بينها وبين البول من كل حيوان من حيث النجاسة والطهارة وما سمعته من بعض المتأخرين من التردد فيه لا يوجب الوسوسة في الحكم بعد احتفاف نقل الاجماع بامارات الصدق فالشأن انما هو في اثبات نجاسة بول الطير فان عمدة مستندها حسنة ابن سنان المتقدمة **واما** نقل الاجماع فلا اعتداد به بعد تحقق الخلاف قديما وحديثا وتصريح غير واحد من ناقليه بذلك

وأمّا الحسنة فلا تصلح لمعارضة الموثقة لضعف ظهورها بالنسبة الى الطير بل ربما يدّعى انصرافها عنه بعدم معهوديّة البول للطير وندرته كما في الخشّاف ولا ينافي ذلك وقوع التصريح بنفي البأس عنه في الموثقة لكونها مسوقة لبيان اعطاء الضابط فلا ينافيه ندرته بل عدم وجوده بالفعل بل يكفي فيه مجرّد الفرض الغير المستحيل في العادة وهذا بخلاف الحسنة التي ورد الامر فيها بغسل الثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه فانّ المتبادر منه ارادة الحيوانات التي يتعارف لها البول ويتعارف وصول بولها الى الثوب دون الفرضيّات هذا مع امكان ان يدّعى انصراف اطلاق مأكول اللحم وغيره عن مثل الخشّاف ونحوه ممّا لا اعتداد بلحمه عرفا لكنّ الانصاف انّ دعوى انصراف مثل قوله اغسل ثوبك من بول كلّ ما لا يؤكل لحمه عن مثل الخشّاف مع عموم الابتلاء به ووفور بوله ان كان ما يقذفه من الماء حال الطيران بوله كما هو الظاهر لا من خلفه كما احتمله بعض غير مسموعة فالاولى هو الاعتراف بدلالة الرواية على المدّعى لكنّها قاصرة عن معارضة الموثقة التي هي صريحة في نفي البأس وكالصريحة في العموم بل يتعذّر ارتكاب التخصيص في الموثقة بحملها على ارادة خصوص مأكول اللحم من الطير لانّ تقييد الموضوع بوصف الطيران من غير ان يكون له مدخلية في الحكم ولا في احراز موضوعه وكون المناط حليّة الاكل من غير فرق بين الطائر وغيره في حدّ ذاته مستهجن عرفا ولو بقرينة منفصلة كما لو قال الذي يؤكل لحمه ويطير الخ فضلا عن ان يؤخذ الموصوف مستقلا عنوانا للموضوع في مقام اعطاء القاعدة ولو سلّم قبولها للتخصيص فلا شبهة في انّ التصرّف في الحسنة اهون ولو سلّم المكافئة الموجبة لاجمال الروايتين في مورد الاجتماع فالمرجع على الاظهر عموم كلّ شيء نظيف حتى تعلم انّه قذر لا المرجّحات السنديّة كما في المتعارضين المتباينين ولو سلّم الرجوع الى المرجّحات السنديّة ايضا لا يبعد ارجحيّة الموثقة لاوثقيّة رجالها ولا اقلّ من مكافئتها للحسنة وتوهّم كون الحسنة مشهورة بين الاصحاب فترجّح بذلك على الموثقة مدفوع بانّ المسلّم فتوى المشهور بمضمون الحسنة ولم يثبت بل لم يظنّ باستنادهم اليها في فتويهم حتى يترجّح بذلك سندها بل المظنون كون الموثقة من الروايات المشهورة التي عرفها كلّ الاصحاب و عمل بها بعضهم وطرحها الآخرون وهذا لا يوجب وهنا في سندها ولو سلّم ارجحيّة الحسنة بواسطة الشهرة بل سقوط الموثقة عن الحجيّة لاعراض المشهور فغاية ما يفهم منها نجاسة بول الطير الغير المأكول ولم يعرف لغير الخشّاف من الطيور بول حتى يتمّ به الاستدلال لمذهب المشهور لعدم القول بالفرق بل المعروف اختصاص الخشّاف بالبول والقول بالتفصيل بينه وبين غيره من الطيور محقّق كما سمعته من الشيخ ومن هنا ظهر لك وجه آخر لعدم امكان تخصيص الموثقة بالحسنة حيث انّ الظاهر عدم البول لما يؤكل لحمه من الطيور فيكون الموثقة بمنزلة الخاص المطلق فيخصّص بها اطلاق الحسنة وكيف كان فلا شبهة في عدم صلاحيّة الحسنة لمعارضة الموثقة بوجه وقد اعترف بذلك شيخ مشايخنا المرتضى ره لكنّه رجّح مقالة المشهور بمفهوم موثقة عمّار عن ابي عبد الله عليه السلام قال خرء الخطّاف لا بأس به هو ممّا يؤكل لحمه ولكن كره اكله لانّه استجار بك وأوى الى منزلك وكلّ طير يستجير بك فاجره حيث علّل الطهارة باكل اللحم لا بالطيران وفيه انّ غايته الاشعار بالعلّيّة ولعلّ النكتة في ذكر قوله ع هو ممّا يؤكل لحمه التنبيه على تحقّق حلّ اللحم الذي هو في حدّ ذاته سبب لنفي البأس ولو من غير طيران فلا ينافي ذلك كون الطيران ايضا سببا وعلى تقدير تسليم ظهوره في المدّعى فليس على وجه يعارض ظهور الموثقة التي عرفت عدم قبولها للصرف بل لو سلّم صراحتها في السببيّة المنحصرة لتعيّن حمل البأس المفهوم منها على ما يعمّ الكراهة كما في رواية عبد الرحمن المتقدّمة جمعا بينها وبين الموثقة فظهر بما ذكرنا عدم صلاحيّة شيء من المذكورات لاثبات مذهب المشهور فالقائل بالطهارة مستظهر بحجّة بل لو لم يكن له النصّ الخاص لكفاه الاصل وعموم كلّ شيء نظيف لكن الذي اوقعنا في الريبة من هذا القول وضوح ضعف مستند المشهور وعدم صلاحيّته لمعارضة الاصل فضلا عن النصّ الخاص فيظنّ بذلك انّ استدلالهم بمثل هذه الادلّة لم يكن الّا من باب تطبيق الدليل على المدّعى لا استفادة المدّعى من الدليل فالذي يغلب على الظنّ معهوديّة الكليّة اعني نجاسة البول والخرء من كلّ ما لا يؤكل لحمه لديهم ووصولها اليهم يدا بيد على سبيل الاجمال كجملة من احكام النجاسات فلمّا ارادوا اثباتها بالبرهان تشبّثوا بمثل هذه الادلّة القاصرة ومن خالفهم نظر الى قصور الادلّة لا الى معهوديّة المدّعى التي الجأتهم الى الاستدلال بها فالانصاف انّ مخالفة المشهور في مثل هذا الفرع في غاية الاشكال لكن موافقتهم بطرح النصّ الخاص ورفع اليد عن الاصول المعتبرة ما لم يحصل القطع بتحقّق الكليّة في الشريعة على وجه لا تقبل التخصيص اشكل فالمسألة موقع تردّد والاحتياط ممّا لا ينبغي تركه هذا كلّه في غير الخشّاف واما الخشّاف فقد يقال بانّ المتعيّن نجاسة بوله لرواية داود الرقّي قال سألت ابا عبد الله ع عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فاطلبه ولا اجده قال اغسل ثوبك وهذه الرواية مستند الشيخ في استثنائه الخشّاف في المبسوط على ما حكي عنه وفيه انّها معارضة بما رواه غياث عن جعفر عن ابيه ع قال لا بأس بدم البراغيث والبقّ وبول الخشاشيف وفي المدارك بعد نقله من الشيخ ره احتجاجه بالرواية السابقة والجواب عنه بمعارضتها بخبر غياث قال وهذه الرواية اوضح سندا واظهر دلالة من السابقة واجاب عنها في التهذيب بالشذوذ او الحمل على التقيّة وهو مشكل انتهى واعترضه في الحدائق

بقوله

بقوله وانت خبير بما فيه فانّي لا اعرف لهذه الاوضحيّة سندا والاظهريّة دلالة وجها بل الروايتان متساويتان سندا ومتنا كما لا يخفى و يمكن ترجيح الرواية الثانية بما رواه شيخنا المجلسي عطّر الله مرقده عن الراوندي في كتاب النوادر انّه روى بسنده فيه عن موسى بن جعفر عن ابائه قال سئل علي بن ابي طالب عليه السلام عن الصلوة في الثوب الذي فيه ابوال الخشاشيف قال لا بأس انتهى اقول وانت خبير بما في مع الاظهريّة من المجازفة بل الرواية الثانية بمنزلة النصّ والرواية الاولى غايتها الظهور بل الرواية الثالثة المحكيّة عن النوادر اظهر فمقتضى الجمع بين الروايات حمل الامر بالغسل على الاستحباب نعم يمكن ان يقال انّ ضعف الروايتين وعدم انجبارهما بعمل الاصحاب يمنع من الاعتماد عليهما لكنّك خبير بانّ رواية داود لا تقصر عنهما في الضعف وتوهّم انجبارها بالشهرة مدفوع بانّه لم يعرف عامل بها عدا الشيخ في المبسوط فانّ المشهور وان قالوا بمضمونها لكن مستندهم على الظاهر ليس الّا الكليّة المقرّرة عندهم لا هذه الرواية هذا مع ما اشرنا اليه سابقا من عدم معروفيّة البول لشيء من الطيور عدا الخشّاف فيكون على هذا التقدير موثقة ابي بصير المصرّحة بنفي البأس عن بول الطير بمنزلة النصّ فيه ولا اقلّ من قوّة ظهورها في ارادته فيشكل رفع اليد عنه بمجرّد الامر بغسل الثوب الممكن حمله على الاستحباب وغيره من المحامل فالروايتان لو سلّم قصورهما عن الحجيّة فلا اقلّ من تأييدهما لمضمون الموثقة وتأثيرهما في عدم الاعتماد على رواية داود التي لا يقصر عنهما في الضعف فالقول بالتفصيل في غاية الضعف والاشبه بالقواعد هو القول بالطهارة مطلقا لكنّ الجزم في غاية الاشكال نعم لا ينبغي الاستشكال في طهارة خرء الخطّاف ولو على القول بحرمة لحمه كما يدلّ عليه مضافا الى ما عرفت موثقة عمّار المتقدّمة

المقام الثاني بول الرضيع والمشهور بين الاصحاب انّه لا فرق في نجاسة بول الانسان بين الصغير منه والكبير بل عن السيّد دعوى الاجماع عليه خلافا لما حكاه في المدارك ومحكي المختلف عن ابن الجنيد انّه قال بول البالغ وغير البالغ نجس الّا ان يكون غير البالغ صبيّا ذكرا فانّ بوله ولبنه ما لم يأكل اللحم ليس بنجس واستدلّ له بما رواه السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام انّه قال لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان يطعم لانّ لبنها يخرج من مثانة امّها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لانّ لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين واستدلّ له ايضا في الحدائق وغيره بما رواه المجلسي ره في البحار عن كتاب النوادر للقطب الراوندي باسناده فيه عن موسى بن جعفر عن ابائه عليهم السلام قال قال علي عليه السلام بال الحسن والحسين على ثوب رسول الله ص قبل ان يطعما فلم يغسل بولهما من ثوبه ويرد عليه مضافا الى الطعن في سند الروايتين وشذوذهما واشتمال اوليهما التي هي على الظاهر مستنده على ما لا نقول به معارضتهما بصحيحة الحلبي او حسنته قال سألت ابا عبد الله ع عن بول الصبي قال تصبّ عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله واجيب ايضا بالقول بموجبهما فانّ انتفاء الغسل لا يقتضي انتفاء الصبّ ونحن انّما اوجبنا الثاني لا الاول وفيه نظر فانّ للروايتين قوّة ظهور في الطهارة كما لا يخفى على المتأمّل فليس مجرّد القول بعدم وجوب الغسل عينا التزاما بموجبهما فالاولى في الجواب ما ذكرناه والحقّ عدم جواز الاعتماد على مثل هذه الروايات الضعيفة المخالفة لعمل الاصحاب في رفع اليد عن مقتضيات الادلّة العامّة والخاصّة فالاظهر نجاسة بول الصبي كغيره ثمّ انّ مقتضى عموم روايتي ابن سنان ومعاقد الاجماعات المحكيّة اطّراد الحكم بنجاسة البول والخرء في كلّ حيوان لا يؤكل لحمه سواء كان جنسه حراما كالاسد والسنّور والفارة ونحوها او عرض له التحريم كالجلّال والموطوء ممّا كان محلّلا بالاصل بل عن التذكرة نفي الخلاف في الحاقهما بغير المأكول وعن ظاهر الذخيرة والدلائل وصريح المفاتيح الاجماع عليه وعن الغنية الاجماع على الحاق خصوص الجلّال وعن المختلف والتنقيح الاجماع على نجاسة ذرق الدجاج الجلّال وح لا يبقى مجال لتوهّم معارضة العمومات باطلاق ما دلّ على طهارة بول مثل الغنم والبقر والبعير ونحوها الشامل لحالتي الجلل ونحوها مع اندفاعه من اصله بالنظر الى ما ترى الادلّة الدالّة على اناطة الطهارة بحليّة الاكل الظاهرة في حليّته بالفعل فليتأمّل وكيف كان فلا مجال للتشكيك في الحكم بعد اعتضاد عموم النصّ بالاجماع المستفيض نقله نعم بناء على استثناء كلّ شيء يطير من عمومات النجاسة وصدق اسم الطير على الدجاج كان للتأمّل في نجاسة ذرق الدجاج الجلّال مجال لكنّ الظاهر انصراف اطلاق الصلة عنه هذا مع امكان ان يقال انّ استفادة طهارة خرء الطير الذي عرض له وصف الجلل من عموم الموثقة النافية للبأس عن خرء كلّ طير انّما هي باصالة الاطلاق لانّ الطير في حالتي الجلل وعدمه مصداق واحد لهذا العام واما استفادة نجاسته من عمومات النجاسة فباصالة العموم حيث انّه بعروض وصف الجلل له يعرض له وصف الحرمة فيندرج في موضوع العمومات ولم يكن داخلا قبله لكونه قبل الاتّصاف محلّلا فيدور الامر بين التقييد والتخصيص والاول اهون خصوصا مع اعتضاد العمومات التي عمدتها معاقد الاجماعات المحكيّة بالاجماع عن المحكيّين وعدم نقل خلاف في المسألة والله العالم وفي رجيع ما لا نفس له وبوله ممّا لا يؤكل لحمه كالحيّة والوزغ ونحوهما ممّا له لحم معتدّ به تردّد لا مثل الذباب والقمّل والزنبور ونحوها ممّا لا يعتدّ بلحمه عرفا فانّه لا وقع للتردّد في مثل هذه الامور كما هو ظاهر المصنّف ره في المتن وصرّح به في محكي المعتبر لمشقّة التحرّز عنها او قضاء السيرة بعدم التجنّب عن مثلها حتى يتوجّه

عليه

عليه وجوب الاقتصار على القدر المتيقن من مورد الحرج والسيرة بل لانسباق غيرها من اطلاق غير مأكول اللحم مما له لحم معتد به ولذا لم يمنع استصحاب شيء من فضلاتها في الصلوة **و** اما التردد في القسم الاول فمنشأه ظهور كلمات غير واحد بل صريح بعض عدم الخلاف في طهارتها من كل ما لا نفس له لكن مقتضى عمومات النجاسة من روايتي ابن سنان ومعاقد جملة من الاجماعات المحكية اطراد الحكم في غير ذي النفس ايضا ودعوى انصرافها الى المأكول وغير المأكول عما لا نفس له مطلقا وشمولهما لما له النفس مطلقا مجازفة محضة كما يشهد بها عدم التزام المدعي بما ادعاه في باب الصلوة **نعم** دعوى انصراف الروايتين الآمرتين بغسل الثوب عن البول عن ابوال ما لا نفس له لعدم معروفية البول له غير بعيدة **و** ربما منع بعض صدق اسم البول والعذرة والغائط والخرء ونحوها من الالفاظ التي علقت النجاسة عليها في النصوص والفتاوى على فضلات غير ذي النفس بدعوى انها من غير ذي النفس بمنزلة عصارة النبات فكأنه زعم ان لبيرها في المجاري المتعارفة لسائر الحيوانات لخروجهما من المخرجين دخل في التسمية عرفا **و** فيه منع ظاهر لكن لا نمنع عدم صدق ما عدا البول من الالفاظ المتقدمة على الرجيع ولا اقل من انصرافها عنه لا لكونها كالعصارة بل لظهور تلك الالفاظ وضعا او انصرافا في غير الرجيع حتى رجيع الطير فلا ينبغي التردد في رجيع غير ذي النفس خصوصا مع ما عرفت من عدم دليل يعتد به على نجاسة مطلق الخرء من غير المأكول عدا الاجماع المعلوم انتفاؤه في المقام واستظهارها من اطلاقات معاقد الاجماعات المحكية بعد القطع بعدم الاجماع في الفرض بل الظن بانعقاد الاجماع على خلافه كما ترى فالذي ينبغي ان يتردد فيه انما هو نجاسة بوله فانه لا شبهة بل لا خفاء في صدق اسم البول عليه حقيقة بعد فرض ان يكون له مخرج يخص بوله كما في سائر الحيوانات لكن الفرض لم يتحقق وعدم معروفيته ومعهودية الابتلاء به على تقدير تحققه منشأ لانصراف النص عنه لكن لما كان منشأه ندرة الوجود يوجب التردد فيه لكن الانصاف ان ندرته وندرة الابتلاء به ليست على وجه يمكن معهما استظهار حكمه من الامر بغسل الثوب من ابوال غير المأكول خصوصا بعد الالتفات الى طهارة ميتته ودمه فانه يوجب التشكيك في ارادته من المطلق ولو مع قطع النظر عن ندرة وجوده **و** لعله لذا استدل بعض للطهارة بطهارة دمه وميتته والا فهو بظاهره قياس لا نقول به وكذا في ذرق الدجاج غير الجلال تردد منشأه اختلاف الاخبار فروى وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه (ع) قال لا بأس بخرء الدجاج والحمام يصيب الثوب وروى فارس قال كتب اليه رجل يسأله عن ذرق الدجاج يجوز الصلوة فيه فكتب لا **و** الروايتان ضعيفتا السند جدا **و** لكن اوليهما موافقة للاصل وعموم قوله (ع) في موثقة عمار وكلما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه **و** اما ثانيتهما فهي مع ضعف سندها واضمارها وكونها مكاتبة موافقة للمحكي عن ابي حنيفة فلا تعويل على مثل هذه الرواية مع قبولها الحمل على الكراهة **فظهر** مما ذكر ان التردد في ذرق الدجاج كالتردد في رجيع ما لا نفس له بدوي والاظهر فيهما الطهارة فما عن الشيخ في بعض كتبه والمفيد في المقنعة من القول بنجاسة ذرق الدجاج ضعيف والله العالم

تنبيه لو تردد شيء بين كونه خرءا او بولا وبين غيرهما من الاشياء الطاهرة او بين كونه من مأكول اللحم او غيره او بين كونه من ذي النفس او غيره حكم بالطهارة في الجميع وكذلك لو تردد الحيوان بين كونه مأكول اللحم او غيره سواء كان منشأه اشتباه الامور الخارجية كما لو تردد حيوان بين كونه غنما او خنزيرا لبعض العوارض الموجبة للاشتباه من ظلمة ونحوها او الجهل بالحكم الشرعي كما في الحيوان المتولد من الحيوانين الذي لم يتبع شيئا منهما في الاسم وكذلك لو تردد بين كونه من ذي النفس وغيره كالحية التي وقع الكلام في انها من ذي النفس كما شهد به بعض او من غيره فانه يحكم بالطهارة في الجميع ما لم يعلم كونه من الموضوع الذي ثبت نجاسته للاصل وعموم قوله (ع) كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ولا يجب الفحص والاختبار وان تمكن منه ما لم يكن الشك ناشئا من الجهل بالحكم الشرعي والا فيجب اي لا يجوز العمل بالاصل قبل الفحص في الشبهات الحكمية **و** اما الشبهات الموضوعية كجميع الامثلة المتقدمة عدا مثال الحيوان المتولد من الحيوانين فلا يجب فيها الفحص ايضا بل يرجع من اول الامر الى اصالة البراءة وقاعدة الطهارة بلا اشكال بل ولا خلاف فيه فما ذكره في الجواهر من الاحتمالات في مجهول الحال من الحيوان الذي لم يدر انه من ذي النفس وغيره من انه هل يحكم بطهارة فضلته حتى يعلم انه من ذي النفس للاصل واستصحاب طهارة الملاقي ونحوه او يتوقف الحكم بالطهارة على اختباره بالذبح ونحوه لتوقف امتثال الامر بالاجتناب عليه ولانه كسائر الموضوعات التي علق الشارع عليها احكاما كالصلوة للوقت والقبلة ونحوهما او يفرق بين الحكم بطهارته وبين عدم تنجيسه للغير فلا يحكم بالاول الا بعد الاختبار بخلاف الثاني للاستصحاب فيه من غير معارض ولانه حرج كما لو اصابه رطوبة مترددة بين البول والماء وجوه لم اعثر على تصريح لشيء منها في كلمات الاصحاب انتهى في غير محله فان شبهة وجوب الاحتياط بالاجتناب عن محتملات النجاسة تحصيلا للقطع بالخروج من عهدة التكليف بالاجتناب عن النجس الواقعي شبهة سارية في جميع مواقع الشبهة ضرورة عدم حصول القطع بالاجتناب عن البول الواقعي او ملاقيه مثلا الا اذا اجتنب عن جميع ما يحتمل كونه بولا في الواقع او ملاقيا للبول فيتوجه حينئذ النقض بسائر الموارد التي لا شبهة في ان المرجع فيها اصالة الحل والطهارة وحله ان الامر بالاجتناب عن النجس الواقعي لا يؤثر الا في تنجز التكليف بالنسبة الى

ما علم كونه من مصاديق ذلك النجس اما تفصيلا كما في افراده المعلومة بالتفصيل واجمالا كما في الشبهة المحصورة **و** اما ما احتمل كونه مصداقا له فلم يتنجز بالنسبة اليه تكليف حتى يجب امتثاله **و** ان شئت قلت فيما نحن فيه ان الحية مثلا لم يعلم وجوب الاجتناب عن بولها وخرئها وما دل على وجوب الاجتناب عن فضلة كل ذي نفس انما يقتضي وجوب الاجتناب عن فضلتها على تقدير كونها من ذي النفس لا مطلقا لكن التقدير غير محقق فالتكليف مشكوك والمرجع فيه البراءة وقاعدة الطهارة **نعم** بناء على شمول ما دل على النجاسة لفضلة غير ذي النفس ايضا واستثنائها منه بدليل منفصل من اجماع ونحوه قد يقال ان مقتضى القاعدة عدم رفع اليد عن حكم العام الا فيما علم كونه من افراد المخصص لكنك عرفت مرارا ضعف هذا القول وعدم جواز التمسك بالعمومات في الشبهات المصداقية **فظهر** بما ذكرنا بطلان مقايسة ما نحن فيه بالوقت والقبلة ونحوهما من الشرائط التي يتوقف القطع بصحة الصلوة الواجبة على احرازها فان الثاني مرجعه الى الشك في المكلف به والاول في اصل التكليف كما لا يخفى

الثالث المني وهو نجس من كل حيوان ذي نفس حل اكله او حرم اجماعا كما ادعاه جملة من الاصحاب ويشهد له التتبع بل الناظر في الفتاوى ربما يستكشف من جزمهم بالحكم كون المسألة من المسلمات التي لا يحوم حولها شائبة الشبهة والخلاف وهذا هو المعتمد في اثبات المدعى على سبيل العموم والا فالاخبار الدالة على نجاسة المني وان تظافرت وتكاثرت لكنها قاصرة عن افادة العموم خصوصا بالنسبة الى ما حل اكله سيما مع عموم قوله (ع) في موثقة عمار وكل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه وقوله (ع) في موثقة ابن بكير الواردة في لباس المصلي وان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز الخ **و** اوضح ما يستدل به للعموم من الاخبار صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ذكر المني وشدده وجعله اشد من البول ثم قال ان رأيت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول **و** صحيحة الاخرى عن احدهما قال سألته عن المذي يصيب الثوب فقال ينضحه بالماء ان شاء وقال في المني يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفي عليك فاغسله كله **و** رواية عنبسة بن مصعب قال سألت ابا عبد الله (ع) عن المني يصيب الثوب فلا يدري اين مكانه قال يغسله كله الى غير ذلك من الروايات التي تقرب هذه الروايات في المضمون وانت خبير بان تعارف اصابة مني الانسان الى ثوبه وعدم تعارف غيره بل ندرته يصرف اطلاق لفظ المني اليه **نعم** ربما يستشعر من الصحيحة الاولى التي ذكر فيها المني وشدده وجعله اشد من البول اطراد التشديد فيه في كل حيوان بل ربما يدعى ظهورها في ذلك **و** فيه نظر فان المنساق الى الذهن هو التشديد في المني المعهود الذي يبتلى به الناس ويصيب الثوب كما يؤيده قوله (ع) بعد ذلك ان رأيت المني الحديث وعلى تقدير التسليم فلا يفهم منها ازيد من نجاسة المني لكل حيوان نجس بوله **و** دعوى ان اشديته من البول انما هي بلحاظ نجاسته من مأكول اللحم الذي لا ينجس بوله والا فهو في غير المأكول كالبول وليس باشد منه مدفوعة بكونه رجما بالغيب **و** كيف كان فلا ينبغي الارتياب في الحكم بعد انعقاد الاجماع عليه وما في بعض الاخبار من الاشعار بطهارة مني الانسان والدلالة عليها مما لا ينبغي الالتفات اليه بعد مخالفته للاجماع والاخبار المتكاثرة الدالة على النجاسة مع ما فيها من احتمال التقية وقبولها للتوجيه القريب الغير المنافي للنجاسة كما لا يخفى على المتأمل **و** حيث انك عرفت ان عمدة المستند للتعميم هي الاجماع علمت انه لا ينبغي التردد في مني ما لا نفس له حيث لا اجماع على نجاسته بل لعل الاجماع منعقد على طهارته لكن مع ذلك ان تحقق لشيء منها بول بان كان له فرج مخصوص لبوله ففي منيه ايضا كبوله تردد حيث جعل المني في الصحيحة اشد من البول ولكن الطهارة اشبه حتى على تقدير الالتزام بنجاسة بوله لعموم دليلها لما عرفت من ان الصحيحة لا تخلو عن شوب الاجمال والله العالم

تنبيه كلما يخرج من القبل والدبر عدا البول والغائط والمني والدم من مذي او وذي او ودي او قيح او نحوها من رطوبة او غيرها طاهر **و** حكي عن بعض العامة القول بنجاسة الجميع لخروجها من مجرى النجاسة وهو باطل اذ لا اثر لملاقاة المجرى بل ولا لملاقاة النجاسات قبل خروجها في الظاهر **نعم** حكي عن ابن الجنيد القول بنجاسة المذي الخارج عقيب شهوة وناقضيته للوضوء ومستنده على الظاهر ليس الا الاخبار التي عرفتها عند البحث عن عدم ناقضية المذي وعرفت ما فيها من القصور وعدم الصلاحية لمعارضة غيرها مما هو صريح في خلافها وربما يستشهد له في خصوص المقام برواية الحسين بن ابي العلاء قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفي عليك مكانه فاغسل الثوب كله **و** خبره الآخر قال سألت ابا عبد الله (ع) عن المذي يصيب الثوب فيلزق به قال يغسله ولا يتوضأ **و** فيه مع معارضتهما بالمستفيضة الدالة على الطهارة التي تقدم جملة منها في باب النواقض التي وقع في بعضها التصريح بنفي البأس عنه وفي بعضها انه لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه ثوب ولا جسد انما هو بمنزلة النخامة والبصاق ان الامر بالغسل في الروايتين محمول على الاستحباب كما يشهد له رواية اخرى عن الحسين ايضا قال سألت ابا عبد الله عن المذي يصيب الثوب قال لا بأس به فلما رددنا عليه قال ينضحه بالماء و صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المذي يصيب الثوب قال ينضحه بالماء ان شاء هذا مع احتمال صدورها

تفيه والله العالم الرابع الميتة ولا ينجس من الميتات الا ما له نفس سائلة فى العبارة اشارة الى معهودية نجاسة الميتة فى الجملة ووضوحها فى الشريعة وان المحتاج الى التعريف انما هو تمييز ما لا ينجس منها عما ينجس ولعمرى ان الامر كذلك فان المتتبع فى الآثار والمتدبر فى الاخبار الواردة فى احكام الميتة التى لا تتناهى كثرة اذا نظر اليها بعين البصيرة لوجدها باسرها كاشفة عن المدعى فانك اذا تأملت فى الاخبار الكثيرة الواردة فى احكام البئر والاخبار الواردة فى الماء القليل الذى مات فيه شىء من الحيوانات من ذى النفس او غيره والواردة فى الماء الكثير الذى وقع فيه الميتة والاخبار الواردة فى السمن والزيت والمرق وغير ذلك مما وجد فيه فارة ميتة وغيرها والواردة فى باب لباس المصلى وفى باب عدم جواز الانتفاع باجزاء الميتة الا ما استثنى منها وغير ذلك من الموارد الكثيرة لا تكاد ترتاب فى ان حال الميتة فى عصر الائمة ع من حيث معهودية نجاستها لم يكن الا كحالها فى عصرنا والاسئولة المتعلقة بها من السائلين لم تكن الا كالاسئولة الصادرة من العوام فى الموارد الجزئية من مجتهديهم الناشئة من علمهم اجمالا بنجاسة الميتة فانهم كثيرا ما يسئلون عن طعام او حباء او دهن او سمن او غير ذلك خرج منه فارة ميتة او نحوها لا لجهلهم بنجاسة الميتة راسا فان هذه الاسئولة انما تصدر منهم بعد علمهم بنجاستها فى الجملة وجهلهم بنجاسة الميتة الخاصة او جهلهم بما يقتضيه نجاستها بالنسبة الى خصوص المورد وبالجملة الاخبار الدالة على نجاسة الميتة فوق حد الاحصاء وتقريب الاستشهاد بها من وجوه منها ما اشرنا اليه من استكشاف معهودية نجاستها فى عصر الائمة ع كمعهوديتها فى عصرنا هذا ويؤيده اجماع العلماء وسيرة المتشرعة وهذا النحو من التقريب هو عمدة المستند لاستفادة نجاسة البول والخرء والمنى لكل حيوان ذى نفس كما عرفته فيما سبق لكن لا يتم المدعى على سبيل العموم بمثل هذا الدليل ما لم يضم اليه اجماع ونحوه ومنها استفادة نجاستها من جواب الامام ع فى تلك الاخبار بترتيب شىء من آثار النجاسة على مورد السؤال من نزح البئر واراقة الماء القليل ونفى الباس عن الكثير الا عند تغيره وترك اكل الطعام والسمن والزيت ان كان مايعا وان كان جامدا فطرح الميتة وما حولها وترك الصلوة فى اللباس المتخذ من جلد الميتة وان كان من مأكول اللحم وعدم جواز الانتفاع باجزاء الميتة ولا باليتها الا للاستصباح او نحو ذلك والمناقشة باعمية كل من هذه الآثار من النجاسة فى غير محلها بعد ما اشرنا اليه من ان الملحوظ فى السؤال والجواب لم يكن الا حكمها من حيث النجاسة كيف وليس فى سائر ابواب النجاسات الا مثل هذه الادلة وقد سمعت ان عمدة المستند لعموم نجاسة البول من كل شىء انما هى حسنة ابن سنان الآمرة بغسل الثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه وبما ذكرنا ظهر لك تقريب الاستشهاد باخبار البئر التى ورد فيها الامر بالنزح لموت الحيوانات ولو لم نلتزم بنجاسة البئر بملاقاة النجس ضرورة ان المقصود بالسؤال عن البئر الواقع فيها شىء من بول او عذرة او خمر او ميت ونحوها لم يكن الا معرفة حكمها من حيث وقوع النجس فيها فيكون وجوب النزح او استحبابه من آثار نجاسة ما وقع فيها سواء قلنا بنجاسة ماء البئر ام لم نقل فهل يبقى مجال للتشكيك فى استفادة نجاسة الميت من مثل قوله الدم والخمر والميت ولحم الخنزير فى ذلك كله واحد ينزح منه عشرون دلوا فان غلب الريح نزحت حتى تطيب هذا مع ان ما فى هذه الاخبار من الدلالة على فساد ماء البئر عند تغيرها بالميتة كفانا دليلا لاثبات المدعى ثم ان اغلب الاخبار التى تقدمت الاشارة اليها وان كانت واردة فى موارد جزئية لا يتم بها عموم المدعى ما لم يضم اليها الاجماع او غيره من الادلة لكن جملة منها مطلقات وعمومات وافية بالمطلوب منها رواية جابر عن ابى جعفر ع قال اتاه رجل فقال له وقعت فارة فى خابية فيها سمن او زيت فما ترى فى اكله فقال له ابو جعفر ع لا تأكله فقال له الرجل الفارة اهون على من ان اترك طعامى من اجلها قال فقال له ابو جعفر ع انك لم تستخف بالفارة انما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شىء والمراد بالتحريم هنا هو التحريم الخاص الناشى من النجاسة والا لا يستقيم التعليل كما هو واضح ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن آنية اهل الذمة فقال لا تأكلوا فى آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير ومنها صحيحة حريز عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب ورواية ابى خالد عن ابى عبد الله فى الماء يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة والجيفة فقال ابو عبد الله ع ان كان الماء قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب ولا توضأ منه وان لم يتغير ريحه وطعمه فاشرب وتوضأ وعن الفقه الرضوى وان مسست ميتة فاغسل يدك وليس عليك غسل انما يجب عليك ذلك فى الانسان وفى موثقة حفص بن غياث لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة وموثقة عمار عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت فى البئر والزيت والسمن قال كلما ليس له دم فلا باس وصحيحة ابى بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عما يقع فى الآبار فقال اما الفارة واشباهها فينزح منها سبع دلاء الا ان يتغير الماء فينزح حتى يطيب فان سقط فيها كلب فقدرت ان تنزح ماءها فافعل وكل شىء وقع فى البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا باس ورواية يونس عن ابى عبد الله قال سئلته عن العقرب تخرج من الماء ميتة قال استق منها عشرة دلاء قلت فغيرها من الجيف قال

الجيف كلها سواء الا جيفة قد اجيفت فان كانت جيفة قد اجيفت فاستق مائة دلو فان غلب عليه الريح بعد مائة دلو فانزحها كلها الى غير ذلك مما يدل عليه منطوقا ومفهوما هذا كله مضافا الى امكان استفادته من قوله تعالى الا ان تكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بناء على عود الضمير الى كل واحد من المذكورات وفى المرسل المحكى عن دعائم الاسلام عن الصادق عن آبائه عن النبى صلوات الله عليهم الميتة نجسة وان دبغت فالانصاف انه ليس شىء من اعيان النجاسات بل قلما يتفق فى غيرها ايضا ما يكون ابين دليلا من نجاسة الميتة وكثرة ادلتها مانعة من ان يتطرق فيها الخدشة بضعف السند او قصور الدلالة فلا ضير فى عدم كون بعض ادلتها فانها مسوقة لبيان هذا الحكم فانه يفهم من جميعها كون نجاستها من الامور المسلمة فما توهمه صاحب المعالم على ما حكى عنه من انحصار الدليل للتعميم فى الاجماع المنقول وقصور الاخبار الواردة فى الميتة عن اثبات نجاستها الا فى الموارد الجزئية ضعيف والعجب من تشكيك صاحب المدارك فى اصل الحكم اعنى نجاسة الميتة بزعم انحصار دليلها فى الاجماع الذى خدشه باستظهار المخالفة من الصدوق فانه بعد نقله من المعتبر دعوى اجماع الناس عليها وعن المنتهى الاستدلال عليها بان تحريم ما ليس بمحرم بالاصل ولا فيه ضرر كالسم يدل على نجاسته وناقشه فيه بالمنع الظاهر قال نعم يمكن الاستدلال عليها بالروايات المتضمنة للنهى عن اكل الزيت ونحوه اذا ماتت فيه الفارة والامر بالاستصباح به لكنه غير صريح فى النجاسة وبما رواه الشيخ فى الصحيح عن حريز قال قال ابو عبد الله ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب وكل شىء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكى وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وجه الدلالة ان الظاهر ان الامر بغسل ما يؤخذ من الدابة بعد الموت انما هو لنجاسة الاجزاء المصاحبة له من الجلد ويتوجه عليه ان الامر بالغسل لا يتعين كونه للنجاسة بل يحتمل ان يكون لازالة الاجزاء المعلقة به من الجلد المانعة من الصلوة فيه كما يشعر به قوله اغسله وصل فيه وبالجملة فالروايات متظافرة بتحريم الصلوة فى جلد الميتة بل الانتفاع به مطلقا واما نجاسته فلم اقف فيها على نص يعتد به مع ان ابن بابويه روى فى اوائل كتابه من لا يحضره الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام انه سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن والماء ما ترى فيه فقال لا باس بان تجعل فيها ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب ولكن لا تصل فيها وذكر قبل ذلك من غير فصل يعتد به انه لم يقصد فى كتابه قصد المصنفين فى ايراد جميع ما رووه قال بل انما قصدت الى ايراد ما افتى به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بينى وبين ربى تقدس ذكره وتعالت قدرته والمسئلة قوية الاشكال انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما عرفت واما استفادة المخالفة من ابن بابويه لذكره رواية ظاهرة فى الخلاف فى غير محلها فانه لم يقصد بضمانه فى اول كتابه صحة جميع ما يورده فيه وكونه حجة بينه وبين ربه الا كون ما يورده من الاخبار الصحيحة التى يجب اتباعها كظاهر الكتاب والسنة القطعية لا بمعنى الاخذ به من دون رعاية ما يقتضيه الجمع بينه وبين غيره من القرائن المتصلة والمنفصلة فلعل الصدوق ينزل هذه الرواية على ارادة الجلود من غير ذى النفس كما قد يدعى معهودية وضع السمن والزيت فى بعضها جمعا بينها وبين غيرها مما دل على عدم جواز الانتفاع بجلد الميتة او انه يلتزم بطهارة الجلد بالدبغ كما حكى عن ابن الجنيد هذا مع ما ادعاه بعض من رجوع الصدوق عما التزم به فى اول كتابه بشهادة التتبع فيما اودعه فيه من الروايات لكن ربما يؤيد التزامه بظاهر هذه الرواية ما حكى عن مقنعه من التصريح بنفى الباس عن ان يتوضأ من الماء اذا كان فى زق من جلد الميتة وان احتمل بعض فى هذه العبارة ايضا ما لا ينافى المشهور والذى يغلب على الظن التزامه بطهارة الجلد بالدبغ وحمل الرواية عليه كما يشهد لذلك وقوع التصريح به فى الفقه الرضوى الذى يتحد فتاوى الصدوق معه غالبا ففى الرضوى على ما حكى عنه وان كان الصوف والوبر والشعر والريش من الميتة وغير الميتة بعد ان يكون مما احل الله اكله فلا باس به وكذلك الجلد فان دباغته طهارته وقال بعد هذا الكلام باسطر قليلة وذكوة الحيوان ذبحه وذكوة الجلود الميتة دباغه انتهى وكيف كان فان اراد بذلك ما لا يخالف المشهور او اراد عدم انفعال الماء القليل بملاقاة الميتة او غير ذلك مما هو اجنبى عما نحن فيه فلا يهمنا تحقيقه وان اراد به عدم نجاسة جلد الميتة فهو كمستنده شاذ محجوج بما عرفت ومثله فى الضعف والشذوذ لو اراد به طهارة الجلد بالدباغ فانه لم ينقل القول به من احد ما عدا ما حكى عن ابن الجنيد وعن المحدث الكاشانى فى الميل اليه او القول به وهو لا يخرجه من الشذوذ وقد استفيض نقل الاجماع على خلافه بل عن شرح المفاتيح انه من ضروريات المذهب كحرمة القياس وعن التذكرة ان الاخبار به متواترة ومما يشهد به لابن الجنيد مضافا الى المرسل والرضوى المتقدمين خبر الحسين بن زرارة عن ابى عبد الله عليه السلام فى جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن والماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم وقال يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه لكن المتعين طرح مثل هذه الروايات التى اعرض عنها الاصحاب مع موافقتها للعامة ومعارضتها للاخبار المعتبرة المستفيضة التى وقع فى بعضها التصريح بان ما تضمنه هذه الروايات من كون الدباغ ذكوة للجلد من مفتريات العامة على رسول الله صلى الله عليه واله وقد سمعت فى المرسل المحكى

عن دغائم الاسلام بتصريح النبي ص بان الميتة نجسة وان دبغت ومن جملة تلك الاخبار خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع
اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذي يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول
بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا بأس ان تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت
وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكوته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله
ومكاتبة الجرجاني عن ابي الحسن ع قال كتبت اليه اسئله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ان ذكي فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب
وموثقة ابن المغيرة قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا قلت بلغنا ان رسول الله ص مر بشاة ميتة فقال
ما كان على اهل هذه الشاة اذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها قال تلك الشاة لسودة بنت زمعة زوج النبي ص وكانت شاة مهزولة
لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله ص ما كان على اهلها اذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها اي تذكى وموثقة ابي مريم
قال قلت لابي عبد الله ع السخلة التي مر بها رسول الله ص وهي ميتة فقال ما ضر اهلها لو انتفعوا باهابها فقال ابو عبد الله ع لم تكن ميتة يا ابا مريم
ولكنها كانت مهزولة فذبحها اهلها فرموا بها فقال رسول الله ص ما كان على اهلها لو انتفعوا باهابها مقتضى ظاهر الخبرين اختلاف موردهما فيا لهم من تعدد الواقعة والله العالم ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في حديث عن علي بن الحسين عليهما السلام كان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو
فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه فكان يسئل عن ذلك فقال ان اهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون
ان دباغه ذكوته وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلته عن جلد الميتة الملبس في الصلوة اذا دبغ قال لا وان دبغ سبعين مرة وموثقة سماعة
قال سئلته عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا وخبر القاسم الصيقل قال كتبت الى الرضا ع
اني اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فيصيب ثيابي افاصلي فيها فكتب الي اتخذ ثوبا لصلوتك فكتبت الى ابي جعفر الثاني كنت كتبت الى ابيك
بكذا وكذا فصعب علي ذلك فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب الي كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا
ذكيا فلا بأس فظهر لك من جميع ما ذكرنا انه لا مجال للارتياب في صحة ما عليه المشهور وبطلان القول بطهارة الجلد بالدباغ وكون التشكيك
فيه كالتشكيك في اصل نجاسة الميتة تشكيكا في الضروريات نعم ربما يتامل في نجاستها من الحيوان البحري نظرا الى انصراف الادلة عنه
وخروجه مما انعقد عليه الاجماع حيث حكي عن الشيخ في الخلاف انه قال اذا مات في الماء القليل ضفدع او ما لا يؤكل لحمه مما يعيش في الماء
لا ينجس الماء وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعي ان قلنا انه لا يؤكل فانه ينجسه دليلنا ان الماء على اصل الطهارة والحكم بنجاسته يحتاج الى
دليل وروي عنهم انه اذا مات فيه ما فيه حيوة لا ينجسه وهو يتناول هذا الموضع انتهى ولكن الاظهر النجاسة لعموم بعض الادلة المتقدمة
المعتضد بالشهرة والاجماعات المحكية فيخرج بذلك من حكم الاصل واما ما نقله الشيخ منهم ع من الرواية فقد اعترض بعض بعدم وجدانه
في كتب الاخبار **اقول** ولعله اراد بذلك صحيحة ابن الحجاج المروية عن الكافي في باب لبس الخز قال سئل ابا عبد الله عليه السلام رجل وانا عنده
عن جلود الخز فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله ع اذا خرجت
من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا فقال لا بأس حيث يفهم من التعليل نفي البأس عن كل ما لا يعيش الا في الماء فكانه فهم من
ذلك طهارة ميتته لعدم معهوديته ذبحه او عدم اشعار في الرواية باشتراطه ويحتمل ان يكون مراده بما روي عنهم ما فهمه من الرواية التي
هي من مستندات العامة من قوله ع في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته ولذا اجاب المصنف في محكي المعتبر عند تضعيف كلام الشيخ عن هذه
الرواية بقوله ولا حجة لهم في قوله ع في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته لان التحليل مختص بالسموك فكانه لم يفهم من عبارة الشيخ الا ارادة هذه
الرواية والا لكان التعرض لتضعيف ما رواه اولى فكان الشيخ فهم من حلية ميتته حلية الانتفاع بها التي هي مسببة لطهارتها لا حليته
خصوص الاكل حتى يختص بالسموك وكيف كان فالاقوى نجاسة الميتة من كل حيوان ذي نفس برياً كان او بحرياً فلا يحل استعمالها في شيء مما
هو مشروط بالطهارة وهل يجوز استعمالها في غيره كالاستقاء بجلدها للبساتين او عملها في اغماد السيوف كما يدل عليه بعض الاخبار المتقدمة
او لا يجوز الانتفاع بها مطلقا كما هو ظاهر بعض النصوص واغلب الفتاوى فيه وجهان بل قولان لا يخلو اولهما من قوة وما ادعاه بعض من
مخالفته للاجماع اغترارا بظواهر الفتاوى المنصرفة عن مثل الفرض غير مسموع مع ان في كلمات جملة منهم تلويحات وتصريحات بجواز الانتفاع
بها في مثل الفرض وتحقيقه موكول الى محله والله العالم هذا كله في ميتة ذي النفس غير الادمي **واما** الميتة من الانسان فيدل على نجاسته قبل غسله
مضافا الى استفاضة نقل الاجماع عليه بالخصوص اطلاق او عموم بعض ما تقدم صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه
جسد الميت فقال يغسل ما اصاب الثوب ورواية ابرهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان
غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه قال في الوسائل يعني اذا برد الميت انتهى والظاهر كونه

نقيرا من الراوي **و**التوقيع الخارج من الناحية المقدسة في اجوبة مسائل محمد بن عبد الله الحميري المروي عن احتجاج الطبرسي وكتاب الغيبة
للشيخ حيث كتب اليه روي لنا عن العالم انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوتهم وحدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه قال يؤخر و
يتقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه **التوقيع** ليس على من نحاه منه الا غسل اليد **و**عنه ايضا انه كتب اليه وروي عن العالم ان من
مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله
ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل **التوقيع** اذا مسه في هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده **و**عن الفقه الرضوي وان مس
ثوبك ميت فاغسل ما اصاب **و**يدل عليه ايضا موثقة عمار الواردة في باب البئر قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه في البئر
فقال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع في بئر الماء فيموت فيه فاكبره الانسان ينزح منها سبعون دلوا
واقله العصفور ينزح منها دلو واحد وما سوى ذلك فيما بين هذين وقد عرفت تقريب الاستشهاد بها فيما سبق فلا ينبغي الارتياب في الحكم
ولا الالتفات الى ما حكي عن المحدث الكاشاني من منع نجاسته تارة وحمل ما في الاخبار على ارادة الخباثة المعنوية كنجاسة الجنب مستانسا
لذلك من الاخبار الدالة على ان الميت يجنب بموته ومنع سرايتها الى الغير اخرى فيكون نجسا غير منجس فان ضعفهما بعد مخالفتهما للفتاوى
وظواهر الاخبار المتقدمة خصوصا الاولين منها الامرين بغسل الملاقي واضح ويزيده وضوحا الادلة المتقدمة الدالة على نجاسة
الميتة من ذي النفس من سائر الحيوانات ايضا ان عمم موضوع كلامه على وجه عم مطلق الميتة كما هو ظاهر ما نسب اليه في بعض العبائر
وقد حكي القول بكون الميت من الادمي نجسا غير منجس عن الحلي ايضا لكن العبارة المحكية عن الحلي ظاهرها الالتزام بذلك في ملاقيه
لا فيه بنفسه بمعنى انه ملتزم بتأثير الملاقاة في تنجيس ملاقيه نجاسة حكمية لا عينية فانه قال على ما نقله في المدارك اذا لاقى جسد الميت اناء
وجب غسله وحمله على ذلك قياس والاصل في الاشياء الطهارة الى ان يقوم دليل انتهى وقد حكي عنه ايضا انه قال في مقام الاستدلال عليه
ولا خلاف بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات العينية واجمعنا بغير خلاف ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه
فلو كان نجس العين لما جاز ذلك ولان الماء المستعمل في الطهارة الكبرى طاهر بغير خلاف ومن جملة الاغسال غسل من مس ميتا ولو كان
ما لاقى الميت نجسا لما كان الماء الذي يغتسل به طاهرا انتهى ولا يخفى عليك ان هذا المعنى ايضا ما له الى منع السراية بالمعنى المعهود وكون
وجوب غسل الملاقي حكما تعبديا فما نسب اليه من القول بكونه نجسا غير منجس في محله واما ما استدل به لمدعاه فلا يخفى ما فيه بعد ما عرفت في
محله من ان المغتسل للميت يتبعض في الطهارة مع ان الالتزام بمنع دخول المسجد قبل التطهير بناء على عدم التبعية هين واهون منه الالتزام بوجوب
غسل يديه وغيرهما مما باشر الميت قبل الغسل وقد ورد الامر بغسل يديه قبل التكفين في الاخبار كما ستعرف في محله واضعف منه الاستدلال
على عدم نجاسة الميت بانه لو كان نجسا لم يطهر بالتغسيل فانه مجرد استبعاد لغير البعيد مع ورود نظيره في الشرعيات كطهارة الكافر بالاسلام
والعصير بالنقص **ثم** لا يخفى عليك ان القول بكونه نجسا غير منجس اوضح فسادا من انكار نجاسته راسا فانه ان استند في اثبات نجاسته الى
الاجماع فلم يفرق القائلون بنجاسته عينا على ما يظهر منهم بين الميت وبين غيره من النجاسات العينية في تنجيس ملاقيه وان كان مستنده
الاخبار الامرة بغسل ملاقيه فكيف يفهم منها نجاسة الميت بعد فرض قصورها عن اثبات نجاسة الملاقي وارادة غسله تعبدا اللهم الا ان
يدعي ان وجوب غسل الملاقي من حيث هو من اثار نجاسة الشيء كاستحباب نزح البئر بملاقاته على القول بعدم الانفعال واما نجاسة الملاقي
بالمعنى المعهود فهي حكم اخر تابع لدليله فيكشف الامر بالغسل كالامر بالنزح عن نجاسة الميت دون ملاقيه **و**لكنك خبير بما فيه فانه بعد الغض عن
نقض ملاقيات سائر النجاسات التي لم يرد فيها تصريح من الشارع بنجاستها ان المتبادر من الامر بغسل الثوب من البول او نحوه انما هو ارادة تطهيره
فاستفادة النجاسة منه انما هي لذلك **و**الحاصل انه لا فرق بين قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وبين قوله ع فاغسل ما اصاب
ثوبك منه اي من جسد الميت فيفهم من كل منهما ولو بواسطة القرائن المغروسة في اذهان المتشرعة نجاسة الملاقي وتنجس الثوب الملاقي له نعم
لا يفهم من مثل هذه الادلة كون المتنجس عند خلوه من عين النجاسة منجسا لما يلاقيه كعين النجس بل لا بد في اثبات ذلك من دليل اخر سيأتي
التعرض له انشاء الله ويمكن تنزيل كلام الحلي على ارادة هذا المعنى لولا استدلاله عليه ببعض ما تقدم عنه **و**كيف كان فالقول بكون الميت نجسا غير
منجس ضعيف في الغاية بل الاشكال في المقام انما هو في كونه كغيره من النجاسات في عدم تنجيس ملاقيه الا برطوبة مسرية سارية او انه ينجسه بمجرد
الملاقاة ولو مع عدم رطوبة كما حكي القول به عن غير واحد بل عن ظاهر بعض الالتزام بذلك في مطلق الميتة لكنه ضعيف لا يساعد عليه دليل بل
الادلة مصرحة بخلافه ففي خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح له الصلوة فيه قبل ان يغسله
قال ليس عليه غسله ويصلي فيه ولا بأس **و**اما في ميت الانسان فيستدل عليه باطلاقات الاخبار المتقدمة الدالة على وجوب غسل ما
اصاب ثوبك منه ووجوب غسل اليد الماسة له لكن يتوجه عليه ان الرواية بين الامرين بغسل ما اصاب الثوب منه ظاهرهما خصوصا

بملاحظة ما فيهما من اختلاف التعبير الواقع بين السؤال والجواب انما هو وجوب غسل ما اصاب الثوب من جسد الميت لا غسل ما وقع من
الثوب عليه مطلقا والمتبادر منه انما هو ارادة غسل ما اصابه من الرطوبات الحاصلة اليه من الميت ولذا نزّله المحدث الكاشاني القائل
بعدم نجاسة الميت على ارادة الرطوبات النجسة الخارجة منه من بول ودم ونحوهما وهذا التنزيل وان كان تأويلا بلا مقتضٍ لكن غاية
ما يستفاد من اطلاق العبارة وجوب غسل ما لاقاه برطوبة متعدية خصوصا بضميمة ما هو المركوز في الاذهان من اعتبار الرطوبة في السراية
فانه بنفسه قرينة صارفة للاطلاق **و**بهذا قد يجاب عن اطلاق الامر بغسل اليد في التوقيعين **و**الاولى في الجواب منع اطلاقهما من هذه
الجهة فان المتبادر من قوله ع ليس على من نحّاه الا غسل اليد وقوله ع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده ليس الا ارادة
الاطلاق بالنسبة الى العقد السلبي فليتأمل ثم لو سلم ظهور الاخبار في الاطلاق فلا بد من تقييدها جمعا بينها وبين قوله ع
في موثقة عبد الله بن بكير كل يابس ذكيّ المعتضد بجملة من الاخبار الدالة في جملة من المواضع على عدم تعدي النجاسة مع اليبوسة
فان تقييد مثل هذه المطلقات اهون من تخصيص العام بلا شبهة **نعم** لو كان للمطلقات قوة ظهور في الاطلاق لا يمكن
الجمع بينها وبين الموثقة بحمل الامر بغسل الملاقي مع الجفاف على التعبد لا لاجل النجاسة كما التزم به جملة من القائلين بوجوب
غسله لكنه بعيد ومما يؤيد عدم السراية مع الجفاف بل يدل عليه ما رواه الشيخ عن محمد بن الحسن الصفار قال كتبت اليه
رجل اصاب يديه وبدنه ثوب الميت الذي يلي جسده قبل ان يغسّل هل يجب عليه غسل يديه او بدنه فوقّع اذا اصاب يدك
جسد الميت قبل ان يغسّل فقد يجب عليك الغسل فانه يدل على عدم نجاسة الثوب الملاقي للميت لكن على تقدير كون الغسل
بالفتح يمكن الاستشهاد باطلاقه بوجوب غسل اليد الماسّة للميت عند جفافه من باب التعبد الا ان التقدير غير ثابت
فظهر لك ان القول بالسراية مع الجفاف ضعيف لكن لا ينبغي ترك الاحتياط في خصوص اليد الماسّة له بغسلها لرجاء التعبد
والله العالم **و**هل ينجس الميت بمجرد موته ام لا ينجس الا اذا برد كما لا يجب الغسل بمسه الا بعد البرد قولان اظهرهما الاول لاطلاق الاخبار
المتقدمة مع ما في التوقيع المروي عن الاحتجاج من التصريح بذلك وما في ذيل رواية ابرهيم بن ميمون من التفسير بقوله يعني اذا برد
الميت لم ينهض حجة لصرف الادلة عن ظاهرها وما قيل من عدم انقطاع علقة الروح ما دامت الحرارة باقية فلا يتحقق الموت الا
بعد البرد او انه لا يحصل الجزم بالموت مع الحرارة مما لا ينبغي الالتفات اليه بعد تحقق الموت عرفا ولغة ولذا يجوز غسله ودفنه
قبل البرد من غير نقل خلاف فيه كما انه لم ينقل الالتزام بهذا التفصيل من احد بالنسبة الى الميتة من سائر الحيوانات مع ان قضية
الاستدلال ببقاء علاقة الروح او عدم الجزم بالموت الاطّراد **و**اضعف منه الاستدلال عليه بالملازمة بين النجاسة وغسل
المسّ ولما لم يجب الغسل بمسه الا بعد البرد كما ستعرف لا ينجس الا بعده وفيه ما لا يخفى بعد تعليق الثاني نصا وفتوى بالبرد والاول
بالموت **و**ربما يستدل له ايضا باطلاق نفي البأس في خبر اسمعيل بن جابر قال دخلت على ابي عبد الله ع حين مات ابنه اسمعيل الاكبر
فجعل يقبّله وهو ميت فقلت جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمسّ الميت ومن مسه فعليه الغسل قال اما بحرارته فلا بأس انما ذاك اذا برد **و**صحيحة
محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس بها بأس **و**فيه ان المتبادر من الرواية الاولى ارادة نفي الغسل
الذي توهمه السائل وبيان ان ذلك الشيء الذي توهمه من وجوب الغسل انما هو بعد البرد هذا مع ان نفي البأس عنه انما هو بلحاظ مسه من حيث
هو فلا ينافيه وجوب غسل ملاقيه على تقدير اشتماله على رطوبة مسرية نعم ربما يؤيد مثل هذه الرواية ما قويناه من عدم السراية على تقدير
الجفاف **و**اما الرواية الثانية فلا تخلو عن شوب اجمال فليس فيها اطلاق يفهم منه عدم انفعال ملاقيه على تقدير اشتماله على الرطوبة المتعدية
وليعلم ان ما ذكرناه من تنجس الميت بموته مخصوص بغير المعصومين الذين اذهب الله تعالى عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وبغير من شرع
له تقديم الغسل فاغتسل كالمرجوم كما ظهر لك وجهه في مبحث احكام الاموات وفي الجواهر التصريح باستثناء الشهيد ايضا وهو لا يخلو
عن وجه والله العالم **و**اما الميتة من غير ذي النفس فلا شبهة في طهارتها كما يدل عليه اخبار كثيرة تقدم جملة منها في صدر المبحث كموثقتي
عمار وحفص بن غياث وصحيحة ابي بصير ففي الاولى كل ما ليس له دم فلا بأس **و**في الثانية لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة ونحوها
مرفوعة محمد بن يحيى **و**في الثالثة وكل شيء وقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا بأس **و**مثلها خبر ابن مسكان وعن
علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سألته عن العقرب والخنفساء واشباههن تموت في الجرة او الدن يتوضأ منه للصلوة قال لا بأس وما
في بعض الاخبار من الامر باراقة الماء الذي مات فيه العقرب او الامر بنزح الماء من البئر عند وقوعها فيها كثيرة مما دل على اراقة الماء عند
خروجها منه محمول على الاستحباب وكذا ما في بعض الاخبار من المنع من الانتفاع بما مات فيه الوزغة كما ستعرفه كما عن ظاهر بعض من الخلاف
في بعض جزئيات المسألة مما لا ينبغي الالتفات اليه **و**كلما ينجس من صنوف الحيوان بالموت يعني ما كان له نفس سائلة فما قطع من جسده نجس حيا

كان ذلك الحيوان او ميتا اما الثاني فواضح ضرورة ان معروض النجاسة على ما هو المغروس في الاذهان انما هو جسد الميت واجزاؤه فعروض
الموت للحيوان سبب لصيرورة جسده بجميع اجزائه نجسا سواء بقيت الاجزاء على صفة الاتصال ام لا ولا يتوقف نجاسة الاجزاء على اطلاق
اسم الميت من ذلك الحيوان على كل جزء جزء بل المناط كونه من اجزاء ذلك الميت **و**الحاصل انه لا يرتاب احد ممن علم بان الحمار مثلا ينجس
بموته انه اذا قدّ الحمار نصفين فمات ينجس كل من النصفين وان لم يصدق على كل منهما انه حمار ميت فضلا عما لو قدّ بعد زهاق روحه كما هو
المفروض في المقام فليس معروض النجاسة بنظر العرف الا نفس الاجزاء لا مفهوم الحمار الميت الصادق على المجموع من حيث المجموع **و**هذا
من الواضحات التي لا ينبغي اطالة الكلام فيها **و**ما عن بعض من الوسوسة فيه فمنشأه ليس الا تعرض الاصحاب لذكر القطعة المبانة
من الميت بالخصوص والا فلا يشك احد من العوام الذي علم بنجاسة الميتة من حيوان ان اجزاءها كجملتها في الحكم كما انه لا يشك احد
في نجاسة اجزاء الكلب والخنزير عند انفصالها عنهما مع ان الاجزاء لا تسمى باسم جملتها **و**اما الاول اي الجزء المبان من الحي فربما يظهر
من غير واحد عدم الخلاف في نجاسته ايضا كالمبان من الميت بل عن بعض ان عمدة مستنده الاجماع ولولاه لامكن الخدشة في دليله **و**
استدل عليه في محكي المنتهى بان المقتضي لنجاسة الجملة الموت وهذا المعنى موجود في الاجزاء فيتعلق بها الحكم انتهى وعن التذكرة ان كل
ما ابين من الحي مما تحله الحيوة فهو ميت فان كان من آدمي فهو نجس عندنا خلافا للشافعي انتهى ونوقش فيه بان الموت والحيوة من
صفات نفس الحيوان فلا يتصف بهما اجزاؤه الا تبعا **اقول** لكن لا يبعد دعوى شيوع اطلاق الميتة في عرف المتشرعة بل الشارع ايضا
على كل لحم لم يذكّ حيوانه في مقابل المذكى الا ان للمانع ان يمنع مساعدة الادلة الدالة على نجاسة الميتة على اثبات نجاستها بهذا المعنى بدعوى
انسباق ما دل على نجاسة الميتة من الاخبار المتقدمة وضعا او انصرافا الى ارادة الحيوان الميت لا اللحم الذي لم يتعلق به التذكية **و**
استدل بعض له بتنقيح المناط بدعوى ان مناط النجاسة زهاق الروح المتحقق في المقام **و**فيه انه رجم بالغيب **و**ربما استشهد لذلك كما انه استدل
غير واحد لاصل المدعى بالاخبار الدالة على طهارة ما لا روح له من الميتة المشعرة او الظاهرة في العلية الدالة بمفهومها على نجاسة كلما
حل فيه الروح عند زهاقه بل في بعض تلك الاخبار التصريح بالعلية كما في صحيحة الحلبي لا بأس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف
ليس له روح **و**فيه ان مفهوم التعليل ليس الا نجاسة الاجزاء التي حل فيها الروح من الميتة لا مطلق ما فيه الروح ولو كان جزء من حيّ **و**استدل
عليه ايضا بالاخبار الكثيرة الواردة جملة منها في باب الصيد مثل ما رواه في الفقيه في الصحيح عن ابان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله
قال قال ابو عبد الله ع ما اخذت الحبالة وقطعت منه فهو ميتة وما ادركته من سائر جسده حيا فذكه وكل منه **و**عن التهذيب والكافي
روايته بطريق غير صحيح **و**ما رواه في الكافي والتهذيب في الحسن بابرهيم بن هاشم عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام
ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فذروه فانه ميت وكلوا مما ادركتم حيا وذكرتم اسم الله عليه **و**ما رواه ايضا عن الوشا
عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيئا فهو ميت وما ادركته من سائر جسده حيا فذكه ثم كل
منه وليس في التهذيب ثم كل منه **و**ما رواه في الكافي عن عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله ع قال ما اخذت الحبالة وانقطع منه شيء او مات
فهو ميتة **و**ما رواه عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيئا فهو ميت وما ادركت من سائر جسده فذكه ثم كل منها
ومنها الاخبار الواردة في باب الاطعمة في اليات الغنم المبانة منها في حال الحيوة **مثل** رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه قال في اليات
الضأن تقطع وهي احياء انها ميتة **و**رواية الكاهلي قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا عنده عن قطع اليات الغنم فقال لا بأس بقطعها
اذا كنت تصلح به مالك ثم قال ان في كتاب علي ع ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به **و**رواية الحسن بن علي الوشا قال سألت ابا الحسن ع فقلت جعلت
فداك ان اهل الجبل تثقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها فقال حرام وهي ميتة فقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال اما علمت انه
يصيب اليد والثوب وهو حرام **و**منها مرسلة ايوب بن نوح عن ابي عبد الله ع قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان
فكلما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه **و**الانصاف قصور الاخبار الواردة في باب الصيد
عن اثبات المدعى فان المراد بكون ما قطعته الحبالة ميتة اما كونه ميتة حكما كما يشعر بذلك نقله من كتاب علي ع والمتبادر من التشبيه في هذه
الاخبار ارادة حرمة الاكل في مقابل المذكى ولذا يستفاد منها حرمة الاجزاء الصغار التي قطعتها الحبالة ولو كانت في غاية الصغر ولا
يستفاد منها نجاستها كما اعترف بذلك غير واحد ممن استدل بهذه الروايات للمدعى وكونه ميتة حقيقة وح يحتاج دلالتها على النجاسة
الى وجود دليل عام يدل على نجاسة الميتة بحيث يعم الفرض وهو قابل للمنع فان مستند الحكم بنجاسة الميتة مطلقا اما الاستقراء في الموارد الجزئية
الواردة في باب البئر ونحوها المعلوم عدم امكان استفادة حكم ما نحن فيه منها او الاخبار الدالة على نجاسة الماء الذي وجد فيه جيفة
التي يشكل استفادة العموم منها لاجل ورودها في مقام بيان حكم آخر فضلا عن شمولها لما نحن فيه او الاخبار الواردة لبيان الضابط

الدالة على طهارة الميتة من غير ذي النفس ونجاستها من ذي النفس واما العمومات الدالة على نجاسة الميتة من كل شيء مثل قوله في رواية
جابر الذي وقع فيها السؤال عن خابية وقعت فيها فارة ان الله حرم الميتة من كل شيء ولا يخفى على المتأمل في الجميع ان المتبادر منها ارادة الحيوان
الميت اللهم الا ان يستند لذلك بالاجماع ومعه لا حاجة الى توسيط هذه الاخبار فليتامل واما الاخبار الواردة في باب الاطعمة فلا قصور
في دلالتها خصوصا الاخيرين وكذا مرسلة ايوب بن نوح فان المتبادر من اطلاق الميتة في هذه الاخبار ارادة كونها بمنزلة الميتة من ذلك الحيوان
الذي قطع منه القطعة وفي تفريع غسل المس في المرسلة على كونه ميتا اشارة الى ذلك هذا مع ان ظاهر قوله في رواية الحسن اما علمت انه يصيب
الثوب واليد وكذا قوله في رواية الكاهلي لا ينتفع به كونه نجسا ايضا فالى عدم نقل الخلاف في المسئلة فلا ينبغي الاستشكال فيه لكن
غاية ما يمكن اثباته بهذه النصوص وفتاوى الاصحاب انما هي نجاسة الجزء المعتد به الذي ينفصل عن جسد الحي دون مثل الثبور والثالول
وما يعلو الجراحات والدماميل وغيرها عند البرء وما يحصل في الاظفار ويتناثر من القشور عند الحك وما يعلو على الشفة ونحو ذلك
اذ لا يكاد يستفاد نجاسة مثل هذه الاشياء من الاخبار التي اعترفنا بدلالتها على النجاسة ولم ينعقد الاجماع على نجاستها بل الاجماع
على ما ادعاه بعض منعقد على عدم النجاسة ويشهد له سيرة المتشرعة اذ لم يعهد عنهم التجنب عن مثل هذه الامور مع ان التجنب عنها ربما
يؤدي الى الحرج ولذا بعض من زعم دلالة الادلة المتقدمة على نجاسة العضو مطلقا استدل لطهارة مثل هذه الاشياء
بالاجماع والسيرة والحرج فجعلها مخصصة للعموم لكن مقتضاه الاقتصار على القدر المتيقن من مواقع الحرج وموارد قيام السيرة والاجماع
وهو فيما ينفصل عن بدن الانسان دون ساير الحيوانات واما على ما بيناه عليه من قصور الادلة عن اثبات نجاسة هذه الامور فيرجع
في جميع موارد الشك الى قاعدة الطهارة وحكي عن بعض التفصيل في الامور المذكورة بين ما لو زهق روحها بالانفصال وبين ما لو انفصل انفصالت
بعد ان زهق روحها كما هو الغالب فخص الطهارة بالثاني لقصور الاخبار عن اثبات نجاسة العضو المتصل واستصحاب طهارته بعد
الانفصال واستشكل في الاول لاجل العموم الذي استفاده من الادلة ولم يجزم بتخصيصه والاظهر ما عرفت من الطهارة مطلقا نعم في
انقطاع العضو حيا اثر في الاعتناء به عرفا فانه قد لا يشك في اندراج قطعة جلد منسلخة من الحي في الموضوع الذي اجمعوا على نجاسته وفهم حكمه
من النصوص بخلاف ما لو يبست تلك القطعة عند اتصالها بالبدن فانفصلت بعد ان برء محلها فانها تعد من الفضول فلا يعتد بها
والله العالم واوضح مما عرفت طهارة العضو المتصل الذي زهق روحه مثل اعضاء المفلوج ونحوه وربما استشكل بعض فيه خصوصا فيما
انتن منه وليس بشيء وان قلنا بان موت العضو علة لنجاسته لان صدق الميتة او الميت على العضو المتصل على سبيل الحقيقة ممنوع ولا دليل
على التنزيل الشرعي هذا مع ان في معاملة الانسان مع عضوه المتصل ببدنه معاملة نجس العين من الحرج ما لا يخفى فالعضو ما دام اتصاله بالبدن
من توابعه طاهر ما دام حيوة الحيوان وينجس بموته وبالانفصال عنه حيا الا ان يكون ما ينفصل عنه حيا جزءا غير معتد به مثل ما ينفصل عما حول
القروح والجروح من القشور والاجزاء الصغار التي لا يعتد بها وربما يؤيد طهارة مثل هذه الاجزاء عند اتصالها وانفصالها صحيحة علي
بن جعفر بل ربما يستدل لها بها عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الرجل يكون به الثالول والجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف
بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعل فان الاذن في الصلوة معها
عند اتصالها والترخيص في قطعها ونتفها في الصلوة مع غلبة كونه باليد واستلزام حملها في الصلوة ومباشرتها باليد التي ربما تشتمل
على العرق من غير استفصال مع كونها موقعة لبيان الرخصة الفعلية لا لمجرد بيان عدم مانعية هذا الفعل للصلوة كما يفصح عن ذلك التعرض
الامام ع للتفصيل بين خوف سيلان الدم وعدمه يدل على الطهارة هذا ولكن الانصاف قصورها عن مرتبة الدلالة لشهادة سوقها
بارادة عدم مانعية هذا الفعل من حيث هو للصلوة وتنبيه الامام ع في ضمن الجواب على بعض الجهات المانعة لنكتة الغلبة لا يقتضي ارادة
الرخصة الفعلية على الاطلاق لكنها مع ذلك لا تخلو عن تاييد من نسخة والاحوط ان لم يكن اقوى هو الاجتناب عما يصدق عليه اسم اللحم عند
انفصاله مطلقا والله العالم **تنبيه** اختلفت كلماتهم في طهارة فارة المسك المنفصلة من الظبية الميتة لكن يظهر من بعض من قال
بنجاستها الالتزام بطهارة ما فيها من المسك نظرا الى اطلاق ما دل على طهارة المسك المقتضي لطهارته في الفرض وتوضيح المقام انه
لا شبهة بل لا خلاف في طهارة المسك في الجملة بل عن التذكرة والمنتهى الاجماع على طهارته ويدل عليها مضافا عليه سيرة المسلمين في استعماله بل روي
ان النبي ص كان يحبه وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله ممسكة اذا هو توضأ اخذها بيده
وهي رطبة فكان اذا خرج عرفوا انه رسول الله ص برائحته لكن في طهارته بشخصه نحو الظاهر ان هذا المسك المتعارف هو بعض
اقسامه والا فلا اشكال في نجاسة الباقي فقد ذكر في التحفة ان للمسك اقساما اربعة احدها المسك التركي وهو دم يقذفه الظبي بطريق
الحيض والبواسير فينجمد على الاحجار الثاني الهندي ولونه اصفر دم ذبح الظبي المعجون مع روثه وكبده ولونه اشقر وهذان مما لا اشكال

في نجاستها **اقول** الظاهر حصول الاستحالة المانعة من اطلاق اسم الدم الخالص والمختلط بغيره بعد صيرورته مصداقا للمسك فمقتضى
القاعدة طهارتهما نعم قد يقال في الفرض الثاني بعدم سببية الاستحالة للطهارة المتنجس لكنك ستعرف في محله ضعفه وعلى تقدير بقاء
الاسم وعدم حصول الاستحالة وصحة اطلاق الدم الجامد او الروث الملاقي للدم او المعجون معه عليه على سبيل الحقيقة فلا يخلو
الجزم بنجاسته ايضا عن اشكال من شبهة سيأتي التنبيه عليه **الثالث** دم يجتمع في سرة الظبي بعد صيده يحصل من شق موضع الفارة و
تغميز اطراف السرة حتى يجتمع الدم فيجمد ولونه اسود وهو طاهر مع تذكية الظبي نجس لا معها **اقول** اما طهارته مع التذكية لكونه
من الدم المتخلف في الذبيحة واما نجاسته مع عدم التذكية فهي مبنية على عدم تحقق الاستحالة المانعة من صدق الدم او الانفعال
بملاقاة الميتة بعد استحالته مسكا مع بقائه بصفة الميعان والا فلا ينجس الا ظاهره بعد تسليم تاثير الميتة في نجاسته كما سيأتي في
الكلام فيه هذا مع ما اشرنا اليه من الاشكال في نجاسته على تقدير منع الاستحالة **الرابع** مسك الفارة وهو دم يجتمع في اطراف
سرته ثم يعرض للموضع حكة يسقط بسببها الدم مع جلدة هي وعاء له وهذا وان كان مقتضى القاعدة نجاسته لانه دم ذي نفس الا ان
الاجماع دل على خروجه من هذا العموم اما الخروج موضوعه بدعوى استحالة الدم او بدعوى التخصيص في العموم انتهى وقد اشرنا الى
انه على تقدير تحقق الاستحالة كما هو الظاهر لا وجه للتفصيل بين الصور وعلى تقدير عدمها ايضا يشكل ذلك بان الدليل المخصص
للقسم الرابع ان كان هو الاجماع فلم يخصص المجمعون موضوع حكمهم بخصوص هذا القسم وقد سمعت من التذكرة والمنتهى دعوى الاجماع
على طهارة المسك مطلقا وان كان سيرة المسلمين في استعماله فالمسلمون يستعملون ما يسمى مسكا ولا يتوهمون نجاسته الذاتية اصلا
وربما لا يعلمون باصله ولا باختلاف اصنافه فلا يتوهم ان بنائهم على طهارة ما يتعاطونه من يد المسلمين لقاعدة اليد واصالة
الطهارة الجارية عند احتمال كونه من القسم الطاهر لان الاعتماد على القاعدتين فرع تحقق التردد كما في نجاسته العرضية وقد اشرنا
الى انهم لا يتوهمون نجاسته الاصلية اللهم الا ان يقال ان السيرة نشأت من اصلها من الاعتماد على الاصلين واستقرت بين المسلمين
غفلة عن اصلها فلا يستكشف بها ازيد من طهارته في الجملة والقدر المتيقن هو القسم الرابع او يدعى ان المسك المتعارف الذي يتعاطاه
المسلمون هو خصوص هذا القسم **واما** ساير اقسامه فهي افراد نادرة لم يعهد استعمالها وينصرف عنها اطلاق فتاوى الاصحاب بطهارة
المسك فمقتضى الاصل على تقدير منع حصول الاستحالة وقصور الادلة الدالة على طهارة المسك عن شمول تلك الافراد نجاستها
لكن مثل هذه الدعاوي على تقدير كونها مصداقا حقيقيا للمسك كما هو المفروض مشكلة نعم قد يقوى في النظر بمقتضى الحدس عدم
حصول الاستحالة في القسم الثاني بل عدم كونه مصداقا حقيقيا للمسك بل هو مسك مصنوع باق على نجاسته واما ما عداه من الاقسام
فربما يحتمل عدم كونه من اصله دما حقيقيا بل هو شيء مخلوق في الظبي الخاص شبيه بالدم ربما يقذفه بطريق الحيض ونحوه او يجتمع في سرته
فينفصل فعلى هذا مقتضى الاصل طهارته والله العالم **واما** فارة المسك وهي الجلدة فعن العلامة في التذكرة والنهاية والشهيد في
الذكرى وغيرهما التصريح باستثنائها من القطعة المبانة التي حكم بنجاستها سواء انفصلت من الظبي في حيوته او بعد موته فلا تنجس
بل عن ظاهر التذكرة والذكرى الاجماع عليه لكن عن المنتهى وكشف الالتباس تقييده بما اذا انفصل عن الحي او اخذ من المذكى وعن
المنتهى التصريح بنجاستها ان اخذت من الميتة واستظهر من اطلاق حكمه بطهارة المسك وتقييده في فارته ان طهارة المسك لا تنافي
نجاسة فارته كما صرح به في محكي النهاية حيث قال المسك طاهر وان قلنا بنجاسة فارته المأخوذة من الميتة كالانفحة ولم ينجس بنجاسة
الظرف للحرج انتهى وعن كشف اللثام القول بنجاستها مطلقا سواء انفصلت عن حي او ميت الا اذا كان ذكيا واستغرب تفصيل
العلامة بين المنفصلة عن الحي والميت وقال لا اعرف له وجها **اقول** وجهه قصور ما دل على نجاسة القطعة المبانة من الحي عن مثل هذه
الجلدة التي هي وعاء المسك التي تعد في العرف من فضول البدن كسائر الاشياء التي لا يعتد بها عند انفصالها عن الحي واما الميتة
فينجس منها جميع اجزائها التي حل فيها الحيوة مطلقا فالتفصيل في محله الا ان يدعى كون هذه الجلدة عند صيرورة ما فيها مسكا مستقلة
بالحكم خارجة من حد التبعية فاقدة للروح فيفهم طهارتها مما من التعليل في بعض الاخبار الدالة على طهارة الصوف بان الصوف
ليس فيه روح الا ترى انه يجز ويباع وهو حي وقوله في حسنة حريز الآتية وكل شيء ينفصل عن الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته
منه بعد موته فاغسله وصل فيه وما في رواية ابي حمزة الآتية من تعليل طهارة الانفحة بانه ليس لها عرق ولا دم ولا عظم فان المقصود
به على الظاهر بيان كونه شيئا مستقلا غير معدود من اعضاء الميت بل هو شيء مخلوق فيه كالبيضة في بطن الدجاجة كما وقع التصريح
بالتمثيل في الروايات هذا مع امكان منع دلالة ما دل على نجاسة الميتة على نجاسة مثل هذه الجلدة المندلية بها التي تعد عرفا من
ثمرة الحيوان لا من اجزائها فالقول بطهارتها مطلقا كما نسب الى المشهور اظهر **نعم** لو بقيت لها شدة علاقة واتصال بالميتة

علی وجه عدّ عرفا جزءً من الجملة المسمّاة باسم الظبي الميت كان الاقوی نجاستها لكن الظاهر انّه مجرد فرض والله العالم وربما يستدلّ
لطهارة فارة المسك مطلقا بالاصل والحرج وفحوی ما دلّ علی طهارة المسك وبصحيحة علی بن جعفر سئل اخاه عن فارة المسك تكون مع
من يصلّي وهي في جيبه او ثيابه قال لا بأس بذلك وفي الاستدلال بالاصل ودليل نفي الحرج ما لا يخفی واما الاستدلال بالفحوی فربما
يناقش فيه بعدم الملازمة بين طهارة المسك وطهارة وعائه لجواز كونه كالانفحة واللبن في ضرع الميت بناء علی طهارته كما هو الاشهر
لكن الانصاف انّ تخصيص ما دلّ علی نجاسة الميتة بالنسبة الی مثل هذه الجلدة التی تعدّ كالمنفصل اهون من تخصيص القاعدة المغروسة
في الاذهان من انفعال الملاقي للنجس برطوبة مسرية سارية هذا علی تقدير وجود ما يدلّ علی طهارة المسك حتی في الصورة المفروضة
وعدم كونه متنجسا بملاقاة وعائه وهو في حيّز المنع اذ غاية ما يمكن ادّعائه انّما هي طهارة المسك ذاتا وهذا لا ينافي انفعال سطح الملاقي
للميتة بالعرض وهو جسم قابل للتطهير او طرح سطح الملاقي للميتة فما يوجد في ايدی المسلمين يبنی علی طهارته لقاعدة اليد واصالة الطهارة
بل ربما يحتمل جفافه مع جلدته عند انفصالها عنه هذا مع انّ الغالب علی ما صرّح به بعض انفصالها عن الحيّ وقد قوّينا طهارتها في
الفرض فلا يبعد الالتزام بنجاسته بالعرض عند انقطاع جلدته من الميتة كما قوّاه غير واحد من المتأخرين واما الصحيحة فمع ابتناء الاستدلال
بها علی عدم جواز حمل النجس في الصلوة الذی هو محلّ الكلام يتوجّه عليه جريها مجری الغالب من كونها ماخوذة من يد المسلم التی هي امارة
الطهارة مع ما سمعت من غلبة انفصالها عن الحيّ فلا تدلّ علی طهارتها مطلقا بل ربما يقال بوجوب تقييدها بصحيحة عبد الله بن جعفر
قال كتبت اليه يعني ابا محمد عليه السلام هل يجوز للرجل ان يصلّي ومعه فارة مسك قال لا بأس بذلك اذا كان ذكيا ولاجل هذه المكاتبة
ربما يتوهم قوة ما ذهب اليه كاشف اللثام من نجاسة ما عدا المنفصلة عن المذكّی وان انفصلت من حيّ لكن يتوجّه عليه اجمال مرجع
الضمير وقوة احتمال عوده الی ما معه فيكون المراد بكونه ذكيا كونه طاهرا فلا يفهم منه الا وجود قسم نجس فيه في الجملة والقدر المتيقن
منه ما اذا انفصلت عن الميت بل ربما يقال بعدم منافاتها لطهارة الفارة مطلقا وكون التقييد للتحرّز عما اذا كانت متنجسة بنجاسة
خارجية ويؤيد ارادة هذا المعنی حسنة حريز الآتية واحتمل بعض عوده الی المسك وكون المراد بالتقييد الاحتراز عمّا لو كان باقيا علی
حالته الاصلية ولم يتحقق الاستحالة وهو بعيد وعلی تقدير رجوع الضمير الی الظبي المستفاد من ذكر الفارة كما عليه يبتني التوهم المذكور
فالمنساق الی الذهن ارادة التحرّز عمّا لو كان الظبي ميتا غير مذكّی لا حيا هذا والانصاف انّ تذكير الضمير اوجب اجمال الرواية فلا
يستفاد منها ما يخالف غيرها من الادلة وقد عرفت انّ الاقوی طهارتها الّا اذا انفصلت عن الميتة وكان لها شدّة علاقة بها علی وجه
عدّ عرفا جزءً من الجملة المسمّاة باسم الظبي ولا تعدّ عرفا بمنزلة الثمرة للشجرة اجنبيا عن مسمّی الاسم وكيف كان ففي كلّ مورد حكمنا بنجاسة
الفارة فالاظهر انفعال ما فيها من المسك بملاقاتها مع الرطوبة فانه لم يثبت ما يقتضي خلافه والله العالم وما كان منه ای من الحيوان
ما لا تحلّه الحيوة كالعظم والشعر ونحوهما من القرن والسن والمنقار والظفر والظلف والحافر والصوف والوبر والريش فهو طاهر بلا خلاف
فيه علی الظاهر ويدلّ عليه اخبار مستفيضة مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة انّ الصوف
ليس فيه روح ورواية قتيبة بن محمد المروية عن مكارم الاخلاق قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انا نلبس هذا الخز وسداه ابريسم قال وما بأس بابريسم
اذا كان معه غيره قد اصيب الحسين عليه السلام وعليه جبة خز سداه ابريسم قلت انا نلبس الطيالسة البربرية وصوفها ميت قال ليس في الصوف روح
الا تری انه يجزّ ويباع وهو حيّ وحسنة حريز قال قال ابو عبد الله عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن
والناب والحافر وكلّ شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكيّ وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصلّ فيه وصحيحة زرارة المروية
عن الفقيه والتهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الانفحة تخرج من بطن الجدی الميت قال لا بأس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة
وقد ماتت قال لا بأس به قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة قال كلّ هذا لا بأس به قال في الحدائق
والجلد في الخبر ليس في الفقيه وهو الاصح والظاهر انّه من سهو قلم الشيخ انتهی ورواية الحسين بن زرارة قال كنت عند ابي عبد الله وابي
يسأله عن السن من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة فقال كلّ هذا ذكيّ وعن الكافي انه قال وزاد فيه علی بن عقبة
وعلی بن الحسن بن رباط قال والشعر والصوف كلّه ذكيّ وقال ايضا وفي رواية صفوان عن الحسين بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال الشعر
والصوف والوبر والريش وكلّ نابت لا يكون ميتا قال وسألته عن البيضة تخرج من بطن الدجاجة الميتة قال تأكلها ورواية يونس
عنهم عليهم السلام قال خمسة اشياء ذكية مما فيها منافع الخلق الانفحة والبيض والصوف والشعر والوبر الحديث وعن الصدوق في الفقيه مرسلا
قال قال الصادق عليه السلام عشرة اشياء من الميتة ذكية القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن والشعر والصوف والريش والبيض
وعنه في كتاب الخصال مسندا عن محمد بن ابي عمير رفعه الی ابي عبد الله عليه السلام مثله مع مخالفة في الترتيب ويمكن الاستدلال للمدّعی ايضا

علی عمومه برواية ابي حمزة الآتية الدالة علی طهارة الانفحة بالتقريب الآتی والعجب مما حكي عن شارح الدروس من منع دلالة الاخبار علی طهارة
الاشياء المذكورة واستدلاله لها بالاجماع واصالة الطهارة بعد ادّعائه قصور ما دلّ علی نجاسة الميتة عن اثبات نجاسة اجزائها
وفيه ما لا يخفی وكيف كان فلا اشكال في اصل الحكم لكن ينبغي التنبيه علی امور الاول المشهور بين الاصحاب عدم الفرق في الحكم بطهارة
الصوف والشعر والريش ونحوها بين كونها ماخوذة من الميتة بطريق الجزّ او القلع الّا انّه يحتاج في صورة القلع الی غسل موضع
الاتصال من حيث ملاقاة الميتة برطوبة مسرية سارية ولا ينافي ذلك اطلاق الاخبار المتقدمة الدالة علی طهارتها لكونها مسوقة
لبيان طهارة هذه الاشياء ذاتا فلا ينافيها انفعالها بملاقاة الميتة مع الرطوبة هذا مضافا الی ما في حسنة حريز من الامر
بغسل هذه الاشياء عند اخذها من الميتة بل ربما يتوهم من اطلاق هذه الحسنة وجوب غسلها تعبدا وان اخذت بطريق الجزّ
ويدفعه انّ المتبادر من الامر بغسلها والصلوة فيها ليس الّا لنجاستها المانعة من فعل الصلوة وقد دلّت النصوص المستفيضة
علی طهارتها ذاتا فلا يكون الغسل الّا للنجاسة العرضية الحاصلة بالملاقاة وحكي عن الشيخ في نهايته تخصيص طهارتها بصورة
الجزّ وحكم بنجاستها في صورة القلع معللا بانّ اصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائها وانّما تستكمل استحالتها الی احد المذكورات احدی حرارت
بعد تجاوزها عنه واعترضه بعض باطلاق الاخبار المتقدمة واجيب بانّ هذا المعنی الذی ادّعاه الشيخ لا يرده الاخبار المتقدمة
الدالة علی طهارة الاشياء المعهودة من حيث عدم الروح فيها الّا انّها لا تنافي نجاستها باتصال الجزء منها بالميتة اللهمّ الّا ان يتمسك
بسكوتها مع اقتضاء المقام لبيان كيفية الاخذ وفيه انّه يمكن دعوی جريها مجری الغالب من اخذها بطريق الجزّ مع امكان ان
يدّعی انّ معهودية نجاسة الميتة واجزائها مغنية عن بيان الكيفية ولذا لا يشكّ في نجاسة ما يتصل بالعظم واصول القرن والحافر ونحوها
من اجزاء الميتة فالاولی في ردّ الشيخ منع كون ما يتصل باصول الشعر ونحوه من الاجزاء التی حلّ فيها الحيوة بل هي امّا داخل في مسمّی الشعر
او شيء آخر من الفضلات المستعدة للشعرية ولم يحلّ فيها الحيوة وليس ما يتصل باصول الشعر لحما حتی يدّعی كونه مما حلّ فيه الحيوة بل
هو جسم لطيف ابيض لم يحلّ فيه الروح ولا اقلّ من الشكّ في حلول الروح فيه فمقتضی الاصل طهارته ودعوی انه وان لم يكن لحما الّا
انه ينقلع معه جزء لطيف من اللحم لا ينفكّ عنه الّا بالجزّ غير مسموعة بعد عدم صدق اسم اللحم عليه فانّ مثل هذا الجزء علی تقدير تسليم
وجوده لا يؤثر الّا نجاسته حكما فانّ الحكم بالنجاسة العينية يدور مدار وجود عين النجس بنظر العرف لا بالتدقيق العقلي وربما يرد كلام
الشيخ ايضا بظهور حسنة حريز في ارادة اخذ الاشياء المذكورة من الميتة بطريق القلع لما اشرنا اليه من انّ المتبادر من الامر بغسلها
ليس الّا لنجاستها العرضية وهي انّما تكون في صورة القلع دون الجزّ وفيه نظر لامكان ان يدّعی انّ الغالب وصول شيء من رطوبات
الميت الی هذه الاجزاء فيمكن ان يكون الامر بغسلها لذلك وكيف كان فقد ورد في خبر الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام تقييد خصوص الصوف
بالجزّ قال كتبت اليه اسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ان ذكّي فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وكلّ ما كان من السخال من
الصوف ان جزّ والشعر والوبر والانفحة والقرن ولا يتعدّی الی غيرها ان شاء الله تعالی لكن يحتمل قويّا جری القيد مجری الغالب وان يكون المراد
بالاشتراط التحرّز عمّا لو بقي الصوف متصلا بالجلد لا عمّا اذا كان الاخذ بطريق القلع والّا فليس اشتراط الجزّ لدی القائل به مخصوصا
بالصوف واما تخصيص الصوف بهذا الشرط فلعلّه لشيوع الانتفاع به عند اتصاله بالجلد فاريد بالاشتراط التحرّز عنه واما الشعر والوبر
كالانفحة والقرن لا ينتفع بهما غالبا الّا بعد الانفصال هذا مع ما في الرواية من الشذوذ وضعف السند واضطراب المتن بل حكي عن بعض
محققي المحدّثين انه قال كانه سقط منه شيء اذ لا يلائم ظاهره انتهی اقول ومما يؤيد اشتماله علی السقط كونه مكاتبة فانه ربما يستغنی عن ذكر الخبر
في مثل هذه الخطابات عند المواجهة والمخاطبة بتحريك راس او يد او غيرهما من الاشارات المفهمة للمقصود بخلاف ما لو كانت المخاطبة علی سبيل
المكاتبة كما لا يخفی الثاني قد اشتملت النصوص المستفيضة التي تقدمت جملة منها علی طهارة الانفحة والبيض واللبن من الميتة اما الانفحة فهي
بكسر الهمزة وفتح الفاء وتخفيف الحاء وتشديدها كما حكي عن بعض اللغويين فمما لا خلاف في طهارته علی الظاهر لكن اختلفت كلمات اللغويين
وكذا الفقهاء في تفسيرها فيظهر من بعضهم انها كرش الحمل والجدی ما لم يأكل فاذا اكل يسمّی كرشا ويظهر من آخرين
انه شيء اصفر يستحيل اليه اللبن الذی يشربه الرضيع لا الكرش الذی هو وعاء لذلك الشيء ويحتمل قويّا ان تكون اسما لمجموع الظرف والمظروف
بان يكون ذلك الشيء الذی هو من الحيوان بمنزلة المعدة للانسان مع ما فيه مسمّی بالانفحة فانه يظهر منهم انه ليس لوعائه اسم آخر ولا
يسمّی بالكرش الّا بعد ان اكل فيقال ح استكرش ای صارت انفحته كرشا وكيف كان فلا شبهة في طهارة المظروف سواء كانت الانفحة اسما
له او لوعائه اما علی الاول فلما سمعت من اتفاق النصوص والفتاوی علی طهارتها فبذلك يخصص ما دلّ علی نجاسة اجزاء الميتة وما
يلاقيها هذا مع انّ ذلك الشيء لا يعدّ عرفا من اجزاء الحيوان فلا تكون الادلة الّا مخصصة لقاعدة الانفعال واما علی الثاني فواضح اذ لا

مقتضى لنجاسة المظروف بعد طهارة ظرفه المانع من السراية بل المقصود بالروايات على الظاهر ليس الا بيان طهارة ذلك الشيء الاصفر فانه هو الذي فيه منافع الخلق ويجعل في الجبن بل في بعض الاخبار اشارة الى ارادته مثل ما رواه ابو حمزة الثمالي عن ابي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال فيه قال قتادة فاخبرني عن الجبن فتبسم ابو جعفر ع ثم قال رجعت مسائلك الى هذا قال ضلت عني فقال لا باس به فقال انه ربما جعلت فيه انفحة الميت قال ليس باس ان الانفحة ليس فيها دم ولا عرق ولا بها عظم انما تخرج من بين فرث ودم ثم قال ان الانفحة بمنزلة دجاجة ميتة خرجت منها بيضة فهل تاكل البيضة فقال لا ولا امرك باكلها فقال ابو جعفر ع ولم فقال لانها من الميتة قال له فان حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة اتاكلها قال نعم قال فما حرم عليك البيضة وحلل لك الدجاجة ثم قال ع فكذلك الانفحة مثل البيضة فاشتر الجبن في اسواق المسلمين من ايدي المسلمين ولا تسأل عنه الا ان ياتيك من يخبرك عنه فان قوله ع انما تخرج من بين فرث ودم بحسب الظاهر اشارة الى كونها لبنا مستحيلا غير معدود من اجزاء الحيوان وكيف كان فلا شبهة في طهارة هذا الشيء وعدم انفعاله بملاقاة وعائه وان قلنا بنجاسة الوعاء ولذا قال في المدارك بعد ان ذكر التفسيرين ولعل الثاني اولى اقتصارا على موضع الوفاق وان كان استثناء نفس الكرش ايضا غير بعيد تمسكا بمقتضى الاصل انتهى فمراده بموضع الوفاق عدم الخلاف في طهارة هذا الشيء ولو على القول بان الانفحة هي الكرش فلا يتوجه عليه الاعتراض بانه لا وفاق بعد تقابل التفسيرين واما تمسكه بالاصل لطهارة الكرش فمبني على اصله من انتفاء ما دل على نجاسة اجزاء الميت بعمومها والا فمقتضى القاعدة التي قررناها فيما سبق نجاستها لكون الكرش معدودا من اجزائها التي حل فيها الحيوة الا ان يثبت كونه هو الانفحة التي دلت النصوص والفتاوى على طهارتها ولم يثبت فالاشبه نجاسة الوعاء وعدم انفعال ما فيه بملاقاته ولعل هذا الوعاء هو المراد بالميتة في رواية ابي الجارود المروية عن محاسن البرقي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الجبن فقلت اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت انه فيه الميتة فلا تاكله وما لم تعلم فاشتر وكل وبع الخبر ويحتمل جريها مجرى التقية او يكون التجنب عما يطرح فيه الانفحة المتخذة من الميتة مستحبا ولعله لذا نهى الامام ع في ذيل رواية ابي حمزة المتقدمة عن السؤال عن ما يشترى من المسلمين وايديهم مع ما فيها من التصريح بطهارة الانفحة وكونها كالبيضة ويحتمل قويا صدور الذيل من باب التنزل والمماشاة مع قتادة بعد ان احرز الامام ع من سريرته انه لا يتعبد بقوله احاله على قاعدة يد المسلمين وسوقهم التي لولاها لاختل نظام معاشهم فكانه عليه السلام عدل عن الجواب الاول وبين عدم انحصار وجه الحل فيما ذكره اولا حتى لا يبقى في قلب المخاطب ريبة وقد ورد في جملة من الاخبار التي وقع فيها السؤال عن حكم الجبن الحكم بحليته استنادا الى القواعد الظاهرية مثل رواية عبد الله بن سليمان قال سئلت ابا جعفر ع عن الجبن فقال سألتني عن طعام يعجبني ثم اعطى الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جبنا ودعا بالغداء فتغدينا معه واتى بالجبن فاكل واكلنا فلما فرغنا من الغداء قلت ما تقول في الجبن فقال او لم ترني اكلته قلت بلى ولكن احب ان اسمعه منك فقال سأخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ورواية الاخرى عن ابي عبد الله ع في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه ميتة وخبر يونس قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم اناكله فقال ما علمت انه خلطه الحرام فلا تاكله واما ما لم تعلم فكل حتى تعلم انه حرام ويظهر من مثل هذه الروايات وجود قسم حرام في الجبن والمراد به على الظاهر ما يطرح فيه نفحة الميت لمعروفية حرمتها لدى العامة فالظاهر جريها مجرى التقية والاجوبة الواقعة فيها ربما يتراءى منها التورية والله العالم **تنبيه** صرح غير واحد بعدم اختصاص الحكم بطهارة الانفحة بما اذا كانت من الماكول بل يعم انفحة غير الماكول ايضا لاطلاق النصوص والفتاوى بل ربما يستظهر من اطلاق الفتاوى عدم الخلاف فيه والانصاف انصراف الاطلاقات الى الانفحة المعهودة التي تجعل في الجبن بل ربما يستشعر مما سمعته من بعض اللغويين من تفسيرها بكرش الحمل والجدي الاختصاص لكن مقتضى تعليل طهارتها في رواية ابي حمزة بكونها كالبيضة وعدم كونها من الاجزاء التي حل فيها الحيوة طهارتها ولو لم تسم باسم الانفحة لكن بناء على تفسيرها باللبن المستحيل يشكل استفادة عدم انفعاله بالعرض من مثل هذه الروايات بعد انصراف الانفحة التي اريد اثبات طهارتها بالفعل الى غيره فليتأمل واما البيض فهو ايضا مما لا خلاف في طهارته ولا اشكال بعد ما ورد في الاخبار المستفيضة التصريح بها هذا مع موافقتها للاصل فان البيضة لا تعد من اجزاء الميتة حتى تعمها نجاستها فما عن العلامة في النهاية والمنتهى من تخصيص الطهارة بما كان من ماكول اللحم وحكم بنجاسة غيره ضعيف فانه وان امكن دعوى انصراف البيضة في الاخبار الى ارادتها مما يحل اكله خصوصا فيما حكم فيها بحليتها لكن كفى في الحكم بطهارتها الاصل مضافا الى ما يفهم من رواية ابي حمزة ويساعده العرف من انها شيء مستقل لا تعد من اجزاء الميتة مع انه على تقدير كونه معدودا من اجزائها تبعا يدل على طهارتها ولو من غير الماكول ما دل على طهارة ما لا تحله

الحيوة من اجزاء الميتة كما هو واضح ثم ان مقتضى الاصل واطلاقات الادلة طهارتها مطلقا ما لم تنفعل بملاقاة الميتة بان كانت مكتسية قشرا يمنعها من التأثر بالملاقاة والظاهر ان ما تكتسيه من القشر الرقيق في مبادي نشوها مانع من النفوذ والتأثر ولا اقل من الشك فيه المقتضي للرجوع الى قاعدة الطهارة لكن الاصحاب قيدوا طهارتها بما اذا اكتست القشر الغليظ وعباراتهم في بيان الاشتراط وان كانت مختلفة حيث عبر بعضهم بالقشر الغليظ وبعضهم بالجلد الغليظ وبعضهم بالقشر الاعلى وغير ذلك ولكن المقصود بحسب الظاهر واحد ويدل عليه موثقة غياث بن ابرهيم عن ابي عبد الله ع في بيضة خرجت من است دجاجة ميتة فقال ان كان قد اكتست الجلد الغليظ فلا باس بها فبها يقيد اطلاقات الادلة وتوهم ان المقتضي لنجاستها ليس الا الملاقاة للميتة والا فهي طاهرة بالذات كما يدل عليه سائر الادلة وما نشاهده من القشر الرقيق صالح للمانعية من السراية مدفوع بكونه اجتهادا في مقابلة النص مع قوة احتمال عدم مانعية هذا القشر من السراية ما دامت البيضة في الباطن ويصل اليها الغذاء الموجب لنموها مضافا الى امكان ان يدعى كونها معدودة من اجزاء الميت ما قبل استكمال خلقتها فاذا استكملت واستغنت عنها باكتساء قشرها الاعلى عدت شيئا اخر اجنبيا عنها لكن هذه الدعوى غير مجدية بعد ان لم تكن مما يحله الحيوة وكيف كان فلا مقتضي لطرح النص او تأويله مع عمل الاصحاب بها وسلامتها مما يعارضها عدا مطلقات قابلة للصرف لو لم ندع فيها الانصراف والاهمال فما ذهب اليه بعض من الطهارة مطلقا ضعيف والله العالم

في طهارة اللبن

واما اللبن فهو ايضا طاهر على اقوى القولين واشهرهما بل عن بعض دعوى الشهرة عليه وعن الدروس نسبة القائل بخلافه الى الندرة وعن الخلاف والغنية دعوى الاجماع عليه للمستفيضة المتقدمة المشتملة عليه التي هي صحيحة زرارة ورواية الحسين ومرسلة الفقيه المسندة في الخصال عن ابن ابي عمير بل يمكن الاستدلال له ايضا بحسنة حريز المتقدمة خلافا للمحكي عن سلار والحلي والمصنف والعلامة في كثير من كتبه وغير واحد ممن تاخر عنهم بل عن بعضهم دعوى الشهرة عليه وعن ظاهر غاية المرام انه مذهب المتأخرين وعن الحلي انه لا خلاف فيه بين المحصلين لكن طعنه كاشف الرموز على ما حكي عنه بقوله هذه الدعوى محرمة لان الشيخين مخالفان والمرتضى ومتابعوه غير ناطقين به فما اعرف من بقي معه من المحصلين انتهى وعمدة مستندهم في الخلاف قاعدة التنجس بالملاقاة والا فلا مقتضي لنجاسته بالذات بعد عدم كونه معدودا من اجزاء الميتة عرفا وعدم حلول الروح فيه على تقدير تبعيته لها وربما يستدل لهم ايضا بخبر وهب بن وهب عن جعفر ع عن ابيه ان عليا عليه السلام سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن فقال ع ذلك الحرام محضا لكن الرواية ضعيفة السند جدا حتى قيل في حق وهب انه من اكذب البرية فلا يلتفت الى روايته واما القاعدة فهي لا تصلح معارضة للاخبار المعتبرة المعمول بها فانها ليست من القواعد العقلية الغير القابلة للتخصيص وقد تخصصت في ماء الاستنجاء بل في مطلق الغسالة على قول فالقول بالنجاسة ضعيف لكن قواه شيخنا المرتضى ره بعد ان جعل الاقوى طهارة اللبن بان الرواية وان كانت ضعيفة السند بمن هو من اكذب البرية موافقة لمذهب العامة كما عن الشيخ الا انها منجبرة بالقاعدة كما ان روايات الطهارة وان كانت صحيحة الا انها مخالفة للقاعدة وطرح الاخبار الصحيحة المخالفة لاصول المذهب غير عزيز الا ان تعتضد بفتوى الاصحاب كما في الانفحة او بشهرة عظيمة توجب شذوذ المخالف وما نحن فيه ليس كذلك انتهى **اقول** اما موافقة القاعدة لمثل هذه الرواية لو لم توجب مزيد ارتياب فيها لكونها موافقة للعامة فلا تصلح جابرة لضعفها فلا يعارض الاخبار المتقدمة الا نفس القاعدة التي هي من القواعد التعبدية المحضة التي غايتها كونها بمنزلة العمومات القطعية القابلة للتخصيص فلا وجه لاشتراط حجية الاخبار المخالفة لها بعد صحتها واستفاضتها باعتضادها بالفتوى فضلا عن اشتراط الشهرة وشذوذ المخالف هذا مع ما عرفت من اشتهار العمل بها قديما وحديثا فكفى به معاضدا ولعمري ان الذي يوقع النفس في الوسوسة ويمنعها من رفع اليد عن مثل هذه القاعدة بالاخبار المعتبرة ليس الا موافقتها للاحتياط والا فقاعدة طهارة الاشياء ومطهرية الماء مثلا اثبت في الشريعة واوضح مستندا من نفس هذه القاعدة فضلا عن عمومها ولم يزل يرفع اليد عن مثل هذه القواعد بالاخبار البالغة اول مرتبة الحجية واما القواعد التي يشكل رفع اليد عنها الا بنص صحيح صريح معتضد بالفتوى ونحوها فهي القواعد الكلية المعروفة مناطاتها المعتضدة بالعقل والاعتبار مثل قاعدة سلطنة الناس على اموالهم وحرمة دم المسلم وعرضه وماله لا مثل قاعدة الانفعال التي عمدة المستند لعمومها الاجماع ونحوه من الادلة اللبية التي غاية ما يمكن استفادته منها على وجه يستدل به في الموارد الخلافية كون نفس القاعدة التي انعقد عليها الاجماع وارتكزت في اذهان المتشرعة كمتن رواية قطعية قابلة للتخصيص فلا ينبغي الاستشكال في الطهارة لكن ينبغي الاقتصار في الحكم المخالف للاصل على لبن الماكول لكونه القدر المتيقن الذي لا يبعد دعوى انصراف اطلاق الفتاوى والنصوص اليه وان كان القول بطهارته مطلقا لا يخلو من قوة كغيره مما تقدم من الاجزاء التي لا تحلها الحيوة فانها طاهرة من كل حيوان حل اكله ام حرم الا ان تكون عينه نجسة كالكلب والخنزير والكافر فانها

بجميع اجزائها نجسة على الاظهر سواء كانت متصلة بجملتها او منفصلة عنها عند حيوتها او بعد موتها لما اشرنا اليه عند البحث عن نجاسة اجزاء الميتة من ان معروض النجاسة على ما يتبادر عرفا من الحكم بنجاسة حيوان ليس الا نجاسة جسده الباقي بعد موته بجميع اجزائه سواء اتصلت الاجزاء بجملتها او انفصلت عنها فجثة الحيوان المحكوم بنجاسته ليست بنظر العرف الا كعين العذرة في كون كل جزء منه من حيث هو معروضا للنجاسة فشعر الخنزير او لحمه او عظمه ما دام متصلا فالهذا الموضوع نجس سواء كان متصلا بالخنزير او منفصلا عنه فما حكي عن السيد من طهارة شعر الكلب والخنزير بل ربما استظهر منه طهارة ما لا تحله الحيوة منه مطلقا ضعيف ولا يقاس ذلك باجزاء الميتة التي لا يتنجس منها الا ما حل فيه الروح لانه مع كونه قياسا يتوجه عليه وجود الفارق بينهما حيث ان المؤثر في نجاسة الميتة الموت الذي لا يتاثر منه ما لا روح له واما الموجب لنجاسة اجزاء الكلب كونها معدودة من الجملة المسماة باسم الكلب من غير فرق بمقتضى ظاهر دليله بين كون الجزء لحما او عظما نعم ربما يتوهم الاستحالة وانقلاب الموضوع بانفصال الجزء او عروض الموت فان الكلب الميت ليس بكلب حقيقة والشعر المنفصل عنه لا يعد جزءا فعليا منه ويدفعه ما اشرنا اليه من ان معروض النجاسة على ما يسبق الى الذهن ليس مفهوم الكلب الذي يصح سلبه بعد الموت بل جثته القابلة للاتصاف بالموت والحيوة بجميع اجزائها ولذا لا يتردد احد من اهل العرف في نجاسة الاجزاء المنفصلة من نجس العين قبل موته او بعده فدعوى الاستحالة باطلة بحكم العرف هذا مع ان في بعض الاخبار اشارة الى نجاسة شعر الخنزير نعم ربما يتوهم طهارته من نفي الباس عن الماء الذي يستقى به في بعض الروايات كصحيحة زرارة سئل الصادق عليه السلام عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر ايتوضأ من ذلك الماء قال لا باس ويدفعه ظهور السؤال في المفروغية من نجاسة الشعر ووقوع السؤال عن حكم الماء الذي يستقى به فهذه الصحيحة كغيرها مما ورد فيها السؤال عن حكم الماء الذي يستقى بالحبل المصنوع من شعر الخنزير من اقوى الادلة على نجاسته فلو تمت دلالتها على طهارة الماء الملاقي له فهي من ادلة القول بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس وقد تقدم الكلام فيها في محله ويجب الغسل بالضم على من مس ميتا من الناس قبل تطهيره بالغسل وبعد برده على المشهور بل عن الخلاف وغيره دعوى الاجماع عليه وحكي عن السيد في شرح الرسالة والمصباح القول باستحبابه وهو ضعيف ويدل على المشهور الاخبار الكثيرة منها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال قلت الرجل يغمض الميت عليه غسل قال لا اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعد ما برد فليغتسل قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم الحديث وحسنة حريز او صحيحته عن ابي عبد الله عليه السلام قال من غسل ميتا فليغتسل وان مسه ما دام حارا فلا غسل عليه واذا برد ثم مسه فليغتسل قلت فمن ادخله القبر قال لا غسل عليه انما يمس الثياب وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال يغتسل الذي غسل الميت وان قبل الميت انسان بعد موته وهو حار فليس عليه غسل ولكن اذا مسه وقبله وقد برد فعليه الغسل ولا باس ان يمسه بعد الغسل ويقبله وعن عبد الله بن سنان ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ايغتسل من غسل الميت قال نعم قلت من ادخله القبر قال لا انما يمس الثياب وعن عاصم بن حميد في الصحيح قال سئلته عن الميت اذا مسه الانسان افيه غسل قال فقال اذا مسست جسده حين يبرد فاغتسل وعن اسماعيل بن جابر في الصحيح قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام حين مات ابنه اسمعيل الاكبر فجعل يقبله وهو ميت فقلت جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمس الميت بعد ما يموت ومن مسه فعليه الغسل فقال اما بحرارته فلا باس انما ذاك اذا برد وعن معاوية بن عمار في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الذي يغسل الميت اعليه غسل قال نعم قلت فاذا مسه وهو سخن قال لا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل قلت والبهائم والطير اذا مسها عليه غسل قال لا ليس هذا كالانسان وعن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من غسل ميتا وكفنه اغتسل غسل الجنابة وعن محمد بن الحسن الصفار في الصحيح قال كتبت اليه رجل اصاب يده او بدنه ثوب الميت الذي يلي جسده قبل ان يغسل هل يجب عليه غسل يديه او بدنه فوقع عليه السلام اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل وعن الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الرجل يمس الميتة اينبغي ان يغتسل منها فقال لا انما ذاك من الانسان وحده وعن محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما في رجل مس ميتة اعليه الغسل قال لا انما ذلك من الانسان وعن سليمان بن خالد انه سئل ابا عبد الله عليه السلام ايغتسل من غسل الميت قال نعم قال فمن ادخله القبر قال لا انما مس الثياب وعن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال انما امر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي منه اكثر آفته وعن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام قال وعلة اغتسال من غسل الميت او مسه الطهارة لما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته وعن الخصال عن علي عليه السلام في حديث الاربعمائة قال ومن غسل منكم ميتا فليغتسل بعد ما يلبسه اكفانه وعن علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن رجل مس ميتا عليه الغسل قال فقال ان كان الميت

في وجوب الغسل على من مس ميتا من الناس

لم يبرد فلا غسل عليه وان كان قد برد فعليه الغسل اذا مسه ثم ان مقتضى القاعدة تقييد ما اطلق فيها الغسل بمس الميت بعد برده بغيره من الروايات الدالة على اختصاصه بما قبل ان يغسل الميت المصرح بنفي الباس عن مسه بعد الغسل كما عليه فتوى الاصحاب ولا ينبغي الالتفات الى ما يستشعر من تعليل نفي الغسل على من ادخله القبر في بعض الاخبار المتقدمة بانه انما يمس الثياب المشعر بوجوب الغسل عليه لو مس جسده عند ادخاله القبر بعد ما ورد التصريح بنفي الباس عنه في الاخبار المقيدة فيكون النكتة في تخصيصه بالذكر في مقام التعليل التنبيه على انتفاء الموضوع المقتضي لوجوب غسل المس ولو على تقدير فساد غسل الميت نعم في موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام التصريح بثبوته بعد الغسل قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل لكنها مع مخالفتها الاجماع المسلمين كما ادعاه بعض مع كون راويه عمار المقدوح في متفرداته بالخلل والاضطراب لمن لا تنهض للحجية فضلا عن معارضته ما عرفت فيجب رد علمها الى اهله لكن الانصاف ان حملها على الاستحباب كما عن التهذيب جمعا بينها وبين ما دل على نفي الباس عنه واختصاص الوجوب بما قبل الغسل اولى واوفق بما يقتضيه قاعدة المسامحة فهو الاشبه والله العالم والعجب فيما حكي عن صاحب الذخيرة من انه بعد نقل جملة من اخبار المسئلة قال ولا يخفى ان الامر وما في معناه في اخبارنا غير واضح الدلالة على الوجوب فالاستناد الى هذه الاخبار في اثبات الوجوب لا يخلو من اشكال انتهى وليت شعري لو نوقش في دلالة هذه الاخبار المتظافرة المعتضد بعضها ببعض التي ورد في جملة منها التعبير بان عليه الغسل وفي بعضها التصريح بوجوب الغسل عليه وفي جملة منها التعبير بصيغة الامر وفي بعضها بالجملة الخبرية مع اعتضادها بفهم الاصحاب وعملهم فكيف يمكن استفادة حكم شرعي وجوبي او تحريمي من الادلة السمعية فلا مجال للمناقشة في دلالتها على المدعى نعم ربما يخدش فيها انتصارا للسيد القائل باستحبابه بمعارضتها ببعض الاخبار التي يدعى ظهوره في عدم الوجوب وكونه من الاغسال المستحبة كبعض الاخبار الواردة في بيان عدد الاغسال المتقدمة في محلها من عده في طي الاغسال المسنونة مع ما في بعضها من التصريح بان الفرض هو غسل الجنابة الدال على ان ما عداه من السنن وفي صحيحة الحلبي الامر به وبما هو معلوم الندبية قال اغتسل يوم الاضحى والفطر والجمعة واذا اغتسلت ميتا الحديث ورواية الحسن بن عبيد قال كتبت الى الصادق عليه السلام هل اغتسل امير المؤمنين عليه السلام حين غسل رسول الله صلى الله عليه وآله عند موته فاجابه النبي صلى الله عليه وآله طاهر مطهر ولكن فعل امير المؤمنين عليه السلام وجرت به السنة ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال الغسل من سبعة من الجنابة وهو واجب ومن غسل الميت وان تطهرت اجزاك وذكر غير ذلك والتوقيع المروي عن الاحتجاج في جواب الحميري حيث كتب الى القائم عجل الله فرجه روي لنا عن العالم انه سئل عن امام قوم يصلي بهم بعض صلوتهم وحدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه فقال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه التوقيع ليس على من مسه الا غسل اليد واذا لم يحدث حادثة تقطع الصلوة تمم صلوته مع القوم وفي الجميع ما لا يخفى اما التوقيع فمحمول على ما اذا مسه قبل ان يبرد الميت كما هو الغالب في مفروض السائل ويشهد له ما روي عنه ايضا قال وكتب اليه وروي عن العالم ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحال لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل التوقيع اذا مسه في هذه الحال لم يكن عليه الا غسل يده واما رواية عمرو بن خالد فهي مع ضعف سندها لا تخلو من تشابه وقد حمل الشيخ قوله عليه السلام وان تطهرت اجزاك على التقية لموافقته للعامة قال في الحدائق ويعضده ان رواة الخبر من العامة والزيدية انتهى ويحتمل ان يكون المقصود به ان غسلنا اجزاك عن الوضوء واما مكاتبة الحسن فعلى تقدير تسليم ظهورها في الاستحباب يحتمل اختصاصها بالمعصومين المنزهين عن الرجس مع ان ظهورها فيه ممنوع فان المتبادر من قوله وجرت به السنة لو لم يكن ارادة ثبوته في الشرع على وجه اللزوم فلا اقل من كونه اعم من ذلك نعم قد يتراءى من الرواية استتباع جريان السنة به لفعل امير المؤمنين عليه السلام فلا ينافيه الوجوب اذ لو كان واجبا لثبت في اصل الشرع لكن امير المؤمنين عليه السلام لم يكن يشرع في الدين فالمقصود بالرواية بحسب الظاهر بيان ان عدم كون الاغتسال من مسه عليه السلام لاجل الاستقذار بل لمتابعة السنة المتبعة فقوله عليه السلام وجرت به السنة في قوة التعليل لفعله عليه السلام لا انه تفريع عليه واما ذكره مع الاغسال المسنونة وجعله معها في حيز الطلب فلا يدل على الاستحباب وغايته الاشعار بذلك فلا اعتداد به في مقابل ما عرفت واما ما في غير واحد من الروايات من تخصيص الفرض بغسل الجنابة وعد سائر الاغسال التي منها غسل المس من السنن فلا يدل على الاستحباب كما لا يخفى على المتامل في تلك الروايات ولا يبعد ان يكون المراد بالفرض فيها ما ثبت وجوبه بالكتاب وكيف كان فلا ينهض مثل هذه الروايات شاهدا لصرف غيرها من الادلة ثم ان المنساق الى الذهن بواسطة المناسبات المغروسة فيه من الامر بالغسل عند مس الميت كون مسه كالجنابة والحيض من الاحداث المقتضية للتطهر منه كما ان المتبادر من الامر بغسل الثوب والبدن عند اصابته شيء كون ذلك الشيء قذرا شرعا فيكون المقصود

بالغسل التطهر منه لا التعبد المحض كما يشهد لذلك التعليل بالطهارة لما اصابه من نضح الميت في بعض الروايات المتقدمة فلا يجب الا اذا وجب تحصيل الطهارة لغاياته الواجبة من صلوة ونحوها هذا مع ان الظاهر عدم الخلاف فيه وان ابيت الا عن ظهور الاخبار في وجوبه مطلقا ولو عند عدم وجوب فعل الصلوة ونحوها فنقول يكفي صارفا لها عن ظاهرها عدم الخلاف فيه بل الاجماع عليه كما ادعاه بعض فيكون اطلاق الامر بغسل مس الميت كاطلاق الامر بغسل الثوب عند اصابة النجاسات في اغلب اخبارها بلحاظ وجوبه المقدمي ومما يؤيد كونه حدثا مانعا من الصلوة مضافا الى ما عرفت ما عن الفقه الرضوي انه قال بعد ذكر غسل الميت وان نسيت الغسل فذكرته بعد ما صليت فاغتسل واعد صلوتك **وهل** ينقض الوضوء بالمس فلو مس الميت بعد ان كان متطهرا فعليه اعادة الوضوء ايضا لو لم نقل بالاجتزاء بكل غسل عن الوضوء فيه وجهان احوطهما ذلك والله العالم ثم ان مقتضى اطلاق النصوص والفتاوى كما عن جماعة التصريح به عدم الفرق في وجوب الغسل بين كون الممسوس مسلما او كافرا **واما** احتماله في محكي المنتهى والتحرير من اختصاصه بالاول نظرا الى قضاء تقييده في الفتاوى والنصوص بما قبل الغسل كون المفروض موضوعا فيها هو الميت الذي يطهره الغسل وعلله ايضا بان مس الكافر لا يزيد عن مس البهيمة والكلب ضعيف في الغاية فان تعليله الذي ذكره اخيرا مع كونه قياسا يتوجه عليه ان ايجاب الغسل بمسه لو لم يكن موجبا لنقصه فلا يوجب مزيته على اخويه حتى يتوهم اختصاصه بالمؤمن فلعل ثبوته في الكافر اولى **واما** التقييد الواقع في النصوص والفتاوى فلا يفهم منه الا قصر الحكم اي انتفاء الوجوب بمس الميت من الانسان بعد ان يغتسل غسلا صحيحا لا قصر الموضوع وتخصيصه بمن يطهره الغسل ولذا لم يفهم منها احد هذا مع خلو معظم الاخبار عن هذا القيد وانما قيدناها بقرينة منفصلة دالة على نفي البأس عن مس الميت بعد تغسيله وهي لا تقتضي الا صرف الحكم الوارد في الاخبار المطلقة عن خصوص هذا الفرض **نعم** مورد اكثر اخبار الباب هو مس الميت الذي يراد تغسيله فلا يكون الا موتى المسلمين لكن الاحكام الشرعية لا تتخصص بمواردها مع ان فيما عداها مما يظهر منه الاطلاق من الاخبار المتقدمة غنى وكفاية مثل خبر علي بن جعفر وصحيح محمد بن مسلم الآمرة بغسل من يمس الميت بعد برده ورواية عبد الله بن سنان الدالة على وجوب الغسل على من مس الميت وقبله بعد برده **وما** رواه الحميري فيما كتبه الى الصاحب عجل الله فرجه عن العالم من ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل **وكذلك** لا فرق بمقتضى الاطلاقات بين المس باي جزء من اجزاء البدن لاي جزء من اجزاء الممسوس وان لم تكن مما تحله الحيوة منهما بعد صدق اسم المس عليه وعدم انصرافه عنه نعم الظاهر عدم الصدق في الشعر المسترسل ماسا كان ام ممسوسا كاطراف اللحية وما يسترسل من الرأس بخلاف اصولها الساترة للبشرة فانه ربما يصدق على مسها مس الميت كما ظهر لك تحقيقه في مبحث مسح الرأس في الوضوء **وكيف** كان فما حكي عن بعض من اعتبار المس بما تحله الحيوة لما تحله الحيوة في وجوب الغسل ضعيف لعدم اناطة صدق المس عرفا بكون الماس او الممسوس مما حل فيه الحيوة ولذا لا يشك احد في تحقق مس الميت بامرار اليد على رأسه مع مستورية بشرته بشعره وعدم وقوع المس الا على الشعر **نعم** ربما يشك في صدق اسم المس او انصراف اطلاقه بالنسبة الى بعض الافراد كما اذا لاقى طرف ظفره مثلا جسد الميت او عكسه لا لكون الماس والممسوس مما لا تحله الحيوة بل لعدم الاعتداد عرفا بمثل هذه الملاقاة او كون مفهوم المس لديهم اخص من مطلق الاصابة فانه ربما يشك ايضا في الصدق والانصراف فيما لو لاقاه بطرف اصبعه ملاقاة خفيفة وان كان الظاهر تحقق الصدق حقيقة في جميع الصور وان امكن دعوى الانصراف عنها وكيف كان فيرجع عند الشك في الصدق الى استصحاب الطهارة وعدم وجوب الغسل **واما** عند الشك في الانصراف بعد تحقق صدق الاسم ففي رفع اليد عن اصالة الاطلاق والرجوع الى الاصول العملية اشكال والاحتياط مما لا ينبغي تركه **تنبيه** حكي عن جماعة التصريح بعدم وجوب الغسل بمس الشهيد وربما استظهر ذلك من المتن حيث قيده بما قبل تطهيره فان مقتضاه خروج الشهيد الذي لا يغسل ولا ينجس بالموت على ما صرح به بعض لكن في الاستظهار نظر والحكم موقع تردد فان مقتضى اطلاقات جملة من الاخبار ثبوته ودعوى شهادة سياق الاخبار بارادة غير من يجب غسله غير مسموعة لكن يبعده خلو الاخبار الحاكية للغزوات الصادرة عن النبي ص والوصي ع عن امر من باشر دفن القتلى بغسل المس مع حصول المس غالبا بل ربما يستشعر مما ورد في باب الشهيد كونه بحكم المغتسل لكن رفع اليد بمثل هذه الامور عما يقتضيه الاطلاقات مشكل فوجوبه لو لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط **نعم** الظاهر عدم وجوبه بمس المقتول قودا او حدا اذا اغتسل قبل قتله لما عرفت في محله من ان الظاهر كون الغسل المتقدم بمنزلة تغسيله بعد الموت كما ان المتجه عدم وجوبه بمس الميت الذي يمم بدلا من غسله لدى الضرورة لتناثر جلده ونحوه وكذا بمس الميت المسلم الذي غسله الكافر عند فقد المماثل والمحرم وكذا الميت الذي غسل بلا مزج الخليطين لتعذره او اقتصر فيه على الاول من الغسلات الثلث لاعواز الماء ونحوه لما عرفته في محالها لكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه في شيء من الصور **تكملة** لا يسقط غسل المس ولا يطهر شيء من بدن الميت مما حل فيه الروح الا بعد اكمال غسله فلو مس رأسه مثلا

برطوبة مسرية بعد ان كمل غسل رأسه ولم يكمل غسل سائر الجسد فعليه الغسل وغسل يده لصدق وقوع المس قبل الغسل فان بعض الغسل ليس غسلا بل انيط نفي البأس عن مسه في بعض الاخبار المتقدمة بوقوعه بعد الغسل **فما** عن بعض من القول بطهارة العضو الذي تحقق الفراغ منه وعدم وجوب الغسل بمسه ضعيف **و**اضعف منه ما عن بعض آخر من التفصيل بين الحكمين فالتزم بطهارة العضو وعدم سقوط غسل المس لزعمه اقتضاء القواعد الفقهية زوال النجاسة بمجرد انفصال الغسالة عن العضو وعدم توقف طهارة عضو على غسل عضو آخر **وفيه** ان هذا انما هو في المتنجسات التي يطهرها الغسل بالفتح لا الميت الذي هو نجس العين وقد جعل الشارع الغسل الذي هو من العبادات مطهرا له كالاسلام للكافر كيف ولو كان جري الماء عليه من حيث هو موجبا لطهارته كسائر المتنجسات لم يكن ذلك مقتضيا الا لطهارة ظاهره الذي جرى عليه الماء دون ما في احشائه فحكم الميت امر تعبدي مخصوص به لا بغيره حتى يقاس عليه والله العالم **وكذا** يجب الغسل ان مس قطعة مبانة منه او من حي بعد البرد وقبل التطهير ان قلنا بقبولها له كما تقدم الكلام فيه في محله وكان فيها عظم على المشهور كما في الجواهر وغيره بل عن صريح الخلاف وظاهر غيره واحد من الاصحاب دعوى الاجماع عليه **و**استدل له بما رواه المشايخ الثلثة عن ايوب بن نوح عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه ويستفاد منه حكم المبانة من الميت بالفحوى وتنقيح المناط بشهادة العرف مع امكان ان يدعى صدق الميتة عليها حقيقة الموجب لاندراجها في الموضوع الذي تفرع عليه الحكم مضافا الى عدم قائل على الظاهر بوجوبه في المبانة من الحي دون الميت وان احتمل وجوده في عكسه كما ربما يستشعر من المتن ويشهد له ايضا ما عن الفقه الرضوي من التصريح به قال فان مسست شيئا من جسد اكيل السبع فعليك الغسل ان كان فيما مسست عظم وما لم يكن فيه عظم فلا غسل في مسه خلافا للمصنف في محكي المعتبر حيث لم يوجب الغسل بمس القطعة المبانة مطلقا فانه بعد ان استدل له بالرواية المتقدمة قال والذي اراه التوقف في ذلك فان الرواية مقطوعة والعمل بها قليل ودعوى الشيخ في الخلاف الاجماع لم يثبت فاذن الاصل عدم الوجوب وان قلنا بالاستحباب كان تفصيا من اطراح قول الشيخ والرواية انتهى **و**في المدارك بعد نقل ما سمعته من المعتبر قال وهو في محله **اقول** وهو كذلك لو اغمض عن الرواية لكن الظاهر كفاية ما عرفت في جبرها فالقول بالوجوب كما هو المشهور لا يخلو من قوة **نعم** لا يبعد دعوى انصراف الرواية بل واطلاق الفتاوى عن مثل السن المشتمل على جزء يسير من اللحم كما صرح به بعض **و**ربما استدل له بامور ايضا مرجعها الى ما ذكره الشهيد في محكي الذكرى تعريضا على ما تقدم من المعتبر بان هذه القطعة جزء من جملة يجب الغسل بمسها فكل دليل دل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال عليها وبان الغسل يجب بمسها متصلة فلا يسقط بالانفصال وبانه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت متفرقا انتهى **و**في الجميع نظر اما الاول فيرد عليه انه لا يصدق مس الميت عرفا على مس عضوه المنفصل عنه حتى يعمه اطلاق ما دل على وجوب الغسل بمس الميت بل ربما يشكل في بعض موارد الصدق ايضا في استفادة حكمه من المطلقات كما لو مس جسده الباقي بعد قطع رأسه واطرافه لامكان دعوى انصراف الاطلاق عنه وان كانت الدعوى غير مسموعة خصوصا بالنظر الى بعض الاخبار المتقدمة التي ورد فيها الامر بغسل من يغسل الميت مع امكان اثبات وجوبه في مثل الفرض بالاستصحاب بناء على المسامحة العرفية في موضوعه كما هو التحقيق **و**الحاصل ان ما دل على وجوب الغسل بمس الميت لا يدل على وجوبه بمس العضو الذي لا يصدق عليه مس الميت بشيء من الدلالات المعتبرة ولا يقاس ذلك بنجاسة الاجزاء التي اعترفنا باستفادتها من الحكم بنجاسة الميت فانا انما اعترفنا بذلك في باب النجاسة بواسطة بعض المناسبات المغروسة في الذهن الموجبة لالغاء مدخلية الوصف العنواني في موضوعية الموضوع بشهادة العرف حيث لا يتبادر عرفا من قولنا مثلا الحمار ينجس بالموت الا ان موته سبب لنجاسة اجزائه فيكون بمنزلة ما لو قلنا اجزاء الحمار من حيث هي تنجس بالموت بحيث يكون كل جزء جزء في حد ذاته موضوعا مستقلا للنجاسة ومعناه ان العرف لا يفهمون من نجاسة الشيء الا قذارته وسرايتها ولا يتعقلون مدخلية الاوصاف الاعتبارية في قذارة اجزائه فلا يرون المؤثر في تنجيس الملاقي الا نفس الجزء الذي لاقاه فلو لاقى يد الميت مثلا برطوبة مسرية يحكمون بسراية النجاسة من خصوص يده الى ما لاقاه من غير مدخلية سائر الاعضاء فيها **وهذا** بخلاف باب الاحكام التعبدية المحضة التي منها وجوب الغسل بمسه او التيمم بدلا منه فانه لا سبيل للعرف الى تشخيص موضوعاتها الا بالتلقي من الشرع فلا يعرفون ان وجوب الغسل في المثال مسبب عن مس اليد من حيث هو او بواسطة كونه مسا للميت فلو انفصلت اليد عن جسد الميت ولم يصدق على مسها مس الميت يشك في ثبوت الحكم فينفى بالاصل ولا مجال للتمسك بالاستصحاب في اثباته كما قد يتوهم لانه فرع احراز الموضوع والقدر المتيقن الذي علم ثبوته عند اتصال اليد بالميت انما هو وجوب الغسل بمس الميت المتحقق بمس يده وهو

مفروض الانتفاء عند الانفصال وبتبعيته مس بدنه من حيث هو لم تعلم في السابق حتى تستصحب وبهذا ظهر ما في استدلاله ثانيا من
ان الغسل يجب بمسها متصلة فلا يسقط بالانفصال فانه ان اراد بذلك وجوبه بمس القطعة من حيث هي لا باعتبار تحقق مس الميت
بواسطتها فلم يساعد عليه دليل وان اراد به استصحابه ففيه ما عرفت واما ما ذكره ثالثا من النقض بما لو مس جميع اجزاء الميت
متفرقا ففيه انه ان صدق على مس الجميع عرفا مس الميت كالمس بالبعيد فلا نقض وان لم يصدق فلا مانع من الالتزام به بعد انحصار
الدليل فيما دل على وجوب الغسل بمس الميت المفروض انتفائه وما نراه من الاستبعاد عند مس الجميع منشاؤه تحقق الصدق
عرفا في الفرض بملاحظة المجموع الذي وقع المس به والا فلا بعد فيه اصلا ثم ان هذه الادلة على تقدير تماميتها لا تتم الا
في الجزء المبان من الميت فالحاق المبان من الحي به انما هو بضميمة عدم القول بالفصل كما ادعاه بعض لكن الجزم به مع ما
اشرنا اليه من اشعار المتن بالتفصيل مشكل اللهم الا ان يعول فيه على قول مدعيه لكنه في غير محله لما سمعت مرارا من
عدم حجية نقل الاجماع ومنه يتضح ضعف الاستدلال للاصل المدعى اعني وجوب الغسل بالقطعة المشتملة على العظم مطلقا
بما ادعاه الشيخ في الخلاف من الاجماع عليه الا ان يدعى اعتضاده بظاهر غيره وبالشهرة المحققة وغيره مما يوجب الوثوق
به ويخرجه من حد الاجماع المنقول بخبر الواحد ومما يؤيده ايضا استشعار الملازمة بين غسل الميت الذي عرفت في محله
ثبوته لاجزائه المنفصلة المشتملة على العظم وبين الغسل من مسه من الاخبار الآمرة بغسل من يغسل الميت وكيف كان فعمدة
المستند في المقام هي الروايتان المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما مما عرفت من المؤيدات ومنه يظهر عدم وجوب الغسل
بمس العظم او اللحم المجردين كما هو ظاهر المتن وغيره فما عن بعض من القول بوجوبه في العظم المجرد ضعيف نعم قد يعضده
رواية اسماعيل الجعفي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن مس عظم الميت قال اذا جاز سنة فلا باس فانها تدل على ثبوت
الباس قبل مضي السنة لكن الرواية مع ضعفها ومهجوريتها من حيث العمل حيث لم يقيده القائلون به بالسنة لا تخلو عن
اجمال فانه لم يعلم ارادة نفي الباس عنه من حيث النجاسة او عدم الغسل بمسه ويحتمل قويا جري القيد في الرواية مجرى العادة
من خلوص العظم عن اللحم بمضي السنة فنفي الباس عنه انما هو لذلك فيكون دليلا على عكس المطلوب وحكي عن ابي علي تقييد
وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحي بما بينه وبين سنة ولم يعرف مستنده والرواية المتقدمة لا تصلح مستندة له كما
قد يتوهم لورودها في عظم الميت دون القطعة المبانة من الحي وكيف كان فضعفه ظاهر **فرع** السقط بعد ولوج الروح كغيره يجب الغسل
بمسه لصدق الميت عليه واما قبل الولوج بان كان دون الاربعة اشهر فعن المعتبر والعلامة في المنتهى انه لا يجب الغسل بمسه
لانه لا يسمى ميتا اذ الموت انما يكون من حيوة لكن صرح ثانيهما بوجوب غسل اليد منه وقد يشكل ذلك بان المتجه طهارته
الا انه حكي عن بعض عدم الخلاف في نجاسته وربما يوجه ذلك بان نجاسته ح لا لصدق الميتة عليه بل لانه قطعة ابينت من حي و
اعترضه في الجواهر بقوله وفيه مع بعده في نفسه وعدم انصراف دليل القطعة الى مثله وكونه على هذا التقدير من اجزاء الحي التي لا تحلها
الحيوة الا على اعتبار المشائمة انه لا وجه لاطلاق القول بعدم وجوب الغسل بمسه بناء على ذلك بل المتجه التفصيل بين المشتمل على العظم
منه وعدمه كالقطعة المبانة من الحي انتهى **اقول** وهو في محله وما ادعاه بعض من حلول حيوة الام فيه كغيره مما في بطنها من الاحشاء و
الامعاء قابل للمنع بل هو بمنزلة البيضة في بطن الدجاجة لكن مع ذلك يمكن توجيه النجاسة بانه يستفاد من مثل قوله ع ذكوة الجنين ذكوة امه
قبول الجنين للتذكية وان ما عدا المذكى منه ميتة شرعا بل لا يبعد دعوى استفادة هذا المعنى من الادلة بالنسبة الى مطلق اللحم المنفصل عن
الحيوان كالخارج مع الولد وان لم يصدق عليه اسمه في العرف ولذا حرم اكله فيدل على نجاسته ح ما دل على نجاسة الميتة من كل شيء
عدا ما استثني مما عرفته فيما سبق لا يقال اذا ثبت كونه ميتة يجب الغسل بمسه ان كان فيه عظم بمقتضى مرسلة ايوب بن نوح المتقدمة حيث
فرع فيها وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الرجل على كونها ميتة لانا نقول ليس الحكم متفرعا على مطلق الميتة بل على ميتة الانسان
والجنين ليس منها بل هو ميتة تصير انسانا فالقول بالتفصيل لا يخلو عن وجه الا ان اثبات نجاسة الميتة بالمعنى المذكور لا يخلو عن
اشكال وكيف كان فلا ينبغي ترك الاحتياط فيه بالغسل فضلا عن غسل اليد الذي ادعى عليه الاجماع والله العالم **تنبيه** لو وجد ميتا
او بعضا منه مطروحا في مقابر المسلمين او غيرها فان شهدت الامارات الموجبة للوثوق بجريان يد مسلم عليه بتصرفه فيه تصرفا مترتبا على
الغسل من تكفينه او الصلوة عليه او دفنه حكم بطهارته وعدم الغسل بمسه لكون تصرفه من قبيل تصرف ذي اليد فيما يتعلق به تصرفا مشروطا
بالطهارة فانه كاخباره بالطهارة حجة شرعية حاكمة على استصحاب النجاسة فليس مستند الحكم مجرد حمل فعله على الصحيح من حيث كونه اصلا
تعبديا حتى يتطرق فيه المناقشة بعدم اقتضائه الا الحكم بصحة الفعل الذي احرز عنوانه من حيث هو ولا يثبت به شرائطه التي تتوقف

صحة

صحة الفعل عليها بعناوينها الخاصة بحيث يترتب عليها آثارها المخصوصة بها كما لو راينا شخصا يصلي فانا نحكم بصحة صلوته من حيث
هي ونرتب على فعله اثر الصلوة الصحيحة من جواز الاقتداء به ونحوه لكن لا يثبت بذلك كون الجهة التي يصلي اليها قبلة وكون ثيابه
من غير الحرير او كونه من مأكول اللحم او كونه مطهرا او غير ذلك من الشرائط التي يتوقف عليها صحة الصلوة بحيث يكون فعله من
حيث هو كالبينة طريقا شرعيا لاحراز تلك الشرائط بعناوينها الخاصة كما تقرر ذلك في محله فلا يحرز الغسل الذي هو من شرائط
صحة الدفن بحمل الدفن على الصحيح حتى يرفع اليد بسببه عن استصحاب النجاسة ووجوب الغسل بمسه **نعم** لو احرز مباشرة شخص لتجهيزه
من الغسل وغيره على سبيل الاجمال وشك في صحتها وفسادها حكم بصحة الجميع لكنه خلاف الفرض فان المفروض انه لم يحرز الا خصوص
الدفن ونحوه فلا يحرز به الغسل **وكيف** كان فلا اشكال في الحكم في الفرض ويكفي في احراز كون من جرى عليه يده مسلما كونه في ارض
يكون الغالب في اهلها المسلمون اذ الظاهر حجية الغلبة في مثل المقام ومتى لم يحرز جريان يد مسلم عليه بمثل الدفن والكفن ونحوهما فمقتضى
الاصل نجاسته ووجوب الغسل بمسه **وهل** يحكم بوجوب تغسيله ودفنه والصلوة عليه بمجرد احتمال كونه مسلما وكذا يحكم بطهارته با
لتغسيل ام لا يحكم بشيء منها الا بعد احراز اسلامه ولو بكونه في ارض يكون الغالب فيها المسلمون لم يحضرني لاصحابنا نص فيه و
الذي يقتضيه الاصل برائة الذمة عن التكليف واستصحاب نجاسته بعد الغسل ولا يقاس ذلك بلقيط دار الحرب المحكوم باسلامه
مع الاحتمال فان اللقيط انما يشبه ما نحن فيه قبل ان يلتقط والقدر المتيقن من حكمهم باسلامه ح انما هو بلحاظ بعض آثاره
الموافقة للاصل كطهارة بدنه وبقاء حريته والا فلم يعرف منهم الالتزام بوجوب تكفينه ودفنه والصلوة عليه لو مات في
دار الحرب قبل ان يلتقط **نعم** بعد الالتقاط ظاهرهم التسالم على جريان احكام المسلمين عليه لكنه لا يشبه المقام لامكان ان
يكون منشاؤه تبعيته للمسلمين بعد اندراجه في زمرتهم من باب التوسعة والتسهيل او لدخوله في ملك الملتقط في الواقع على
تقدير كفر ابويه فيتبعه في الحكم على المشهور وان لم يحكم به في مرحلة الظاهر **فيعلم** اجمالا بعد الالتقاط بتبعيته للمسلم على كل تقدير
هذا مع ان عمدة المستند في تلك المسئلة الاجماع فلا يقاس عليها غيرها وان كان ربما يظهر من بعض كلماتهم كالاستدلال لبعضهم
فيها بقوله ع الاسلام يعلو ولا يعلى عليه ان الاصل في المشكوك حاله الاسلام فان هذا الاصل على تقدير تسليمه اصل
تعبدي يشكل التمسك به لتشخيص الميت الذي لا يتصف بالاسلام والكفر الا بعلاقة ما كان **نعم** لو كان مستندهم في تلك
المسئلة عموم ما روي من ان كل مولود يولد على الفطرة الحديث اتجه الحكم بالاسلام بمقتضى الاستصحاب لكنهم لم يستندوا
اليه بل لم يعتمدوا عليه فكانهم اعرضوا عنه ولعل وجهه ما تقرر عندهم من تبعية الولد لابويه في مرحلة الظاهر فلا يكون لفطرته
الاصلية التي فطر عليها اثر يتعلق بكيفية العمل بل يكفي في عدم الرجوع الى العموم احراز تبعيته خصوص ولد الكافر لابويه
اذ لا يصح التمسك بالعمومات في الشبهات المصداقية واصالة عدم التبعية لا اصل لها حيث لم يعلم لها حالة سابقة ويجب
غسل اليد مثلا دون الغسل على من مس ما لا عظم فيه من القطعة المبانة من الميت او الحي عدا ما عرفت فيما تقدم استثنائه
او قصور ادلة النجاسة عن شموله او مس ميتا له نفس سائلة من غير الناس ان كان المس برطوبة مسرية لا مطلقا وان
كان ذلك احوط خصوصا في ميتة الانسان كما عرفت تفصيل ذلك كله فيما سبق **الخامس** الدماء ونجاستها في الجملة مما
لا شبهة فيه بل عن غير واحد دعوى اجماع المسلمين عليها بل عدها بعض من ضروريات هذا الدين ولكن لا ينجس منها الا
ما كان من حيوان له عرق بان كان له نفس سائلة فما لا نفس له دمه طاهر كما سياتي تحقيقه واما ماله نفس سائلة فدمه نجس
مطلقا عدا ما ستعرف استثنائه سواء حل اكله ام حرم من غير خلاف في عموم نجاسته من كل ذي نفس بل عن جملة من الاصحاب دعوى
الاجماع عليه نعم وقع خلاف لا يعتد به في اطلاق نجاسته من حيث القلة والكثرة كما ستعرف تفصيله انشاء الله **و**استدل عليه مضافا
الى الاجماع بقوله تعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس وتمامية الاستدلال به مبنى على ظهور الرجس في ارادة
النجاسة وعود الضمير الى كل واحد من المذكورات وفي كليهما تامل لكن الاخبار الدالة عليه فوق حد الاحصاء الا ان معظمها
وردت في موارد خاصة يشكل الاستدلال بها للعموم المدعى الا ببعض التقريبات الآتية **و**ربما يوهم كلمات جملة من الاصحاب
كالعلامة وغيره اختصاص النجاسة بالدم المسفوح وهو كما في الحدائق ما انصب من العرق فانهم قيدوا موضوع المسئلة به
قال في محكي المنتهى قال علمائنا الدم المسفوح من كل حيوان ذي نفس سائلة اي يكون خارجا بدفع من عرق نجس وهو مذهب
علماء الاسلام انتهى بل ربما يشعر بذلك استدلال غير واحد منهم على طهارة بعض الدماء بانه ليس بمسفوح فعن المنتهى انه قال
في الاستدلال على طهارة دم ما ليس له نفس سائلة بانه ليس بمسفوح فلا يكون نجسا والحق به دم المتخلف في اللحم المذكى اذا لم

يقدم

بقذفه الحيوان لانه ليس بمسفوح ثم استدل في خصوص دم السمك كالمصنف في محكي المعتبر بانه لو كان نجسا لتوقف اباحته اكله على سفحه كالحيوان البري انتهى لكن المعلوم من المذهب عمية الموضوع اذ لا اشبهة في نجاسة مثل دم الرعاف والدماء الثلثة ودم القروح والجروح ودم حكة الجلد ودم الاسنان وغير ذلك كما يدل عليها الاخبار الواردة فيها بالخصوص بل يظهر منها كون نجاستها مفروغا عنها فمرادهم بالدم المسفوح على الظاهر ما من شانه ان يكون مسفوحا ليخرج دم ما لا نفس له والدم المتخلف في الذبيحة اذ ليس من شانهما ان يسفحا بخلاف غيرهما مما يخرج من ذى النفس بالحك ونحوه فان من شانه الانصباب من العرق على تقدير ذبح الحيوان وكيف كان فلا شبهة بل لا خلاف على الظاهر في نجاسة دم ذى النفس مطلقا عدا المتخلف في الذبيحة ويشهد له مضافا الى اطلاق معاقد الاجماعات المحكية الاخبار الكثيرة التي تقدمت الاشارة اليها الواردة في دم الرعاف وحكة الجلد وغيرها فان المتامل فيها لا يكاد يشك في ان الامر بغسل الملاقي او غير ذلك من ترتيب اثار النجاسة في تلك الاخبار على الدماء الخاصة التي ورد السؤال عنها لم يكن الا بلحاظ كونه ملاقيا للدم من غير ان يكون لخصوصية كونه بواسطة حكة الجلد او نحوها مدخلية في الحكم فيفهم من مثل هذه الروايات ان دم الانسان من حيث هو كعذرته من النجاسات وكذا الكلام في سائر الحيوانات التي يستفاد من الاخبار نجاسة دمها في الجملة فانه بعد الالتفات الى عدم مدخلية خصوصية المورد كما يشهد لذلك التتبع في احكام الدم يحصل الجزم بكون دمه مطلقا كالمني وغيره من النجاسات فلا يبعد ان يدعى انه يفهم من الاخبار الخاصة نجاسة مطلق دم ذى النفس فيجب الاجتناب عن مطلقه الا ان يدل دليل خاص على خلافه فيكون الاصل في دم ذى النفس النجاسة لا يعدل عنه الا بالدليل كما يؤيده بل يشهد له الاخبار الكثيرة المسوقة لبيان حكم اخر مثل ما ورد جوابا عن السؤال عن حكم الدم المرئي في الثوب بعد الصلوة او في اثنائها عند الجهل به او نسيانه والدم الواقع في الماء القليل او البئر مثل ما في صحيحة زرارة قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال ع تعيد الصلوة وتغسله وصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع ان اصاب ثوب الرجل الدم فيصلي فيه وهو لا يعلم فلا اعادة وان هو علم قبل ان يصلي فنسي وصلى فيه فعليه الاعادة وصحيحة اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي يقف عليها المتتبع فانه يستفاد من مثل هذه الروايات كون نجاسة الدم من حيث هو من الامور المعروفة لديهم بل لا يبعد ان يدعى انا لو خلينا وهذه الاخبار لجزمنا بنجاسة مطلق الدم حتى دم السمك واشباهه وانما عدلنا عن ذلك في غير ذي النفس والمتخلف في الذبيحة للادلة الخاصة لكن لا يخفى عليك ان هذا الاصل الذي ادعينا استفادته من مثل هذه الاخبار غير مجد لاثبات النجاسة في مواقع الشك لان مرجعه الى دعوى ظهور الاخبار بمساعدة القرائن الداخلية والخارجية ومعروفية نجاسة هذه الطبيعة لدى السائلين في عدم خصوصيات الموارد في الاحكام المترتبة على الدم من حيث النجاسة بل الموضوع للحكم صرف الطبيعة من حيث هي فهذا انما يجدي لمن اذعن بذلك واعتقد عدم مدخلية شيء من الخصوصيات بان يكون مناط الحكم لديه منقحا والا فلو احتمل مدخلية بعض الخصوصيات المكتنفة به كخروجه الى ظاهر الجسد او كونه من الاجزاء الاصلية للحيوان دون ما اذا كان من قبيل العلقة التي يستحيل اليها النطفة لا ينهض مثل هذه الاخبار حجة لحسم هذه الشبهة اذ ليس فيها عموم لفظي او اطلاق معتبر يستند اليه في اثبات نجاسة المشكوك وانما استكشفنا العموم منها بطريق اللب بتنقيح المناط واستكشاف معروفية نجاسة الدم من حيث هو لدى الائمة والسائلين على وجه كانوا يرسلونها ارسال المسلمات ومن المعلوم انه لو كان دم العلقة مثلا في الواقع طاهرا ولم يتعرض لبيانه الامام ع في ضمن هذه الاخبار لم يرتكب قبيحا ولا مخالفة ظاهر حتى ينافيه قاعدة الحكمة المقتضية لحمل اللفظ على ظاهره اما الاخبار الخاصة فحالها واضح لان التخطي عن خصوص مواردها فضلا عن اثبات العموم بها لم يكن الا بالاستنباطات العقلية لا بالدلالة اللفظية واما الاخبار المطلقة المسوقة لبيان حكم اخر كما هو الغالب في اخبار الباب فلا يصح التمسك باطلاقها لاثبات عموم النجاسة فان من شرط التمسك بالاطلاق عدم كونه مسوقا لبيان حكم اخر والا فلا ينافيه الاهمال كما تقرر في محله وما قد يتوهم من ان دلالة المفرد المعرف اعني لفظ الدم على العموم بالوضع لا بالاطلاق فلا يشترط في التمسك بعمومه الشرط المذكور وهم فاسد فظهر لك انه لا يصح التمسك بمثل هذه الاخبار لتاسيس اصل يرجع اليه في موارد الشك لكن الانصاف ان المتامل فيها وفي غيرها من الشواهد والمؤيدات لا يكاد يشك في نجاسة دم ذى النفس مطلقا عدا ما ثبت طهارته اعني الدم المتخلف في الذبيحة ولا اقل من كونها

موجبة للوثوق بصدق ما ادعاه جماعة من الاجماع على هذه الكلية هذا مع ان مغروسيتها في اذهان المتشرعة من اقوى شواهد صدقها بل كادت تلحقها بضروريات المذهب فيكون معقد اجماعهم كنص خبر معتبر يجب الرجوع الى عمومه في مواقع الشك وربما يدعى ان الاصل في الدم مطلقا النجاسة الا ان يثبت خلافه فالدم المخلوق اية وان لم يكن دم حيوان محكوم بنجاسته واستدل لذلك باطلاق بعض معاقد الاجماعات المحكية على نجاسة الدم مطلقا عدا دم ما لا نفس له والمتخلف في الذبيحة وباطلاق النبوي تغسل الثوب من المني والدم والبول وموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب لكنك خبير بانصراف الاطلاق عن مثل الدم المخلوق اية وما يقال من ان منشائه ندرة الوجود فلا اعتداد به مدفوع بان منشائه عدم معهودية مثل هذا الدم فلا ينصرف اليه الاطلاق الا ترى فرقا واضحا بين انصراف الاطلاق عن دم حيوان ذي نفس لم يعهد وجوده كالزرافة والعنقاء وانصرافه عن مثل هذا الدم فان الاول انصراف بدوي ولذا لا نشك في نجاسته بخلاف الثاني هذا مع انه لا يسمع دعوى الاجماع من مدعيه على العموم على وجه عم مثل الفرض بعد ما نشاهد منهم الاختلاف في بعض الموارد لاجل التشكيك في كونه من دم ذي النفس بل بعض نقلة الاجماع استدل لنجاسة دم العلقة بكونه دم ذي النفس فيكشف ذلك عن ان اطلاق كلامهم مصروف الى دم ذي النفس واما النبوي فهو ضعيف السند لم يعلم استناد الاصحاب اليه حتى يكون جابرا للضعف واما الموثقة فهي مسوقة لبيان حكم اخر كغيرها من الاخبار المتقدمة وسيأتي مزيد توضيح لذلك فيما بعد انشاء الله فظهر ان الاظهر في مثل الدم المخلوق اية كالنازل من السماء او الخارج من الشجر ونحوهما مما لا يكون تكونه من الحيوان الطهارة للاصل هذا مع انه في كونه مصداقا حقيقيا للدم تاملا واما دم العلقة فلا ينبغي التامل في نجاسته وما عن بعض من التشكيك فيها نظرا الى انصراف دم ذي النفس الى غيره مما يعد من اجزائه الاصلية ضعيف فانه كدم الحيض والنفاس يعد عرفا من دم ذي النفس ولو سلم انصراف اطلاق دم ذي النفس في معاقد الاجماعات الى غيره فهو غير مجد فان المتامل في كلماتهم لا يكاد يشك في ارادتهم العموم على وجه يشمل جميع الافراد هذا مع ما عن الخلاف من دعوى الاجماع عليها واضعف من ذلك ما عن بعض اخر من التشكيك في موضوعها بابداء احتمال كونها مهية اخرى شبيهة بالدم فانه احتمال يكذبه العرف واما الدم الذي يوجد في البيضة ففي نجاسته تردد لا لما احتمله بعض من عدم كونه دما فانه مما لا ينبغي الالتفات اليه بعد شهادة العرف بكونه مصداقا حقيقيا للدم بل لقصور الادلة عن اثبات عموم يتمسك به في المقام فمقتضى الاصل طهارته لكن الذي يصرفنا عن الاعتماد على الاصل غلبة الظن بمعهودية نجاسة مطلق الدم في الشريعة والتجنب عنه مطلقا عدا ما ثبت طهارته كما يشهد بذلك سوق عبارة السائلين واجوبة الائمة ع في كثير من الاخبار الواردة لبيان احكام الدم ويشعر به بعض الاخبار التي ورد فيها السؤال عن حكم دم البراغيث ونحوها كخبر محمد بن ريان قال كتبت الى الرجل هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث وهل يجوز لاحد ان يقيس بدم البق على البراغيث فيصلي فيه وان يقيس على نحو هذا فيعمل به فوقع ع يجوز الصلوة والطهر منه افضل وغير ذلك من الروايات التي يستشعر منها ذلك وانما رجعنا الى حكم الاصل من غير وسوسة في مثل المخلوق اية لعدم معهوديته وضعفه ومما يؤيد ايضا نجاسة خصوص ما في البيضة مغروسيتها في اذهان المتشرعة فلو لم يكن القول بالنجاسة اقوى فلا ريب في انه احوط ثم ان في المقام اخبارا ربما يستظهر منها طهارة دم الرعاف وغيره من بعض اصناف الدم لكنها قابلة للتوجيه القريب منها رواية جابر عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول لو رعفت دورقا ما زدت على ان امسح مني الدم واصلي وهي مع ضعف سندها محمولة بحسب الظاهر مسوقة لبيان عدم انتقاض الوضوء بالرعاف لا لبيان كفاية مسحه مطلقا حتى ينافيه نجاسته فلا مانع من تنزيلها على ما اذا لم يتجاوز الدم عما حول الانف بحيث يزيد عن سعة الدرهم حتى يمنع من الدخول في الصلوة ويحتمل بعيدا ان يكون مسحه كناية عن تنظيفه وتطهيره كما ان هذا هو المراد بحسب الظاهر من الانقاء في حسنة الوشا قال سمعت ابا الحسن ع يقول كان ابو عبد الله ع يقول في الرجل يدخل يده في انفه فيصيب خمس اصابعه الدم قال ينقيه ولا يعيد الوضوء الى غير ذلك من الاخبار التي لا يخفى توجيهها على من لاحظها بل لا ظهور لها في المدعى حتى يحتاج الى التوجيه فلا يهمنا التعرض لها خصوصا مع تعين طرحها على تقدير تسليم الدلالة وعدم قبولها للتوجيه بقي الكلام في الدم المتخلف في الذبيحة وهو في الجملة مما لا شبهة في طهارته بل لا خلاف فيه ويشهد لها مضافا الى ذلك استقرار السيرة على عدم التجنب عنه بل الضرورة قاضية بحلية اللحم المذكى الذي هو لا ينفك عن اشتماله على شيء من الدم بل يتعذر غالبا تخليصه منه الا ببعض المعالجات التي علم بالضرورة من الشرع عدم اعتباره الا ترى ذلك بعد المبالغة في غسله تجده يتقاطر منه ماء احمر فكلما دل على حلية اكل اللحم بدون هذه المبالغات دل على حلية ما يتضمنه من الدم وهي اخص من طهارته كما هو واضح وما عن شارح الدروس من المناقشة في اقتضاء هذا الاستدلال لطهارة ما تخلف فيه من الدم بعد بروزه بقوله قد يقال انه اذا خرج منه دم يحكم بنجاسته واذا لم يخرج ولم يظهر فهو طاهر وان كان في اللحم ولا يصدق ح اذا اكل في ضمن لحم اكل الدم بل هو اكل اللحم ح بخلاف ما اذا خرج ولا تحكم لان الاحكام تدور مدار الاسماء ويختلف الاسم قبل الخروج وبعده انتهى في غير محله لان اطلاق السمك على المجموع لا يوجب عدم كون ما تضمنه من الدم مصداقا للمفهوم بل العرف يشهد بكون السمك

اسما للجملة المشتملة على اللحم والعظم والدم فلو كان الدم نجسا لتوقف حلية اكل ما عداه على تخليصه منه فلو استند فيما ذكره من التفصيل الى ابداء احتمال العفو عنه ما دام في الباطن كما في الحيوان الحي حيث لا حكم لدمه حال حيوته ما لم يظهر كان اسلم من الخدشة لكن يتوجه عليه ح ايضا ما اشرنا اليه من قضاء العادة بتغير لون الماء به فطبخه في الماء لا ينفك غالبا عن ظهور دمه وتغير الماء به وكفى بظهوره في ضمن الماء علة لانفعال الماء به كما في الماء الممتزج بالدم الخارج من حلق الحيوان وكيف كان فما ذكره من التفصيل ضعيف جدا خصوصا مع اطلاق كلمات الاصحاب ومعاقد اجماعاتهم المحكية واستقرار سيرة المتشرعة على عدم الالتزام بتطهير ظاهر اللحم بل بعصره او بتعدده بالدسر الى الشحم ونحوه الابراج الجزء الملوث به نعم ما ذكره وجها للتفصيل يصلح فارقا بين المتصل باللحم المستهلك فيه التابع له في الطلاق اسم اكل اللحم وبين المنفصل عنه المستقل بالاسم الذي يصدق على اكله اكل الدم في حلية اكله وحرمته بعد فرض طهارته فان الحرام عند استهلاكه في غيره كالتراب الممزوج بالحنطة المستهلك فيها لا اثر له بخلاف المتحيز فانه لا يستهلك ولا يتبع غيره في الحلية مع وجود عينه اصلا وان كان في غاية القلة بل هو بمنزلة ملاقيه ويتبعه في الحكم اذا كان برطوبة مسرية ومع اضمحلال عينه وانعدام موضوعه عرفا يقوم ملاقيه مقامه في الاثر فصحة اطلاق اسم السمك او اللحم المذكى على الجملة المشتملة على الدم المستهلك فيه لا تؤثر الا في اباحة اكله على تقدير طهارة الدم والا فهو بمنزلة ما لو اصابه قطرة دم من الخارج كما هو واضح وبما ذكرنا ظهر لك انه لا يصح الاستدلال لحلية الدم المتخلف في الذبيحة من حيث هو بالادلة المتقدمة الدالة على طهارته لان اباحة اللحم المشتمل عليه كاباحة الحنطة المشتملة على شيء يسير من التراب لا تستلزم اباحة ما فيه من الدم من حيث هو فلا مقتضي لرفع اليد عن اطلاق قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله لكن ربما يستدل لاباحته من حيث هو كطهارته بمفهوم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير الخ فانه يدل على حلية الدم الغير المسفوح فيخصص به اية التحريم وفيه ان الاستدلال به اما بمفهوم الحصر او مفهوم الوصف فاما الحصر فهو بحسب الظاهر اضافي لم يقصد به الا الاحتراز عن الاطعمة المعهودة التي حرمها بعض العرب على انفسهم افتراء على الله تعالى والا للزم تخصيص الاكثر المستهجن فان المحرمات من الحيوانات البرية والبحرية وغيرها فوق حد الاحصاء وفي الصافي عن الفقيه انه قال قد احتج قوم بهذه الاية على انه ليس شيء محرما الا هذا واحلوا كل شيء من البهائم القردة والكلاب والسباع والذئاب والاسد والبغال والحمير والدواب وزعموا ان ذلك كله حلال وغلطوا في ذلك غلطا بينا وانما هذه الاية رد على ما احلت العرب وحرمت لان العرب كانت تحلل على نفسها وتحرم اشياء فحكى الله ذلك لنبيه ص ما قالوا فقال وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا الاية فكانوا اذا سقط الجنين اكله الرجال وحرم على النساء واذا كان ميتا اكله الرجال والنساء انتهى لكن صاحب الصافي عليه الرحمة لم يرتض بهذا التوجيه لزعمه مخالفته للاخبار الكثيرة المقررة لظاهر الاية الا ان تلك الاخبار ايضا كظاهر الاية مما لا بد من تأويله ولذا وجهه بما لا يصح ظاهره على وجه يصح الاستدلال به في مقابل الادلة الدالة على تحريم غير المذكورات وكيف كان فلا يجوز رفع اليد عن ظاهر الاية المحكمة المتقدمة بمفهوم الحصر الذي تشابه علينا امره واما الوصف فهو مع ضعفه لانه في حد ذاته على المفهوم لم يقصد به في المقام الاحتراز عن مطلق غير المسفوح كما قد يتوهم لان غالب افراده محرم بل كثير منها نجس فلا يبعد ان يكون المراد به بيان قصر المحرم من الذبيحة على دمه المسفوح في مقابل الدم المتخلف وكفى بكونه نكتة للتقييد عدم حرمة المتخلف سواء كان بنفسه موضوعا للحلية او بواسطة تبعية اللحم واستهلاكه فيه فلا يفهم من ذلك حليته من حيث هو حتى يتقيد به اطلاق اية التحريم نعم يفهم منه بالالتزام طهارته وان انفصل واستقل لما اشرنا اليه من ان النجس لا يكون تابعا اصلا حتى يفصل بين حالتي الاستقلال والتبعية ودعوى ان غاية ما يفهم من الادلة المتقدمة هي نفي نجاسته انما هو طهارته حين اتصاله باللحم واما مع الانفصال فلا دليل عليها فمقتضى عموم ما دل على نجاسة دم ذي النفس نجاسته مدفوعة بان العموم قد تخصص بالنسبة الى هذا الفرد فعلى تقدير الشك في بقاء طهارته بعد الانفصال يرجع الى استصحاب حكم الخاص لا الى اصالة العموم لا يقال انه ان تمت هذه القاعدة فمقتضاها استصحاب حليته ايضا بعد الانفصال والاستقلال فلا وجه للتفصيل بين الحكمين لانا نقول لم يثبت حليته حين الاتصال من حيث هو حتى يستصحب لما اشرنا اليه من احتمال كونه مع الاتصال من قبيل التراب المستهلك في الحنطة الذي لا يلحقه عموم حرمة التراب فلم يعلم ورود تخصيص اصلا على عموم حرمة الدم والخبائث نعم لو قلنا باستفادة حليته ما دام الاتصال مما دل على حلية الذبيحة بالتضمن كسائر اجزائها او قلنا بدلالة الاية على حليته من حيث هو او اعتمدنا في ذلك على ظواهر كلمات الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية على حلية الدم المتخلف كطهارته المقتضية لكونه من حيث هو معروضا للحلية ولو بالتبع لاتجه استصحابها بعد الانفصال والاستقلال وتوهم تبدل الموضوع المانع من جريان الاستصحاب لاحتمال مدخلية وصف الاتصال والتبعية في موضوع الحكم مدفوع بعدم ابتناء امر الاستصحاب على مثل هذه التدقيقات فالمانع من جريان الاستصحاب ليس الا احتمال عدم ثبوت وصف الحلية له الا بملاحظة استهلاكه وتبعيته للماكول والا فلو ثبت كونه من حيث هو محكوما بالحلية ولو بتبعية

غيره امتنع التمسك بحرمته بعد زوال وصف التبعية بعموم اية تحريم الدم لان العموم قد تخصص بالنسبة الى هذا الفرد بخروجه عن الموضوع الذي حكم بحرمته على الاطلاق وكون هذا الدم تابعا او مستقلا من احوال الفرد لا من افراد العام حتى يقتصر في تخصيصه على المتيقن ففي مورد الشك اعني صورة الانفصال يرجع الى الاصول العملية وهو استصحاب الحلية ولو ناقشنا في الاستصحاب بتبدل الموضوع فالى قاعدة الحل اللهم الا ان يدعى انه بعد الانفصال يندرج في موضوع الخبائث التي حرمها الله تعالى وقبله لا يعد منها عرفا فلا مجال ح للرجوع الى الاصول العملية لكن الدعوى غير خالية عن النظر والله العالم وهل تختص الطهارة بالدم المتخلف في ذبيحة ما يؤكل لحمه ام تعم ذبيحة غير الماكول ايضا مقتضى الاصل المتقدم نجاسته في غير الماكول كما لعله هو المشهور بل عن الذخيرة والبحار وشرح الدروس وشرح المفاتيح ان الظاهر اتفاق الاصحاب عليه فلا يلتفت الى ما يتراءى من اطلاقهم القول بطهارة المتخلف مع انصرافه في حد ذاته الى ذبيحة الماكول لكن عن بعض التردد بل الميل الى طهارته لظهور قوله تعالى او دما مسفوحا في حلية ما عداه وهي تدل على طهارته وقد عرفت ما فيه خصوصا في مثل الفرض الذي لا يظن بهم الالتزام بحليته حتى يفهم طهارته منها بالالتزام واضعف منه الاستدلال له بالاصل بعد منع الدليل على العموم الذي يستفاد منه نجاسة مطلق الدم لما عرفت من ان دم ذي النفس هو القدر المتيقن الذي استفيد نجاسته من الاجماع وغيره وربما يستشهد له ايضا باطلاق ما دل على طهارة الحيوان بالتذكية الشامل باطلاقه لجميع اجزائه حتى الدم مضافا الى الحرج في الاجتناب عنه اذا اريد اخذ جلده او انتفاع بلحمه وشحمه وغير ذلك فينتفي فائدة الطهارة وفي الكل نظر فالاقرب النجاسة وهل المتخلف في الجزء الغير الماكول من الذبيحة الماكولة طاهر ام لا ظاهر كلمات الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية طهارته لكن مقتضى استدلالهم لطهارة المتخلف بالاية عدم شمول الحكم له لانه غير حلال كنفس العضو لكن لا يخفى على المتامل ان استدلالهم لمثل هذه المسائل المسلمة بمثل هذه الادلة من باب تطبيق المدعى على الدليل لا استفادته منه حتى يتقيد بمقدار دلالته فالعبرة في مثل المقام انما هو بظهور كلماتهم في الاطلاق وكيف كان فهذا هو الاظهر لاستقرار السيرة على عدم التجنب عن الدم المتخلف مطلقا من غير فرق بين ما تخلف في الطحال والنخاع وغيرهما من الاعضاء المحرمة وبين غيره والله العالم ولا يتنجس دم ما يكون خروج دمه رشحا بان لم يكن له عرق يشخب منه الدم كدم السمك وشبهه بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن جملة من الاصحاب كالسيد والشيخ وابن زهرة وابن ادريس والمصنف والعلامة والشهيدين وغيرهم الاجماع عليه نعم عن المبسوط والجمل والمراسم والوسيلة ما يوهم نجاسته والعفو عنه لكن اجاد شيخ مشايخنا المرتضى ره في تضعيفه بقوله ولا عبرة بالوهم ولا بالموهوم وكيف كان فيدل عليه مضافا الى الاجماع عموم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر اذ لم يثبت اصالة النجاسة في الدم على وجه يعم مثل الفرض حتى يحتاج الى الدليل المخصص بل غاية ما ثبت انما هو في دم ذي النفس لا غيره ويشهد له ايضا في مثل دم البق والبرغوث ونحوهما مما يعسر التجنب عنه مضافا الى دليل نفي الحرج واستقرار السيرة على عدم الاجتناب عنه مكاتبة ابن الريان المتقدمة وصحيحة ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في دم البراغيث قال ليس به باس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر وصحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلوة قال لا ورواية غياث عن جعفر عن ابيه ع قال لا باس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف ويدل عليه في دم السمك الذي لا حرج في التجنب عنه رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال ان عليا ع كان لا يرى باسا بدم ما لم يذك يكون في الثوب فيصلي فيه الرجل يعني دم السمك وظاهره كون التفسير مقولا للصادق عليه السلام وعن المصنف في المعتبر الاستدلال له بانه لو كان نجسا لتوقفت اباحة اكله على سفحه كالحيوان البري انتهى فهذا يدل على حليته ايضا ولو بالتبع فضلا عن طهارته فيتم القول فيما عدا موارد النصوص بعدم القول بالفصل وربما يستدل للعموم المدعى بمفهوم قوله تعالى او دما مسفوحا وقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه وعن المنتهى الاستدلال له ايضا بان دمه ليس باعظم من ميتته وميتته طاهرة انتهى ونوقش فيه بعدم خروجه من القياس ويمكن توجيهه بان الميتة من اجزائها الدم فلو لم يكن الموت سببا لاشتداد نجاسته لا يكون موجبا لطهارته فطهارة ميتته تدل على طهارة دمه كلحمه وعظمه وسائر اجزائه وبهذا ظهر لك امكان الاستشهاد له بما دل على طهارة الميتة من غير ذي النفس فانها تدل على طهارة دمه بالتضمن خصوصا مثل قوله ع في موثقة حفص بن غياث لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة وفي موثقة عمار التي وقع فيها السؤال عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن كلما ليس له دم فلا باس اذ الغالب عدم انفكاك ما يموت في الماء ونحوه خصوصا عند تفسخه عن اصابة دمه للماء وربما يتأتى التفصيل بين دم ذي النفس وغيره من اناطة نجاسة الميتة والبول والخرء بكونها من ذي النفس وهذا وان كان مجرد اعتبار لا يلتفت الى مثله في الاحكام الشرعية الا انه منشأ لعدم الجزم بالغاء الخصوصية واستفادة نجاسة دم ما لا نفس له من اخبار الباب بل ربما يوجب صرف اطلاق مثل النبوي يغسل الثوب من المني والدم والبول وكيف كان فلا اشكال في الحكم والله العالم فرع

لو رأى بثوبه شيئاً وشكّ في كونه من ذي النفس او من غيره وعن بعض القول بوجوب الاجتناب في هذه الصورة نظراً الى عموم ما دلّ على نجاسة الدم المقتصر في تخصيصه على ما علم خروجه وباطلاق قوله ع في موثقة عمار فان رأيت في منقاره دماً فلا تتوضأ منه ولا تشرب ويتوجه عليه بعد تسليم وجود العموم انه لا يجوز التمسك به في الشبهات المصداقية التي لا يوجب اندراجها في عنوان المخصص زيادة تخصيص العام بان كان الشك ناشئاً من اشتباه الموضوعات الخارجية لا من اجمال مفهوم المخصص وتردده بين الاقل والاكثر فانه لا مانع من التمسك باصالة العموم في هذه الصورة وما نحن فيه من القسم الاول وقد تقرر في محله عدم التمسك في مثله بالعمومات وربما يتوهم جوازه في بعض الموارد التي يكون عنوان العام من قبيل المقتضي والمخصص من قبيل الموانع كما لو قال اكرم كل عالم الا الفساق منهم فشك في فسق عالم لكنه ايضاً وهم نعم في مثل الفرض يستصحب عدم الفسق لو كان له حالة سابقة معلومة فيندرج بذلك في موضوع العام لا انه يتمسك لحكمه ابتداء باصالة العموم ولذا لو كان مسبوقاً بالفسق يستصحب فسقه ويحكم بعدم وجوب اكرامه فلو لم يعلم حالته السابقة ينفى التكليف باصل البراءة وامّا الموثقة فهي مسوقة لبيان عدم وجوب الاجتناب عن سؤر الطير عند خلو بدنه من عين النجاسة وتخصيص الدم بالذكر لنكتة الغلبة اذ الغالب انه لا يرى في منقار الطير شيء من النجاسات عدا الدم المتخلف من الميتة التي تأكلها اذا كان مما يأكل الجيف كالعقاب والصقر والباز التي وقع السؤال عن سؤرها في الرواية فالمراد بالدم هو هذا الدم الذي يغلب اصابته لمنقار الطير الذي كان مفروغاً عندهم نجاسته وامّا سائر الدماء ج فرؤيتها في منقار الطير كرؤية غيرها من النجاسات من الفروض البعيدة التي لا يتوهم ارادتها من اطلاق نفي البأس عن سؤر الطير حتى يحتاج الى الاستثناء الذي هو في الحقيقة استدراك ولذا نفى البأس في صدر الرواية عن سؤر الحمامة على الاطلاق فانه روى عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عما تشرب منه الحمامة فقال كل ما اكل لحمه فتوضأ من سؤره واشرب وعن ماء شرب منه باز او صقر او عقاب فقال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دماً فان رأيت في منقاره دماً فلا تتوضأ منه ولا تشرب وفي رواية الشيخ و سئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ منه ولم يشرب وان لم يعلم ان في منقارها قذراً توضأ منه واشرب والحاصل ان المنساق الى الذهن من الدم في الرواية ليس الا الدم الذي كان مفروغاً عندهم نجاسته ودعوى ان الغالب هو الجهل بحال الدم الذي يرى في منقار الطير فالاولى ابقاء الرواية على ظاهرها من الاطلاق وارتكاب التخصيص فيها باخراج ما علم طهارته وهو هين لندرة هذا الفرض وهذا بخلاف ما لو حملناها على ارادة ما علم نجاسته فانه تنزيل للاطلاق على الفرض النادر **مدفوعة** اولاً بمنع الغلبة بل الغالب هو الوثوق بكون ما في منقار الطير من دم فريسته او غيرها من الجيف النجسة فلا مانع من صرف الرواية اليه وثانياً سلّمنا عدم الوثوق بذلك غالباً لكن الغالب كونه من دم ذي النفس فمن الجائز كونه في خصوص مورده امارة معتبرة من باب تقديم الظاهر على الاصل فلا يجوز دفع اليد بمثل هذه الرواية عن عموم قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر والله العالم **السادس والسابع** الكلب والخنزير وهما نجسان عيناً ولعاباً اجماعاً كما ادّعاه غير واحد للنصوص المستفيضة كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل قال يغسل المكان الذي اصابه وعنه ايضاً عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء الحديث وصحيحة الفضل ابي العباس قال قال ابو عبد الله ع اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسّه جافاً فصبّ عليه الماء الحديث وعنه ايضاً في حديث انه سأل ابا عبد الله ع عن الكلب فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وموثقة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا وقع الكلب في الاناء فصبّه ورواية شريح عن ابي عبد الله ع في حديث انه سئل عن سؤر الكلب يشرب منه او يتوضأ قال لا قلت أليس هو سبع قال لا والله انه نجس لا والله انه نجس ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال لا يشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضاً كبيراً يستقى منه الى غير ذلك من الروايات ومما يدل على نجاسة الخنزير صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله قال وسألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات ورواية سليمان الاسكاف قال سألنا ابا عبد الله ع عن شعر الخنزير يخرز به قال لا بأس به ولكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي وعن خيران الخادم قال كتبت الى الرجل عليه السلام اسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلّى فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم صلّ فيه فان الله انما حرم شربها وقال بعضهم لا تصلّ فيه فكتب ع لا تصلّ فيه فانه رجس وما في بعض الاخبار مما ظاهره المنافاة للحكم المذكور فالمتعين تأويله او ردّ علمه الى اهله **منها** صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الوضوء مما ولغ الكلب فيه والسنور او شرب منه جمل او دابة او غير ذلك أيتوضأ منه ويغتسل قال نعم الا ان تجد غيره فتنزّه عنه وعن الشيخ حملها على ما اذا كان الماء بالغاً مقدار الكر مستشهداً له برواية ابي بصير المتقدمة ولا بعد فيه لقوة احتمال ورودها في مياه الغدران التي تزيد غالباً عن الكر **ومنها** خبر زرارة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قال لا

بأس **و**لعل الوجه فيه عدم العلم بملاقاته للمحمل **ومنها** خبره الآخر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به قال لا بأس وعن الشيخ حمله على قصد استعمال الماء في سقي الدواب والبساتين ونحوه ولا بأس به فان الاظهر جواز الانتفاع بجلد الميتة فيما لا يشترط بالطهارة واحتمل في الحدائق ارادة نفي البأس عن البئر التي يستقى منها وانها لا تنجس بذلك وهو بعيد **نعم** يحتمل قريباً ارادة هذا المعنى من خبر الحسين بن زرارة عن ابي عبد الله ع قال قلت له جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به من البئر يشرب منها فقال لا بأس ونحوه خبره الاخر عن ابي عبد الله ع قال قلت له شعر الخنزير يجعل حبلاً ويستقى به من البئر التي يشرب منها او يتوضأ منها قال لا بأس ويحتمل صدوره ومثل هذه الاخبار من باب التقية والله العالم ولا فرق في الحكم بين كلب الصيد وغيره **و**حكي عن الصدوق انه قال من اصاب ثوبه كلب جاف فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطباً فعليه ان يغسله وان كان كلب صيد فان كان جافاً فليس عليه شيء وان كان رطباً فعليه ان يرشه بالماء وهو ضعيف مردود باطلاق النصوص والفتاوى وخصوص حسنة ابن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن الكلب السلوقي قال اذا مسسته فاغسل يدك **و**تختص الحكم بالبري منهما دون البحري لانصراف الادلة عنه بل ربما يدعى ان اطلاق اسم الكلب والخنزير على البحريين منهما على سبيل المجاز والاشتراك نظراً الى كون البحري طبيعة اخرى مغايرة للمهية المعهودة المسماة باسم الكلب والخنزير ومشابهة لها في الصورة كالانسان البحري **و**كيف كان فلا شبهة في الانصراف فما عن الحلي من تعميم العنوانين للبحري منهما ضعيف **و**يردّه ايضاً مضافاً الى ما عرفت الاخبار الدالة على طهارة الخز وجواز الصلوة فيه بناء على ما هو المعروف من كونه جلد كلب الماء ويشهد له صحيحة ابن الحجاج المروية عن الكافي في اخر كتاب الاطعمة في باب لبس الخز قال سأل ابا عبد الله عليه السلام رجل وانا عنده عن جلود الخز فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا فقال لا بأس وفي التعليل اشعار بطهارة الخنزير البحري ايضاً والله العالم ولو نزى كلب وخنزير على حيوان طاهر او نجس فاولده روعي في الحاقه باحكامه اطلاق الاسم لتعليقها عليه فان صدق عليه اسم الكلب والخنزير حكم بنجاسته وترتب سائر احكامه عليه والا فلا سواء اندرج في مسمى اسم اخر كالهرة ونحوها او لم يندرج بان لم يكن مصداقاً لشيء من العناوين المعروفة فانه ايضاً محكوم بالطهارة للاصل بل وكذا الحكم في المتولد من الكلبين والخنزيرين والطاهرين فان الحكم يدور مدار عنوان موضوعه فاذا صدق عليه اسم الكلب حقيقة حكم بنجاسته سواء كان ابواه طاهرين ام نجسين وان صدق عليه اسم الهرة مثلاً حكم بطهارته من غير التفات الى ابويه كما صرّح به بعض خلافاً للمحكي عن الشهيدين في الذكرى والروض فحكما بنجاسة المولد من النجسين وان باينهما في الاسم **و**عن المحقق الثاني انه قال واطلاقهما يشمل ما لو فرض صدق اسم حيوان طاهر عليه وهو مشكل انتهى وقد عرفت الاشكال فيه مطلقاً بعد فرض المباينة وان لم يصدق عليه اسم حيوان طاهر لعدم الدليل على نجاسته فمقتضى الاصل طهارته وكونه جزءاً منهما في زمان لا يسوغ استصحاب نجاسته بعد الاستحالة وانقلاب الموضوع **و**دعوى بقاء الموضوع عرفاً لكونه محكوماً بنجاسته ما دام كونه جنيناً في بطن امه قبل ولوج الروح فيه تبعاً للدم وولوج الروح فيه لا يوجب ارتفاع الموضوع عرفاً **مدفوعة** بان تبعيتها للدم في النجاسة لو سلّم فهي ما دام كون الجنين كغيره مما في احشاء الام معدوداً من اجزائها عرفاً دون ما اذا ولج فيه الروح واستقل بالاسم وخرج من اتصافه بصفة الجزئية التي كانت سبباً للحكم بنجاسته هذا مع ان تبعية الجنين للدم في نجاسته غير مسلّمة وكونه معدوداً من اجزائها بحيث يفهم نجاسته من نجاستها في حيز المنع كما تقدمت الاشارة اليه في مبحث الميتة بل هو ولو قبل ولوج روحه شيء اجنبي عن الام مخلوق في جوفها كدودة مخلوقة من العذرة يتبعها حكمها ولا يلحقها احكام العذرة **و**امّا الحكم بنجاسة ولد الكلب او الخنزير حال كونه جنيناً في بطن امه فليس لاجل التبعية للام بل لفهم نجاسته من حكم الشارع بنجاسة الحيوانين حيث يفهم منه ان معروض النجاسة هي جثة الحيوانين التي لا يتفاوت الحال فيها قبل ولوج الروح او بعده او بعد الموت فيفهم نجاستها في جميع هذه الحالات من ذلك الدليل ولذا لو نزى كلب على غنم فاولدها وعلم اهل العرف بان ولدها كلب يحكمون بنجاسته من اول الامر وان ابيت عن ذلك فلا دليل على نجاسة الجنين وان كان كلباً متولداً من كلبين او خنزيراً كذلك فمقتضى الاصل طهارته الى ان يلج فيه الروح ويندرج في مسمى الكلب والخنزير وان وجدت من نفسك القطع بنجاسته اولاً لا لكون الكلب والخنزير من مبادئ نشوها في بطن امها فليس منشأه الا القطع باناطة الحكم بالموضوع المتحقق في جميع الاحوال كما ادّعينا استفادته من الادلة لا التبعية للام التي لا مستند لها عدا دعوى الجزئية القابلة للمنع والله العالم وما عداهما اي الكلب والخنزير من صنوف الحيوان فليس بنجس وفي الثعلب والارنب والفارة والوزغة تردد منشأه اختلاف الاخبار والاقوال فعن السيد والشيخ في المبسوط والحلي وعامة المتأخرين القول بطهارتها وعن الشيخ في النهاية انه قال واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وجب غسل الموضع الذي مع الرطوبة انتهى لكنه في باب المياه من الكتاب المذكور نفى البأس عما وقع فيه الفارة من الماء الذي في الانية اذا خرجت منه وكذا اذا شربت وجعل ترك استعماله على كل حال افضل **و**عن المفيد في المقنعة وكذلك الحكم في الفارة والوزغة يرش الموضع الذي مسّاه من الثوب وان لم يؤثرا فيه وان رطباه واثّرا فيه غسل بالماء **و**عن ابي الصلاح انه افتى بنجاسة الثعلب والارنب في حكم هذا القول ايضاً عن السيد ابي المكارم

رمزه وعن ظاهر الصدوق القول بنجاسة الوزغ وعن ابن البراج انه اوجب غسل ما اصابه الثعلب والارنب والوزغ وكره الفارة وعن سلار
الحكم بنجاسة الفارة والوزغة وعن صريح الطبرسي الخلاف وظاهر بعضها القول بنجاسة المسوخ كلها وعن موضع من التهذيب القول بنجاسة اكل
ما لا يؤكل لحمه ولعله اراد بنجاسة المسوخ او غير الماكول غير معناها المصطلح كما قد يستظهر من بعض عباراته والا فلا دليل عليها على الاطلاق بل
الادلة ناطقة بخلافه واما الاخبار فمما يدل على طهارتها صحيحة الفضل بن ابي العباس قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن فضل الهرة والشاة والبقرة
والابل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم اترك شيئا الا سئلته عنه فقال لا بأس حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله
واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال وسئلته عن العظاية والحية والوزغ يقع في
الماء فلا يموت فيه ايتوضأ منه للصلوة فقال لا بأس به وسئلته عن فارة وقعت في حب دهن فاخرجت قبل ان يموت ايبيعه من مسلم قال نعم ويدهن
منه وفي الصحيح عن سعيد الاعرج قال سئلت اباعبد الله ع عن الفارة تقع في السمن والزيت ثم تخرج منه حيا فقال لا بأس باكله وفي الصحيح عن
اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع ان اباجعفر ع كان يقول لا بأس بسؤر الفارة اذا شربت من الاناء ان يشرب منه او يتوضأ والمروى عن قرب الاسناد
عن ابي البختري عن جعفر بن محمد ع عن ابيه عن على عليه السلام قال لا بأس بسؤر الفارة ان يشرب منه ويتوضأ ورواية هرون بن حمزة الغنوى عن ابي عبد الله
قال سئلت عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ قال يسكب منه ثلث مرات وقليله وكثيره بمنزلة
واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ منه غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه وهذه الروايات مما يستظهر منها نجاسة الوزغ واما اخبار النجاسة فمنها صحيحة على
جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الفارة الرطبة قد وقعت على الماء يمشى على الثياب ايصلى فيها قال اغسل ما رأيت من اثرها وما لم تره فانضحه
بالماء وصحيحة الاخرى ايضا عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الفارة والكلب اذا اكلا من الخبز او شماه ايوكل قال يترك ما شماه ويوكل ما بقى وعن قرب
الاسناد باسناده عن على بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الفارة والكلب اذا اكلا من الخبز وشبهه ايحل اكله قال يطرح منه ما اكل ويوكل الباقي
ومرسلة يونس عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب وشيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن
يغسل يده وخبر عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع في حديث قال سئل عن الكلب والفارة اذا اكلا من الخبز وشبهه قال يطرح منه ويوكل الباقي وعن العظاية
تقع في اللبن قال يحرم اللبن وقال ان فيها السم وصحيحة معوية بن عمار قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن الفارة والوزغة تقع في البئر قال ينزح
منها ثلث دلاء وعن الفقه الرضوى قال ان وقع في الماء وزغ اهريق ذلك الماء وان وقع فيه فارة او حية اهريق الماء وان دخل فيه حية وخرجت منه صب
من ذلك ثلث اكف واستعمل الباقى وقليله وكثيره بمنزلة واحدة والذى يقتضيه الجمع بين الروايات حمل هذه الطائفة من الاخبار على الاستحباب او غيره من المحامل
لان غايتها الظهور في نجاسة المذكورات فيرفع اليد عنها بالاخبار المتقدمة المصرحة بنفى البأس عنها مع اشتهار العمل بها وشذوذ ما يعارضها من اخبار
النجاسة نعم قد يتوهم ان مقتضى الجمع بين الروايات من حيث هى عكس ذلك في خصوص الثعلب والارنب حيث ان استفادة حكمهما من اخبار الطهارة بالعموم
فلا يعارض مرسلة يونس التى وقع فيها التصريح بغسل اليد الماسة لهما لان ارتكاب التخصيص اهون من سائر المحامل التى اقربها حمل الجواب
على ارادة غسل اليد في الجملة اى على تقدير مسها ميتة او حمله على الاستحباب الموجب لابقائه على ظاهره من الاطلاق الشامل للمس مع الجفاف كما يقتضيه
اطلاق السؤال ويدفعه بعد تسليم الكبرى ان المعارضة بين المرسلة وبين صحيحة الفضل بالمباينة لا بالعموم والخصوص فان المرسلة وان كانت دلالتها
على حكم الحيوانين بالخصوصية لكنها جعلا مشاركين مع السباع في الحكم بغسل اليد من مسهما وقد دلتنا الصحيحة بالخصوصية على نفى البأس عن فضل
السباع فوجب ان يكون غسل اليد الثابت بمس السباع وكل ما يشاركها في هذا الحكم لا لاجل النجاسة كما ان هذا هو الذى يقتضيه سائر الادلة الدالة
على طهارة السباع وقبولها للتذكية فان مقتضاها عدم ارادة ازالة النجاسة من الامر بغسل اليد عن مسها في المرسلة كما يؤيده الاخبار النافية
للبأس عن الصلوة في جلد الارانب والثعالب اذا كان ذكيا فانها وان صدرت تقية كما ستعرفه في محله انشاء الله لكنه يستفاد منها قبولهما للتذكية التى
هى اخص من الطهارة الذاتية فليتامل هذا كله مع ضعف المرسلة وشذوذها بل مخالفتها للاجماع في حكم السباع ان اريد بها وجوب غسل اليد
ولذا لا ينبغى الارتياب في ان الاظهر فيهما كغيرهما من المذكورات بل في ما عدا الكلب والخنزير مطلقا هو الطهارة كما هو المشهور بل المجمع عليه في هذه
الاعصار بل في الجواهر دعوى استقرار المذهب على طهارة المذكورات **الثامن** المسكرات المايعة بالاصالة كالخمر وغيرها وفى تنجيسها اى الحكم
بنجاستها خلاف بين الاصحاب نشاء من اختلاف الاخبار فعن الصدوق في الفقيه ووالده في الرسالة والجعفى والعمانى القول بطهارتها ويظهر
من بعض الاخبار الاتية وجود القول بها فيما بين قدماء اصحابنا المعاصرين للائمة عليهم السلام وعن ظاهر المقدس الاردبيلى او صريحه وبعض من تأخر
عنه كاصحاب المدارك والذخيرة والمشارق اختياره مع تردد من بعضهم وعن المصنف ره في المعتبر التردد فيه خلافا لما هو المشهور قديما وحديثا من
القول بنجاستها بل عن جملة من الاصحاب دعوى الاجماع عليه وعن غير واحد منهم في خصوص الخمر دعوى اجماع المسلمين على نجاسته وعن الحبل المتين
انه قال اطبق علمائنا الخاصة والعامة على نجاسة الخمر الا شرذمة منا ومنهم لم يعتد الفريقان بمخالفتهم انتهى **حجة** القول بالطهارة بعد الاصل

في المسكرات المايعة

حجة القائلين بالطهارة

جملة

جملة من الاخبار فمنها صحيحة ابن ابي سارة قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ان اصاب ثوبى شئ من الخمر اصلى فيه قبل ان اغسله قال لا بأس ان الثوب لا يسكر
وموثقة ابن بكير قال سئل رجل اباعبد الله عليه السلام وانا عنده عن المسكر والنبيذ يصيب الثوب قال لا بأس وصحيحة على بن رئاب المروية عن قرب
الاسناد قال سئلت اباعبد الله ع عن الخمر والنبيذ المسكر يصيب ثوبى اغسله او اصلى فيه قال صل فيه الا ان تقذره فتغسل منه موضع الاثر
ان الله تبارك وتعالى انما حرم شربها ورواية الحسين بن موسى الحناط قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن الرجل يشرب الخمر ثم يمجه من فيه
فيصيب ثوبى قال لا بأس ورواية ابي بكر الحضرمى قال قلت لابى عبد الله ع اصاب ثوبى نبيذ اصلى فيه قال نعم قلت قطرة من نبيذ قطرت
في حب اشرب منه قال نعم ان اصل النبيذ حلال وان اصل الخمر حرام ولا يبعد ان يكون المراد بالنبيذ في هذه الرواية النبيذ الغير المسكر فتكون
هذه الرواية على خلاف المطلوب ادل ورواية الحسن بن ابي سارة قال قلت لابى عبد الله ع انا نخالط اليهود والنصارى والمجوس وندخل
عليهم وهم يأكلون ويشربون فيمر ساقيهم ويصب على ثيابى الخمر فقال لا بأس به الا ان تشتهى ان تغسله لاثره ورواية الحفص الاعور قال قلت
لابى عبد الله ع الدن يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل قال نعم ومرسلة الصدوق قال سئل ابو جعفر ع وابو عبد الله ع فقيل لهما انا
نشترى ثيابا يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها افنصلى فيها قبل ان نغسلها فقالا نعم لا بأس ان الله انما حرم اكله وشربه ولم يحرم لبسه
ولمسه والصلوة فيه ورواه في علل الشرايع بطريق صحيح عن بكير عن ابي جعفر ع وعن ابي الصلاح وابى سعيد والحسن النبال عن ابي عبد الله
وصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سئل عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فاصاب ثوبه هل يصلى فيه قبل ان يغسل ثوبه
قال لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلى فيه ولا بأس ورواية على الواسطى قال دخلت الجويرية وكانت تحت موسى بن عيسى على ابي عبد الله ع
وكانت صالحة فقالت انى اتطيب لزوجى فيجعل في المشطة التى امتشط بها الخمر واجعله في راسى قال لا بأس وعن الفقه الرضوى ولا بأس ان
يصلى في ثوب اصابه خمر لان الله حرم شربها ولم يحرم الصلوة في ثوب اصابته واستدل للمشهور بالاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة
وبقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فان الرجس هو النجس على ما ذكره بعض اهل اللغة والاجتناب عبارة
عن عدم المباشرة مطلقا ولا معنى للنجس الا ذلك وبالاخبار الكثيرة منها مرسلة يونس عن ابي عبد الله ع قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر
فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك ورواية زكريا بن ادم قال سئلت اباالحسن عليه السلام عن
قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله قلت فانه قطر فيه الدم
قال الدم تاكله النار انشاء الله قلت فخمر او نبيذ قطر في عجين او دم قال فقال فسد قلت ابيعه من اليهود والنصارى وابين لهم قال نعم فانهم يستحلون شربه
قلت والفقاع هو بتلك المنزلة اذا قطر في شئ من ذلك قال اكره ان اكله اذا قطر في شئ من طعامى وموثقة عمار بن موسى الساباطى عن ابي
عبد الله ع قال سئلته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او ماء كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا بأس وعن الابريق وغيره
يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا بأس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلاث مرات وسئل ايجزيه ان يصب
فيه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات وخبر ابي جميلة البصرى عن يونس بن عبد الرحمن عن هشام بن الحكم انه سئل اباعبد
الله عليه السلام عن الفقاع فقال لا تشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع في الاناء يشرب فيه النبيذ فقال
تغسله سبع مرات وموثقته الاخرى ايضا عن ابي عبد الله ع قال لا تصل في ثوب اصابه خمر او مسكر واغسله ان عرفت موضعه فان لم تعرف موضعه فاغسل
الثوب كله فان صليت فيه فاعد صلوتك وصحيحة الحلبى عن دواء يعجن بالخمر فقال لا والله ما احب ان انظر اليه فكيف اتداوى به انه بمنزلة شحم الخنزير
او لحم الخنزير وفى بعض الروايات انه بمنزلة الميتة وفى رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في النبيذ قال ما يبل الميل ينجس حبا من ماء يقولها ثلثا
وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن انية اهل الذمة والمجوس فقال لا تاكلوا في انيتهم ولا من طعامهم الذى يطبخون ولا في انيتهم
التى يشربون فيها الخمر وعن عمر بن حنظلة قال قلت لابى عبد الله ع ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال
لا والله ولا قطرة يقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب وعن هرون بن حمزة الغنوى عن ابي عبد الله ع في رجل اشتكى عينيه فنعت له كحل يعجن
بالخمر فقال خبيث بمنزلة الميتة فان كان مضطرا فليكتحل به ويدل عليه ايضا الاخبار الواردة في نزح البئر من صب الخمر فيه الى غير ذلك من الاخبار
التى سياتى بعضها ايضا انشاء الله وهذه الاخبار وان كان جملة منها مخصوصة بالخمر او واردة فيها وفى النبيذ او في خصوص النبيذ لكن يمكن
الاستشهاد لعموم المدعى بالجميع لعدم القول بالفصل كما ادعاه بعض بل يمكن الاستدلال له بجميع الاخبار الدالة على نجاسة الخمر بدعوى كونه
اسما للاعم كما استظهره في الحدائق عن جملة من اللغويين ويشهد له جملة من الاخبار منها رواية عطاء بن يسار عن ابي جعفر ع قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص الخمر من خمسة العصير
من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر وعن على بن اسحق الهاشمى عن ابي عبد الله ع نحوها و

رواية

ورواية الحضرمي عمن اخبره عن علي بن الحسين عليه السلام الخمر من خمسة اشياء من التمر والزبيب والحنطة والشعير والعسل وعن تفسير العياشي عن عامر مثله
الا انه قال الخمر من ستة اشياء وزاد على الخمسة المذكورة الذرة وعن مجمع البيان عن ابن عباس في تفسير قوله تع انما الخمر الآية قال يريد بالخمر
جميع الاشربة التي تسكر وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر من تسع من البتع وهو العسل الخ وعن القمي في تفسيره عن ابي الجارود عن
ابي جعفر ع في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام اما الخمر فكل مسكر من الشراب اذا خمر فهو خمر وما اسكر
كثيره فقليله حرام وذلك ان ابا بكر شرب قبل ان يحرم الخمر فسكر فجعل يقول الشعر ويبكي على قتلى المشركين من اهل بدر فسمع النبي ص فقال اللهم
امسك على لسانه فامسك على لسانه فلم يتكلم حتى ذهب عنه السكر فانزل الله تحريمها بعد ذلك وانما كانت الخمر يوم حرمت بالمدينة فضيخ البسر
والتمر فلما نزل تحريمها خرج رسول الله ص فقعد بالمسجد ثم دعا بآنيتهم التي كانوا ينبذون فيها فكفأها كلها وقال هذه كلها خمر وقد حرمها
الله فكان اكثر شيء كفئ في ذلك اليوم يومئذ من الاشربة الفضيخ ولا اعلم انه كفئ يومئذ من خمر العنب شيء الا اناء واحد كان فيه زبيب وتمر
جميعا واما عصير العنب فلم يكن يومئذ بالمدينة منه شيء حرم الله الخمر قليلها وكثيرها وبيعها وشراءها والانتفاع بها الحديث وهذه الاخبار
كما تريها تدل على كون الخمر اسما للشراب المسكر وظاهرها كونه على سبيل الحقيقة فيفهم نجاسة سائر المسكرات ايضا من جميع ما دل على
نجاسة الخمر وربما يستدل له ايضا بخبر علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي ع قال ان الله سبحانه لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما
كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وفيه ان المتبادر من السياق ارادة التشبيه بها من حيث الحرمة دون النجاسة وكيف كان ففيما عداه غنى و
كفاية فانه بعد الاحاطة بما تقدم لا يبقى مجال للتشكيك في اتحاد حكم الخمر مع غيرها من المسكرات المايعة من حيث النجاسة والحرمة لكن الشأن
انما هو في اثبات نجاسة الخمر فانه ربما يناقش في ادلتها اما في الاجماعات المنقولة فبعدم الحجية خصوصا مع معروفية الخلاف من عظماء
الاصحاب واما الآية فبمنع الدلالة فان المشهور بين اهل اللغة كما صرح به في المدارك ان الرجس هو المأثم ويؤيد ارادته في خصوص المقام
جعله من عمل الشيطان فلا يناسب حمله على اعيان المذكورات فالمراد بها استعمالها الذي هو من عمل الشيطان ولو سلم كونه بمعنى النجس والنجس
يطلق لغة على كل مستقذر وان لم يكن نجسا بالمعنى الشرعي ولم يثبت كونه لدى الشارع حين نزول الآية حقيقة في خصوص هذا المعنى وعلى
تقدير تسليم كونه حقيقة فيه يشكل ارادته في المقام لانه يقتضي نجاسة الميسر وما بعده لوقوعه خبرا عن الجميع ولا قائل به ودعوى كونه خبرا
عن خصوص الخمر وكون المقدر لغيرها غيره مجازفة لشهادة السياق باتحاد الجميع من حيث الحكم فالمراد بالاجتناب عن المذكورات ترك
استعمالها بحسب ما هو المتعارف فيها واما الاخبار فهي معارضة بالاخبار الكثيرة المتقدمة النافية للبأس عنه وما عن المشهور من حمل هذه
الاخبار على التقية جمعا بينها وبين اخبار النجاسة ليس باولى من حمل تلك الاخبار على الاستحباب بل هذا هو الاولى في مقام الجمع خصوصا
مع ما في الحمل على التقية من الاشكال حيث ان المشهور بين العامة على ما حكي عنهم هو النجاسة فيحتمل صدور اخبار النجاسة من باب التقية و
اشتمال بعضها على ما ينافي التقية من نجاسة النبيذ وحرمة الجري ونحوها لا ينفي احتمال صدورها تقية بالنسبة الى الخمر وما يشاركه في
الاسكار وما يقال من احتمال صدور اخبار الطهارة رعاية لميل سلطان الجور او لموافقتها لفتوى ربيعة الرأي الذي كان معاصرا للصادق ع
ففيه ان غاية الامر قيام احتمال صدور هذه الاخبار تقية كاحتمال صدور اخبار النجاسة ايضا كذلك فحمل اخبار الطهارة على التقية مع
موافقة اخبار النجاسة لاكثر العامة تحكم نعم لو ثبت ترجيح اخبار النجاسة بسائر المرجحات بحيث تعين الاخذ بها اتجه حمل اخبار الطهارة
على التقية فرارا من الطرح المرغوب عنه لكن الاوجه رد علمها الى اهله فان صدور مثل هذه الاخبار الكثيرة رعاية لميل سلطان الوقت
او فتوى بعض فقهائهم في غاية البعد لكن الانصاف ان حمل اخبار النجاسة على الاستحباب مشكل لاباء بعضها عن ذلك فان جملة منها كادت
تكون صريحة في عدم جواز الانتفاع بما وقع فيه الخمر حتى بالاكتحال منه في غير الضرورة وان استهلكت فيه بان قطر منها مثلا قطرة في حب من
الماء او المرق الكثير وهذه الخاصية من آثار النجس المصطلح فان امكن التفكيك بين الآثار بالالتزام بوجوب الاجتناب عما فيه الخمر ولو مع استهلاكه
دون وجوب غسل ملاقيه والتجنب عنه في الصلوة ووجوب اعادة الصلوة الواقعة فيه وغير ذلك من آثار النجس اتجه الجمع بين الاخبار بالالتزام
به وحمل الاخبار الآمرة بغسل الملاقي واعادة الصلوة ونحوها على الاستحباب جمعا بينها وبين اخبار الطهارة التي هي بمنزلة النص القابل
للتأويل لكن التفكيك مشكل اذ لم يعرف القول به من احد بل لا يبعد مخالفته للاجماع فالحق ان الاخبار متعارضة لا يمكن الجمع بينهما من حيث
المدلول فالمتعين هو الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد عرفت ان احتمال صدور احدى الطائفتين تقية لا يصلح مرجحا لها لقيام هذا
الاحتمال في كلتا الطائفتين فان جعلنا شهرة العمل بالرواية من المرجحات او قلنا بان اعراض المشهور عن اخبار الطهارة اوهنها لكان الترجيح
مع اخبار النجاسة لكن الانصاف ان اعراضهم عنها ليس على وجه يسقطها عن الحجية فهي اخبار مستفيضة مشهورة عمل بها بعض الاصحاب لا يجوز
طرحها الا بمعارض مكافئ وما يصلح لمعارضتها ليس الا بعض اخبار النجاسة الذي لا يقبل الحمل على الاستحباب وهذا البعض من حيث هو

لا تكافئ

لا تكافئ اخبار الطهارة الا ان يدعى انجباره بعمل الاصحاب ونقل اجماعهم واعتضاده بظواهر غيره من الاخبار الكثيرة وفيه تامل ولكن مع
ذلك كله الاظهر النجاسة لصحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام جعلت فداك روى زرارة عن ابي
جعفر ع وابي عبد الله ع في الخمر يصيب ثوب الرجل انهما قالا لا بأس ان يصلي فيه انما حرم شربها وروي عن غير زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام
انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله فان صليت فيه فاعد صلوتك
فاعلمني ما آخذ به فوقع بخطه ع وقرأته خذ بقول ابي عبد الله ع فان ظاهرها تعين الاخذ بقول ابي عبد الله ع المنفرد عن قول ابي جعفر ع
الذي مضمونه التنجيس وهو المتبع ولا يعارضها اخبار الطهارة لحكومتها عليها فانها بمنزلة الاخبار العلاجية الواردة في حكم المتعارضين
الآمرة بالاخذ بما وافق الكتاب وما خالف العامة او غير ذلك فانها لا تعد في عرض المتعارضين نعم لو كان الاخذ بقول ابي عبد الله ع
في المقام منافيا لما في الاخبار العلاجية بان كان قول ابي عبد الله ع مثلا موافقا للعامة لتحققت المعارضة بين الصحيحة وبين تلك
الاخبار الآمرة بالاخذ بالخبر المخالف كما انه لو كان قابلا للتأويل دون ما يعارضه بان كانت المعارضة بينهما من قبيل معارضة النص و
الظاهر لكانت الصحيحة منافية لقاعدة الجمع لكنك خبير بان العمومات والقواعد لا تزاحم النص الخاص الصحيح فالصحيحة سليمة عن المعارض
يجب الاخذ بظاهرها فما في المدارك من حملها على الاستحباب جمعا بينها وبين اخبار الطهارة في غير محله ونظيرها في الحكومة على سائر الاخبار
خبر خيران الخادم قال كتبت الى الرجل اسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم صل
فيه فان الله حرم شربها وقال بعضهم لا تصل فيه فوقع ع لا تصل فيه فانه رجس الحديث اذ الظاهر ان اختلاف اصحابنا فيه لم يكن الا لاختلاف
اخبارهم وكان هذا منشأ تحير السائل ورجوعه الى الامام ع فما صدر عنه ع لبيان حكم ذلك الموضوع الذي اختلف الروايات فيه لم يقع
لا يعد في عرض تلك الاخبار الموجبة للتحير ثم انك قد عرفت آنفا ان المسكرات المايعة ملحقة بالخمر بل مندرجة فيها موضوعا لكن القدر
المتيقن منها هو المسكرات المايعة بالاصالة واما المسكرات الجامدة كالحشيشة ونحوها فمقتضى الاصل طهارتها وان عرض لها وصف الميعان
بان امتزجت في ماء ونحوه بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليها واستشكله بعض لو لم يكن اجماعيا نظرا الى اطلاق بعض الادلة المتقدمة فكان
نظره الى اطلاق قوله ع فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وقوله ع كل مسكر خمر وفيه اما الرواية الاولى فقد عرفت ظهورها في ارادة التشبيه
من حيث الحرمة واما الرواية الثانية فان اريد بها الحمل الحقيقي فلا بد من صرفها الى المسكرات المايعة بالاصالة التي ينصرف اليها اطلاق
قول اللغويين المفسرين لها بالشراب المسكر ضرورة عدم كون الحشيشة ولو مع امتزاجها بالماء وعروض وصف الميعان لها من المصاديق الحقيقية
للخمر فلو فرض ظهور كلمات اللغويين ايضا في ارادتها لتعين صرفها الى غيرها اذ لا يرفع اليد عن المحكمات العرفية بمتشابهات اهل اللغة
وان اريد بها الحمل الحكمي فهي منصرفة الى ارادة التشبيه من حيث الحرمة التي هي اظهر اوصافها دون نجاستها التي كانت في عصر الصادقين ع
من اوصافها الخفية التي اختلفت فيها الروايات ورواتها وكيف كان فلا اشكال في الحكم كما انه لا خلاف فيه نعم لو كان لميعانها دخل في
مسكريتها اندرج في القسم الاول الذي حكمنا بنجاسته كما لا يخفى ولو عرض للخمر ونحوها وصف الجمود بقي على نجاستها لعدم خروجها بذلك
من مسماها لكونها لدى العرف كالبول المنجمد ولو منع بقاء الاسم او شك فيه او قيل بانصراف ما دل على نجاستها عن مثل الفرض حكم
بنجاسته لاجل الاستصحاب لكونه من اظهر مجاريه لدى العرف ولا ينافيه الشك في بقاء الموضوع بعنوانه المعلق عليه الحكم في الادلة الشرعية
لما تقرر في محله من ان المرجع في تشخيص موضوع المستصحب هو العرف بقي الكلام في حقيقة السكر الذي هو مناط الحرمة وعروض النجاسة
فقيل هو ما يحصل معه اختلال الكلام المنظوم وظهور السر المكتوم وقيل هو ما يغير العقل ويحصل معه نشو النفس وقيل في الفرق بينه وبين
الاغماء ان السكر حالة توجب خللا في العقل بالاستقلال والاغماء يوجبه بالتبع لضعف القلب والبدن وقيل ان السكر حالة توجب ضعف
العقل وقوة القلب والاغماء حالة توجب ضعفهما معا اقول والذي يظهر من مجموع ما قيل ان السكر يشبه الجنون والاغماء يشبه النوم و
الايكال الى العرف اولى وان كان الظاهر مساعدته على ما قيل والله العالم وفي حكمها حرمة ونجاسة على ما صرح به غير واحد العصير العنبي
اذا غلا واشتد ولم يذهب ثلثاه اما حرمته فمما لا اشكال فيه بل تتحقق الحرمة بمجرد الغليان وان لم يشتد بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن
المصنف وغيره دعوى الاجماع عليه قال في محكي المعتبر وفي نجاسة العصير بغليانه قبل اشتداده تردد واما التحريم فعليه اجماع فقهائنا ثم منهم
من اتبع التحريم بالنجاسة والوجه الحكم بالتحريم مع الغليان حتى يذهب الثلثان ووقوف النجاسة على الاشتداد انتهى ويدل عليه اخبار كثيرة
سيأتي نقل بعضها ان شاء الله وتفصيل الكلام فيه موكول الى محله واما نجاسته فقد اختلفوا فيها وقد نسب القول بها الى الاكثر بل نسبه غير
واحد الى المشهور بين المتأخرين وادعى بعض الشهرة عليها على الاطلاق بل عن بعض دعوى الاجماع عليها وحكي عن بعض القدماء وجملة من
المتأخرين القول بطهارته بل يظهر من محكي الذكرى شذوذ القول بالنجاسة بين القدماء وكون المعروف عندهم خلافها حيث قال ان في حكم

المسكرات

المسكرات العصير اذا غلا واشتد عند ابن حمزة وفي المعتبر يحرم مع الغليان حتى يذهب ثلثاه ولا ينجس الا مع الاشتداد كانه يريد الشدة المطربة اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان وتوقف الفاضل في نهايته ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة ولا دليل على نجاسة غير المسكر انتهى

وقال في المستند الذي يظهر لي ان المشهور بين الطبقة الثالثة يعني طبقة متاخري المتاخرين الطهارة ومراده بهم من الشهيد ومن بعده وبين الثانية اي المتاخرين النجاسة **واما** الاولى فالمصرح منهم بالنجاسة اما قليل او معدوم نعم ذكر الحلي في بحث المياه في رفع استبعاد تطهر الماء بين النجسين المفترقين بعد جمعهما اذا بلغا كرا الا ترى ان عصير العنب قبل ان يشتد حلال طاهر فاذا احدث الشدة حرمت العين ونجست العين التي هي جواهر على ما كانت عليه وانما حدث معنى لم يكن كذلك وكذلك اذا انقلب خلا زالت الشدة عن العين وطهرت وهي على ما كانت عليه **واما** في بحث النجاسات فمع ذكر الخمر والحاقه الفقاع بها لم يذكر العصير اصلا والذي اراه ان مراده بشدته ليس غلظته وثخانته بل المراد هو القوة الحاصلة للمسكر فيكون المراد منه الخمر ولذا لم يذكر الغليان ولا قبل ذهاب الثلثين ورتب زوال الشدة على الانقلاب خلا **انتهى** ويحتمل ارادة هذا المعنى من الشدة في عبارة جملة من القائلين بنجاسته كالعبارة المتقدمة عن المعتبر كما فهمه الشهيد بل في المستند ولولا ان المتاخرين الذين ذكروا العصير ذكروه بعد الخمر وفسروا الاشتداد بالثخانة لقلنا ان مراد جميعهم (من ثمره) ما ذكرنا **ثم** قال والذي يختلج ببالي ان يكون جماعة من القدماء عبروا عن الخمر بمثل ذلك ولا خلاف في العصير الخلاف انتهى ويشهد لما استظهره من شهرة القول بطهارته بين متاخري المتاخرين مراجعة كتبهم حيث يعرف بها كون طهارته لديهم اشهر وان زعم كل من القائلين بها مخالفة قوله للشهرة حتى ان بعضهم صرح بان القول بنجاسته من المشهورات التي لا اصل لها لكن المتتبع في كلماتهم يرى ان اغلب هذه الطبقة قائلون بالطهارة ويظهر من اعترافهم بشهرة القول بالنجاسة كونه مشهورا في الاعصار المتقدمة على عصرهم وهي الطبقة الثانية **واما** ما ذكره من عدم تعرض القدماء له فاني وان لم احققه حيث لم يحضرني من كتبهم الا عدة كتب وجدتها كما وصف خالية عن التعرض لذكر العصير عند تعداد النجاسات لكن ربما يشهد له ما سمعته من الشهيد من عدم وقوفه على القول بنجاسته بعينه ما صرح به بعض من ان كل من تعرض له فقد حكم بنجاسته **و**ظاهر من لم يتعرض له القول بطهارته فان عدم تعرض الفقيه له عند تعداد النجاسات وعدم التعرض لبيان ما يطهره عند ذكر المطهرات مع ان له مطهرا مخصوصا به في قوة التصريح بطهارته **و**اما احتمال بعض من كونه لدى غير المتعرضين له من مصاديق الخمر التي حكموا بنجاستها مما لا ينبغي الالتفات اليه بعد عدم كونه عرفا من مصاديقها فضلا عن انصراف اطلاقها عنه ولا يصح استفادة قولهم بالنجاسة مما حكي عنهم في باب الاطعمة ونحوها من التصريح بكون العصير بعد غليانه بحكم الخمر اذ لا ظهور له الا في ارادته من حيث الحرمة بل لا يفهم الحكم بالنجاسة في موردا الخلاف من التصريح بكون ذهاب ثلثيه مطهرا له ما لم يصرح بكون غليانه سببا للنجاسة الا ترى ان الشهيد صرح في العبارة المتقدمة عن الذكرى بانه لا دليل على نجاسة غير المسكر وهو بنفسه ايضا التصريح بذلك تعريضا على من الحق العصير بالمسكرات ولم يذكره في الدروس واللمعة في عداد الاعيان النجسة لكن عد في الدروس نقص العصير وانقلابه وفي اللمعة ذهاب ثلثيه من جملة المطهرات فيستفاد من مجموع كلماته انه لا يقول بنجاسته بعد غليانه الا على تقدير صيرورته مسكرا وبعد صيرورته كذلك يطهر بذهاب الثلثين والانقلاب **وكيف** كان ففي المسئلة في هذه الاعصار قولان مشهوران **واما** الاعصار المتقدمة فلم يتضح لنا حالها **حجة** القائلين بالطهارة الاصل ويؤيده خلو الاخبار الكثيرة الواردة في العصير عن الامر بغسل ملاقيه والاجتناب عنه مع عموم الابتلاء به ويزيده تاييدا عدم التعرض في شيء من الاخبار لبيان حكم الالات التي يزاولها العامل عند طبخ العصير مع انه ربما يفارقها عند ذهاب الثلثين وكذا ثياب العامل ويده التي يصل اليها العصير غالبا قبل ان يذهب ثلثاه ويؤكده عدم تعرض السائلين للسؤال عنها فلم يكن ذلك الا لخلوها من السامعين وعدم معهودية نجاسته عندهم لا معهودية بها لديهم فاستفادتهم طهارة مثل هذه الاشياء بالتبع من اطلاق ما دل على حلية العصير وطهارته بعد ذهاب ثلثيه بدلالة التزامية عرفية كما التزم به القائلون بالنجاسة فان دعوى كون تلك المطلقات كاشفة عن عدم تنجس الالات بملاقاة العصير المسلم لطهارته اولى من دعوى استفادة تبعيتها له في الطهارة مع بعدها عن الذهن فانه لا يكاد يتصور احد فرقا بين ما لو لاقى جسم خارجي ثوب العامل الذي اصابه العصير قبل ان يذهب ثلثاه ما يطبخ من العصير او بعده حتى يفهم من اطلاق طهارة العصير وحليته بعد ذهاب ثلثي العصير من غير تقييد بعدم ملاقاته بشيء لما اصابه قبل الحلية فاستفادة استتباع جسم لجسم اخر منفصل عنه في الطهارة والنجاسة لبعده عن الذهن مما لا يمكن ان يتحقق الا بنص صريح فكل شيء يستدل به القائل بالنجاسة لتبعية الالات ونحوها للعصير في الطهارة من اطلاق او اجماع او سيرة يمكن ان يستشهد به لعدم انفعاله من اصله ولا اقل من ان يجعل مؤيدا لذلك ومن اقوى المؤيدات لهذا القول عدم تعرض القدماء للعصير ان ثبت ذلك كما تقدم ادعاه من المستند **و**استدل للقول بالنجاسة بامور منها الاجماع الذي ادعاه السيوري في كنز العرفان قال على ما حكي عنه العصير من العنب قبل غليانه طاهر حلال وبعد غليانه واشتداده نجس حرام وذلك اجماع من فقهائنا اما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام اجماعا منا واما النجاسة

فعند

فعند بعضنا انه نجس وعند اخرين انه طاهر انتهى واجيب بعدم الحجية خصوصا مع معروفية الخلاف هذا مع قوة احتمال ان يكون مراده بالاشتداد الشدة المطربة كما يشهد لذلك ما ادعاه من الاجماع اذ الظاهر ان مراده بفقهائنا اعم من فقهاء العامة بقرينة مقابلته وتسمع من فخر الدين دعوى ان المراد بالاشتداد لدى الجمهور الشدة المطربة فحمل العبارة على ارادة هذا المعنى اولى واقرب الى الصدق اللهم الا ان يكون في كلماته ما يشهد بخلافه والله العالم **ومنها** دعوى صدق اسم الخمر عليه حقيقة فيعمه حكمها بالاطلاق او لانه اما صدق الاسم فلظهور كلمات جماعة من الخاصة والعامة في ذلك بل عن المهذب البارع ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب اجماعا وفي محكي الفقيه من رسالة والده اعلم يا بني ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلا من غير ان تمسه فيصير اعلاه اسفله فهو خمر فلا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه انتهى وربما يستشهد له ايضا بالاخبار الاتية **وفيه** منع صدق الاسم عليه حقيقة بل يصح سلبه عنه عرفا ولغة لان الخمر اما اسم للطبيعة المعهودة المتخذة من العصير المعروفة عند اهلها فلا يندرج العصير تحت تلك الطبيعة بمجرد الغليان ما لم يطرأ عليه الفساد والاختمار **واما** اسم لمطلق الشراب المسكر والعصير ليس بمسكر ما لم يطرأ عليه التغير والنشيش والا لم يجعلوه قسيما للمسكر المائع **وما** يقال من احتمال كونه في الواقع مسكرا اذ لم نعثر على من جربه واخبر بانه ليس بمسكر فلا مقتضي لرفع اليد عن ظاهر الرواية الاتية وغيرها مما تقدمت الاشارة اليه **مدفوع** بانه لو كان مسكرا لم يكن يبقى على اجماله ولعرفه المتعودون الى قصد المسكر ولم يكونوا يتكلفون في تخميره ولا اقل من ان يستغنوا به عن الخمر لدى عدم قدرتهم على تحصيلها بل كيف يحتمل دوران وصف الاسكار الذي هو تدريجي الحصول والارتفاع مدار الغليان وعدم ذهاب الثلثين حدوثا وارتفاعا في جميع المصاديق مع شدة اختلاف طبايعها من حيث التاثير والتاثر ولو فرض حصول هذا الاحتمال بالنسبة الى جميع المصاديق فليس على وجه يوجب الحكم بثبوت المحتمل بمجرد ظهور لفظ فيه بمقتضى اصالة الحقيقة اذ ليس كل احتمال يعتنى به في مباحث الالفاظ الا ترى ان قول القائل رايت اسدا في الحمام لا يحمل على حقيقته بمجرد الاحتمال المستبعد في العادة فكذا فيما نحن فيه هذا مع انه لا مقتضي للالتزام بذلك عدا ما حكي عن ظاهر بعض من كون العصير بعد غليانه خمرا كوالد الصدوق في محكي الرسالة **وفيه** انه ان اريد بذلك بيان مفهوم الخمر عرفا ولغة فيتوجه عليه ما اشرنا اليه من صحة السلب عنه ما لم يتحقق له وصف الاسكار **ولا** يصح اثبات هذه الصفة لمطلقه باطلاق هذا الكلام لا لمجرد كونه اخبارا عن موضوع خارجي عن حدس واجتهاد من غير اهل خبرته بل لمعارضته بظاهر من جعله قسيما للمسكر المائع بل صريح بعضهم حيث قسم الاشربة المحظورة على قسمين مسكر وغير مسكر وجعل العصير من اقسام غير المسكر **وكيف** كان فالظاهر ان والد الصدوق ونظرائه لم يقصدوا بمثل هذه العبائر بيان مفهومها العرفي بل غرضهم بيان ما تعلق به الاحكام الشرعية من الحرمة ونحوها بحسب اجتهادهم فلا يكون حجة على غير مقلديهم خصوصا مع ان والد الصدوق كولده ممن لا يرى النجاسة من احكام الخمر **واما** ما حكي عن المهذب من دعوى الاجماع على كون الخمر حقيقة في عصير العنب فغرضه على الظاهر بيان كونها موضوعة للطبيعة المعهودة المتخذة من العنب دون سائر المسكرات المايعة كالنبيذ والنقيع وغيرهما لا ان مطلق العصير خمر ولو قبل غليانه فانه معلوم الفساد **واما** الاخبار التي يستشهد بها للمدعى فعمدتها موثقة معاوية بن عمار التي هي اقوى مستند القائلين بالنجاسة المروية عن التهذيب قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف افاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال هو خمر لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه نشرب منه قال نعم وتقريب الاستشهاد بها ان ابقاء الحمل على حقيقته يقتضي الالتزام بكون العصير قبل ذهاب ثلثيه مسكرا لما عرفت من اعتبار وصف الاسكار في مفهوم الخمر عرفا ولغة وحيث لم يعلم انتفائه في الفرض وجب التعبد بثبوته ابقاء للرواية على ظاهرها **وفيه** بعد الغض عما عرفت ان الدليل اخص من المدعى من وجوه اما اولا فلان اطلاق السؤال والجواب منزل على ارادة الافراد المتعارفة والذي كنا نشاهده في طبخ العصير واعماله دبسا وغيره ابقائه مدة كان يتغير في تلك المدة ويقذف بالزبد فلعل كونه كذلك منشأ لحدوث وصف الاسكار فيه فلا يلزم من الحكم بخمريته ان يكون مطلق العصير كذلك حتى فيما لو طبخ بعد عصره بلا فاصلة بخلاف المتعارف فضلا عن ان يغلي حبات العنب في القدر من غير ان تعصر وثانيا فلان غاية ما يفهم من الرواية كون العصير المطبوخ على النصف خمرا فلعل وصف الاسكار يحدث له بعد صيرورته كذلك فلا مقتضي للالتزام بكونه بمجرد الغليان كذلك حتى يثبت به المدعى وثالثا ان البختج بحسب الظاهر قسم خاص من العصير المطبوخ وقد حكي عن النهاية الاثيرية انه فارسي معرب في اصله بالفارسية مي پخته وفي عبارة اخرى عن الخمر المطبوخة ومن البعيد اطلاق هذا الاسم على الدبس فان للعصير المطبوخ انحاء مختلفة منها الدبس ومنها ما تسمى في بلدنا بالرب ولعل هذا هو الذي كان يسمى بالبختج وكيفية طبخه ان يبقى العصير اياما عديدة الى ان يتغير تغيرا فاحشا الى ان يبلغ حده المعروف عند اهله ثم يطبخونه فيصير هو في حد ذاته حلوا حامضا كالسكنجبين من غير ان يوضع فيه الخل فيحتمل قويا ان يكون هذا القسم من العصير قبل اكمال طبخه خمرا حقيقة وان يكون الحموضة الحاصلة فيه ناشئة من انقلاب ما فيه من الطبيعة الخمرية والحاصل ان للعصير المطبوخ انحاء مختلفة

ويحتمل

ويحتمل قويّا ان يكون بعض اصنافه مسبوقا بالمسكرية دون بعض ولم يثبت ان البختج اسم للمطلقة حتى يمكن الاستشهاد بالرواية بواسطة ترك الاستفصال لاثبات العموم وما عن بعض من تفسيره بالعصير المطبوخ بحسب الظاهر تفسير بالاعمّ ولا نلتزم بحجية ظواهر قول اللغويين من باب التعبّد ما لم يحصل الوثوق بصدقه حتى يكون اطلاقه حجة علينا وملخص الكلام ان غاية ما يمكن اثباته بهذه الرواية ان العصير المطبوخ الذي كان يتّم بختجا اذا طبخ على النصف ولم يذهب ثلثاه هو خمر فهو نجس ولا ملازمة بينه وبين كون سائر افراد العصير ايضا كذلك ودعوى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الافراد فاسدة بعد فرض جواز كون المفروض في مورد الرواية خمرا حقيقية لان القول بالتفصيل بين الخمر وغيرها محقق فلا مقتضى لرفع اليد عما يقتضيه الاصول والقواعد بالنسبة الى سائر الافراد التي لم يثبت كونها خمرا وان احتمل فيها ذلك كما ادّعاه المستدل نعم لو التزمنا بكون الحمل في الرواية مجازيا واريد به التشبيه التام امكن الاستدلال بها للمدّعى بدعوى ان مقتضى اطلاقه عموم وجه الشبه ولا اقل من ظهوره في ارادة الاحكام الظاهرة التي منها النجاسة فيتم القول في غير مورد الرواية بعدم القول بالفصل لكن يتوجه عليه بعد الغضّ عما اشرنا اليه سابقا من كون النجاسة في زمان صدور الرواية من الاوصاف الخفية التي كانت الروايات فيها ورواتها مختلفة فيها فلا ينسبق الى الذهن ارادتها ان سوق الرواية سؤالا وجوابا يشهد بان الجهة الملحوظة في الرواية انما هي جهة الحرمة فهي التي يتبادر منها لا غير اللهم الا ان يقال انه اذا تعذّر ابقاء الحمل على ظاهره فالاقرب حمله على ارادة كونه خمرا شرعا بالالتزام بان موضوع الخمر الذي للشارع في مقام اثبات احكامه اعمّ من الخمر العرفية على وجه عمّ هذا الفرد فيكون التصرف الشرعي متعلقا بالموضوع بتعميم دائرة الخمر بلحاظ احكامها ومقتضاه ثبوت جميع الاحكام الشرعية وان كانت خفية للفرد الذي اوجب علينا التعبد بكونه خمرا وهذا بخلاف ما لو اريد به التشبيه فانه ينصرف الى الجهة الظاهرة لكنك عرفت امكان ابقاء الحمل على حقيقته بالنسبة الى مورد السؤال فلا يتوجه الاستدلال به الا في خصوص المورد هذا كله مع ان الرواية لم تثبت بهذا المتن فان الكليني روى هذا الحديث مقتصرا في الجواب على قوله لا تشربه من غير ذكر هو خمر والكليني اوثق في ضبط الروايات فاحتمال عدم الزيادة في حدّ ذاته وان كان اقوى من احتمال عدم النقص الا انه معارض باوثقية الكافي من حيث الضبط من التهذيب لكن مع ذلك قد يقال بان الظاهر عدم الزيادة فيكون الظاهر معاضدا للاصالة عدم السهو في طرف الزيادة فيترجح بذلك على معارضه وان شئت قلت ان اصالة عدم سهو الكليني في ضبط الحديث لا تصلح مانعا من العمل بما رواه الشيخ خصوصا مع احتمال ان يكون ترك الكليني لهذه الفقرة من باب الاختصار والنقل بالمعنى فرفع اليد عن الفقرة التي رواها الشيخ بمجرد كونها متروكة في الكافي مشكل لكن هوّن الامر قصورها من حيث الدلالة ولو سلم ظهورها في المدعى فليس على وجه يعتمد عليه مع ما في سنده من الوهن في اثبات الحكم المخالف للاصل لو لا موافقته للاحتياط واستدل ايضا للقول بالنجاسة بقول الصادق عليه السلم في مرسل ابن الهيثم بعد ان سئل عن العصير يطبخ في النار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه اذا تغيّر عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وقوله في خبر ابي بصير وقد سئل عن الطلا ان طبخ حتى يذهب اثنان ويبقى واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير بتقريب انه لو كان طاهرا لكان فيه خير ولو على تقدير حرمته وفيه ما لا يخفى اذ ليس الخير المتوقع من العصير الا الطين وسقي الاشجار وربما يستشهد له بالاخبار الناطقة بان منشأ حرمة الخمر من مقاسمة ابليس عليه اللعنة الكرم مع آدم ونوح عليهما السلم على الثلث والثلثين فكان حظ ابليس منه ثلثين فلذا اعتبر ذهابه اذا طبخ العصير ففي بعضها فما كان فوق الثلث من طبيخها فلابليس وهو حظه وما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح وهو حظه وذلك الحلال الطيب فيشرب الخ ففي توصيف الحلال بالطيب اشعار بكون حظ ابليس الحرام الخبيث والخباثة المغايرة للحرمة ليست الا النجاسة ونحوه ما في بعض تلك الروايات ومن هنا طاب الطلاء على الثلث وفيه ما لا يخفى وربما يوجه الاستدلال بهذه الاخبار بانها تدل على ان حرمة العصير المشتمل على الثلثين حرمة خمرية وحرمة الخمر انما يتبعها نجاستها وفيه ان النجاسة تدور مدار اسم الخمر لا حرمتها فغاية ما يفهم من مثل هذه الادلة اشتراك العصير مع الخمر في الحرمة دون سائر الاحكام التعبدية الثابتة لعنوان الخمر من حيث هو فتلخص لك ان القول بالطهارة هو الاشبه وقد فصل ابن حمزة في الوسيلة بين ما اذا غلا العصير بنفسه او بالنار فخص النجاسة بالاول وصرح بانه لو غلا بالنار لم ينجس ولم يعلم مستنده اللهم الا ان يكون من القائلين بالطهارة ويكون حكمه بالنجاسة عند غليانه بنفسه بناء منه على اندراجه بذلك في المسكرات المايعة التي حكم بنجاستها ويقوي هذا الاحتمال عدم تعرضه عند تعداد النجاسات لذكر العصير لكن يبعّده انه جعله عند التعرض لذكره في باب الاشربة من قسم الشراب الغير المسكر وكيف كان فما ارادة بذلك ادّعاء صيرورته مسكرا بمجرد الغليان بنفسه فعهدته على مدعيه والمرجع على تقدير الشك اصالة الطهارة وان اراد التفصيل بين القسمين فهو مما لا وجه له ثم انه ان قلنا بنجاسته فهل ينجس بمجرد الغليان او لا ينجس الا اذا اشتدّ كما صرح به غير واحد وجهان والمراد بالاشتداد على ما صرح به بعض اشتداد نفس العصير اي ثخونته وقوامه وعن ظاهر الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني اعتبار مسمى الثخونة الحاصلة بمجرد الغليان ولو لم يحسّ بها وعن فخر الدين في حاشية الارشاد ان المراد بالاشتداد عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير اسفله اعلاه

بالغليان انتهى وانت خبير بانه ليس في الادلة المتقدمة على تقدير تماميتها ما يشعر باعتبار الاشتداد في موضوع الحكم ومن هنا قد يغلب على الظن ان كل من حكم بطهارة العصير بعد غليانه ما لم يشتدّ ونجاسته بعده ان مراده بالشدة هي الشدة المطربة فيكون من القائلين بالطهارة وكل من قال بنجاسته فسّر الاشتداد بما يساوق الغليان فاراد به اما مطلق الثخونة الحاصلة بالغليان كما فسره الشهيد او اراد به صيرورة اسفله اعلاه بالغليان وهذه عبارة اخرى عن القلب المفسّر به الغليان الموجب للحرمة في صحيحة الحلبي فعلى هذا يكون تقييد الموضوع به بعد اعتبار الغليان من باب التاكيد فلا يبقى للقول بحدوث الحرمة قبل النجاسة مجال اللهم الا ان يلتزم بحدوث الحرمة بمجرد الاخذ في الفوران واشتراط النجاسة باشتداده لكنك عرفت انه ليس في ادلة النجاسة ما يشعر باعتبار هذا الشرط نعم وقع التقييد به في معقد الاجماع المتقدم حكايته عن كنز العرفان فان اعتمد عليه في اثبات النجاسة اتجه القول بالاشتراط كما انه يتجه ذلك ان استندنا فيه الى موثقة معوية بن عمار المتقدمة فان التخطي عن موردها لا يكون الا بضميمة عدم القول بالفصل وهو لا يتم الا فيما اذا حصل بعد الغليان قوام وثخونة محسوسة بنظر العرف لان هذا هو القدر المتيقن من مورد عدم القول بالفصل هذا كله في العصير العنبي واما العصير الزبيبي فمما لا ينبغي الاستشكال في طهارته ولو على القول بنجاسة العصير العنبي بل في الحدائق الظاهر انه لا خلاف في طهارته وعدم نجاسته بالغليان فاني لم اقف على قائل بالنجاسة هنا وبذلك صرح في الذخيرة ايضا انتهى وعن شرح الوسائل لبعض معاصري صاحب الحدائق ان الاجماع منعقد على عدم نجاسة غير عصير العنب لكن قد يلوح مما حكى عن المقاصد العلية وقوع الخلاف فيه ايضا حيث قال بعد حكمه بحرمة العصير العنبي وتوقيف نجاسته على الاشتداد ولا يلحق به عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على اصح القولين وكيف كان فالذي يمكن ان يستدل به لنجاسته على القول بنجاسة العصير العنبي انما هو استصحاب حكمه الثابت له حال العنبية والخدشة فيه بان المستصحب وهو نجاسة ماء العنب على تقدير غليانه تعليقي فلا اعتداد به لانه يعتبر في الاستصحاب كون المستصحب موجودا قبل زمان الشك مدفوعة برجوعه الى استصحاب امر محقق وهو سببية غليانه للنجاسة وتمام الكلام فيه في محله واضعف من ذلك المناقشة فيه بمعارضته باستصحاب الطهارة قبل الغليان مع ترجيح الثاني بالشهرة وغيرها لحكومة الاستصحاب الاول على الثاني كما لا يخفى لكن يتوجه عليه الخدشة فيه بتغير الموضوع لان الزبيب بنظر العرف كالحصرم موضوع مغاير للعنب هذا مع انه ليس للزبيب ماء حتى يستصحب سببية غليانه للنجاسة والماء الخارجي الممزوج بالاجزاء اللطيفة منه لم يكن ينجس بالغليان والذي كان ينجس بالغليان انما هو ماء العنب الذي لم يبق بعد جفافه ودعوى كون غليانه حال العنبية سببا لنجاسة الماء الخارجي الممزوج به ايضا مغالطة فان نجاسة الماء الخارجي الممزوج بماء العنب عند غليانه مسببة عن الملاقاة للنجس والمزج او الاستهلاك فيه لا عن الغليان وكيف كان فلا خفاء في مغايرة عصير الزبيب لعصير العنب ذاتا ووصفا لغة وعرفا ومقتضى الاصل فيه الطهارة ما لم يعرض له صفة الاسكار بل مقتضى الاستصحاب التعليقي الذي تقدمت الاشارة اليه ايضا ذلك اللهم الا ان يناقش فيه بتغير الموضوع فليتامل وهل يحرم بالغليان كعصير العنب ام لا فيه قولان اشهرهما بل المشهور كما ادعاه غير واحد عدم الحرمة وعن غير واحد من المتاخرين وفاقا لبعض فضلاء المتقدمين القول بالحرمة واستدل للقول بالحرمة برواية زيد النرسي عن الصادق عليه السلم في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصب عليه الماء فقال حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كلما غلا بنفسه او بالنار فقد حرم حتى يذهب ثلثاه ويفهم من الشرطية المذكورة في الرواية انتفاء الفساد ما لم تتاد الحلاوة الى الماء وان غلا الماء وانقلب فيه الزبيب المراد بتادية الحلاوة اليه بحسب الظاهر ليس مطلق تغير طعمه ولو مع بقائه بصفة الاطلاق بل صيرورته حلوا على وجه صدق عليه عرفا ماء الزبيب حتى يتحقق التسوية بينه وبين الماء المنصب على الزبيب المدقوق الملقى في القدر الذي يحرم بالغليان ويحل بذهاب ثلثيه ولو فرض ظهوره في الاطلاق لتعين صرفه الى ذلك فان الماء المطلق لا يفسد ولا يحرم بالغليان وقوله كلما غلا الخ كانه مسوق لبيان وجه الفساد فكانه قال لا فرق بين ان يدق الزبيب ويلقى في القدر او يلقى كما هو في القدر ويصب عليه الماء بعد تادية حلاوته اليه في كون غليان الماء المتغير به بنفسه او بالنار موجبا لحرمته الى ان يذهب ثلثاه وكيف كان فالرواية صريحة في كون غليان نقيع الزبيب موجبا لحرمته لكنها غير نقية السند فيشكل الاعتماد عليها مع مخالفتها للمشهور واستدل له ايضا برواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلم قال سئلته عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يرفع فيشرب منه السنة فقال لا بأس به وموثقة عمار الساباطي قال وصف لي ابو عبد الله عليه السلم المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب تنقيه ثم تصب عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تنور سخن قليلا حتى لا ينش ثم تنزع الماء منه كله اذا اصبحت ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتى تذهب حلاوته ثم تنزع ماءه الآخر فتصبه على الماء الاول ثم تكيله كله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الاناء الذي تريد ان تغليه وتقدره وتجعل قدره قصبة او عودا فتحدها على قدر منتهى الماء ثم تغلي الثلث الآخر حتى يذهب الماء الباقي ثم تغليه بالنار فلا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث ثم تاخذ لكل ربع رطلا من عسل

مسجود نسخه

ثم نصف الثلث الباقي حتى يذهب

فنغليه حتى تذهب غوة العسل وتذهب فساوة العسل في المطبوخ ثم تضربه بعود ضربا شديدا حتى يختلط وان شئت ان تطيبه بشئ من زعفران او شئ من زنجبيل فافعل ثم اشربه فان احببت ان يطول مكثه عندك فروقه وموثقة الاخرى عن ابي عبدالله عليه السلام ايضا قال سئل عن الزبيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حلالا قال تأخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثنى عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من غد نزعت سلافه ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الاول ثم تطرحه في اناء واحد ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وتحته النار ثم تأخذ رطل عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم اضربه حتى يختلط به واطرح فيه ان شئت زعفرانا وطيبه ان شئت بزنجبيل قليل قال فان اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشئ واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء الذي تغليه فيه ثم تضع فيه مقدارا وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر وحده حيث يبلغ الماء ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ورواية اسماعيل بن الفضل الهاشمي قال شكوت الى ابي عبدالله ع قراقر تصيبني في معدتي وقلة استمرائي الطعام فقال لي لم تتخذ نبيذا نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك قال تأخذ صاعا من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ثم تغسله بالماء غسلا جيدا ثم تنقعه في مثله من الماء او ما يغمره ثم تتركه في الشتاء ثلثة ايام بلياليها وفي الصيف يوما وليلة فاذا اتى عليه ذلك القدر صفيته واخذت صفوته وجعلته في اناء واخذت مقداره بعود ثم طبخته طبخا رفيقا حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل وتأخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى يذهب الزيادة ثم تأخذ زنجبيلا وخولنجان ودارصيني وزعفران وقرنفل ومصطكى وتدقه وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه وتغليه معه غلية ثم تنزله فاذا برد صفيته واخذت منه على غدائك وعشائك قال ففعلت فذهب عني ما كنت اجده وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي انشاء الله والجواب اما عن رواية علي بن جعفر فبعدم دلالته على المدعى لولا دلالته على عدمها يستشعر منها من معروفية اعتبار ذهاب الثلثين لديهم في طبخ الزبيب فلعله كان ذلك لاعتصامه عن الفساد وصيرورته فقاعا او مسكرا بطول المدة لا لصيرورته حلالا بعد ان حرم بل في سؤاله اشعار بذلك واما الموثقتان فالظاهر كونهما حكايتين عن واقعة واحدة وقوله في الموثقة الاولى كيف يطبخ حتى يصير حلالا الا من كلام السائل كما كشف عن ذلك موثقة الثانية فلا عبرة بظهور هذه الفقرة في الحرمة الا بلحاظ استفادة تقريرها من الجواب لكن كفى في حسن تقريره عروض وصف الحرمة له في الجملة لو لم يطبخ بالكيفية التي وصفها الامام لصيرورته فقاعا او مسكرا بعد مضي مدة بل ربما يستشعر من قوله في ذيل رواية الهاشمي وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي كون هذه الجهة ملحوظة لديهم في اسئولتهم فيكون التقرير بلحاظ كون الكيفية المذكورة في الجواب دافعا للحرمة لا رافعا لها وبهذا ظهر عدم جواز الاستشهاد للمدعى بقوله في هذه الروايات من اعتبار ذهاب الثلثين لجواز كونه للحفظ عن الفساد وصيرورته مسكرا وما يقال من انه لو كان المقصود مجرد الحفظ عن الفساد لم يكن ذلك مقتضيا لشدة الاهتمام بمراعاة التحقيق بتقديره بالكيل او تحديده بقصبة او عود وغير ذلك كما في اخبار الباب صورة كفاية التقريب في حصول هذا الغرض مدفوع اولا بالنقض بما في رواية الهاشمي من التدقيق في امر العسل المطروح على ماء الزبيب بعد ذهاب ثلثيه وثانيا بان من الجائز ان يكون شدة الاهتمام في امره لشدة الاهتمام بالتجنب عن المسكر واما ما في الموثقة الاولى من قوله ع فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تنور مسجور قليلا حتى يذهب ثلثاه فالخوف من نشيشه اما لكونه موجبا للفساد وتغير طعمه او لكونه سببا لصيرورته مسكرا بحيث لا يجديه ذهاب الثلثين وكيف كان فلا يمكن اثبات الحرمة بمثل هذه الاشعارات واستدل للحرمة ايضا بالاستصحاب التعليقي الذي عرفت حاله انفا وباخبار منازعة ابليس في شجرة الكرم حيث يفهم منها ان له نصيبا في ثمرة هذه الشجرة مطلقا وفيه ما لا يخفى من كون تلك الاخبار مسوقة لبيان حكمة حرمة الخمر وعدم امكان استفادة الاحكام التعبدية منها في غير ما ورد التصريح به بالخصوص وبعموم ما دل على حرمة كل عصير غلا حتى يذهب ثلثاه وفيه ان المتبادر من العصير وضعا كما ادعاه في الحدائق او انصرافا هو العصير العنبي كما يفصح عن ذلك التدبر في الاخبار خصوصا مثل قوله ع الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب الحديث ولو سلم ظهوره في ارادة كل ماء معتصر من جسم على وجه يعم الماء النافذ في الزبيب المستخرج بالعصر لتعين صرفه الى العصير المعهود والا للزم تخصيص الاكثر المستهجن وكون العصير الزبيبي او التمري من القسم المعهود الذي يراد باطلاق العصير غير معلوم بل لم يعهد ارادة الماء المستخرج بالعصر من الزبيب والتمر من اطلاق العصير في شئ من موارد استعماله نعم قد شاع استعمال العصير المضاف الى الزبيب والتمر لدى فقهائنا المتأخرين في ماء الزبيب والتمر مطلقا وان لم تتخذ منهما بالعصر بل بالغليان او المرس وهو اطلاق مسامحي لا يعم اطلاق الاخبار والذي يقتضيه الانصاف ان الادلة المذكورة للحرمة وان لم يسلم شئ منها عن الخدشة لكن ربما يحصل بملاحظة المجموع بعد الالتفات الى كون الزبيب من اصله عنبا ومشاركة عصيرهما في معظم الفوائد الظن القوي بمشاركتهما من حيث الحكم وعدم كون اعتبار ذهاب الثلثين في كيفية طبخ الزبيب الذي عرفت بالاخبار المتقدمة معروفية لدى الائمة والسائلين الا لذلك لكن يشكل الاعتماد على هذا الظن مع مخالفته للمشهور في رفع اليد

عن عمومات الحل الواردة في الكتاب والسنة المعتضدة بالمستفيضة الحاصرة للشراب المحرم في المسكر كرواية الفضيل بن يسار عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم رسول الله ص من الاشربة كل مسكر ورواية يونس بن عبدالرحمن عن مولى حريز بن يزيد قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام فقلت له اني اصنع الاشربة من العسل وغيره وانهم يكلفوني صنعها فاصنعها لهم فقال اصنعها وادفعها اليهم وهي حلال قبل ان تصير مسكرا والاخبار الخاصة الدالة على دوران حرمة النبيذ مدار وصف الاسكار مع كون المراد بالنبيذ في بعضها خصوص الشراب المتخذ من الزبيب منها رواية حنان بن سدير قال سمعت رجلا يقول لابي عبدالله ع ما تقول في النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم انك امرته فقال صدق ابو مريم سئلني عن النبيذ فاخبرته انه حلال ولم يسئلني عن المسكر ثم قال ان المسكر ما اتقيت فيه احدا سلطانا ولا غيره قال رسول الله ص كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام فقال له الرجل هذا النبيذ الذي اذنت لابي مريم في شربه اي شئ هو فقال اما ابي فكان يأمر الخادم فيجئ بالقدح فيجعل فيه زبيبا ويغسله غسلا نقيا ويجعله في اناء ثم يصب عليه ثلثة مثله او اربعة ماء ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي وكان يأمر الخادم بغسل الاناء في كل ثلثة ايام لئلا يغتلم فان كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ ورواية عبدالرحمن بن الحجاج قال استاذنت لبعض اصحابنا على ابي عبدالله عليه السلام فسئله عن النبيذ فقال حلال فقال اصلحك الله انما سئلتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتى يسكر فقال ابو عبدالله ع قال رسول الله ص كل ما اسكر حرام الخ ورواية الكلبي النسابة قال سئلت ابا عبدالله ع عن النبيذ فقال حلال فقلت انا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك قال شه شه تلك الخمرة المنتنة الخ وصحيحة صفوان الجمال قال كنت مبتلى بالنبيذ معجبا به فقلت لابي عبدالله ع اصف لك النبيذ فقال بل انا اصفه لك قال رسول الله ص كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام فقلت له هذا نبيذ السقاية بفناء الكعبة فقال ليس هكذا كانت السقاية انما السقاية زمزم افتدري اول من غيرها قلت لا قال العباس بن عبدالمطلب كانت له حبلة افتدري ما الحبلة قلت لا قال الكرم فكان ينقع الزبيب غدوة ويشربونه بالعشي وينقعه العشي ويشربونه من الغد يريد ان يكسر غلظ الماء عن الناس وان هؤلاء قد تعدوا فلا تشربه ولا تقربه وصحيحة معاوية بن وهب قال قلت لابي عبدالله ع ان رجلا من بني عمي وهو رجل من صلحاء مواليك يأمرني ان اسئلك عن النبيذ واصفه لك فقال انا اصفه لك قال رسول الله ص كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد منها دوران الحرمة مدار وصف الاسكار وبعضها كالصريح في عدم الفرق بين انحاء النبيذ من المطبوخ وغيره في اناطة حرمته بالمسكرية فلو سلم ظهور الاخبار المتقدمة في الحرمة فالمتعين تأويلها بما لا ينافي هذه الاخبار نعم رواية زيد كادت تكون صريحة في سببية الغليان من حيث هو للحرمة لكنك عرفت قصورها من حيث السند فضلا عن صلاحيتها للمعارضة هذه الاخبار واما ما في غير واحد من الاخبار من اطلاق النهي عن شرب النبيذ فالمراد به هو النبيذ المسكر الذي كان متعارفا شربه في تلك الازمنة كما ان ما في موثقة سماعة من المنع من طبخ التمر والزبيب للنبيذ مطلقا لم يكن الا بلحاظ صيرورته مسكرا كما يشهد لذلك ذيلها قال سئلته عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ فقال لا وقال كل مسكر حرام وقال قال رسول الله ص كل ما اسكر كثيره فقليله حرام وقال لا يصلح في النبيذ الخميرة وهي العكر فهذه الموثقة ايضا كغيرها من الاخبار المتقدمة تدل على انحصار سبب الحرمة في الاسكار لكن ربما يستشعر منها بل وكذا من غيرها من الاخبار التي تقدم بعضها كون النشيش والغليان ملازما للاسكار فربما يتوهم امكان الجمع بين هذه الاخبار وبين رواية زيد بجعل الغليان معرفا وطريقا تعبديا الى المسكرية التي هي المناط للحرمة ويدفعه مضافا الى ما عرفت في مبحث العصير العنبي من وهن احتمال دوران وصف الاسكار حدوثا وارتفاعا مدار الغليان وذهاب الثلثين مطلقا حتى تنزل الرواية على الطريقية التعبدية دون السببية ان مقتضى ايكال تشخيص الموضوع الى السائل في جملة من الاخبار الدالة على انحصار السبب في الاسكار كون الامر في معرفة كونه مسكرا موكولا الى العرف لا الى التعبد الشرعي فالاظهر دوران الحرمة مدار صفة الاسكار والرجوع في موارد الشك في المسكرية الى ما يقتضيه الاصول العملية لكن الانصاف انه لولا التجري من رواية زيد بضعفها لسند واعراض المشهور عنها لكان دفع اليد عنها بمثل هذه الروايات في غاية الاشكال فالحكم بالنظر اليها لا يخلو عن تردد والاحتياط مما لا ينبغي تركه لكن قد اشرنا الى ان غاية ما يمكن استفادته من تلك الرواية كغيرها من اخبار الحرمة لو سلمت دلالتها انما هو تسببية غليان ماء الزبيب لحرمته فلا يعم الزبيب المطبوخ في الطعام الذي لا يؤثر طبخه في صيرورته مائه حلوا فضلا عن الزبيب المحموص في الدهن او الموضوع على الطعام الذي يطبخ ببخاره او المخلوط بغير المايع فانه لا ينبغي الاستشكال في حليته في شئ من هذه الصور بل وكذا لو اختلط ماء الزبيب بغيره على وجه استهلك فيه ولم يصدق معه غليان ماء الزبيب بل وكذلك الحكم في ماء العنب الممزوج بغيره المستهلك فيه وعليه ينزل ما عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن ع ان محمد بن علي كتب اليه عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب وانما هو لحم يطبخ به وقد روي عنهم في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وان الذي يجعل من العصير في القدر بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستاذن مولانا في ذلك فكتب لا بأس بذلك واما العصير التمري فالمعروف ايضا طهارته وحليته ما لم يسكر بل يظهر

من غير واحد دعوى الاجماع عليه ويشهد له مضافا الى عمومات الحل والطهارة جملة من الاخبار الدالة على اناطة حرمته بالاسكار مثل ما رواه في الكافي بسنده عن محمد بن جعفر عن ابيه عليه السلام قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله قوم من اليمن فسألوه عن معالم دينهم فاجابهم فخرج القوم باجمعهم فلما ساروا مرحلة قال بعضهم لبعض نسينا ان نسئل رسول الله صلى الله عليه وآله عما هو اهم الينا فنزل القوم وبعثوا وفدا لهم فاتى الوفد رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله ان القوم قد بعثونا اليك يسئلونك عن النبيذ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وما النبيذ صفوه لي قال يؤخذ التمر فينبذ في اناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلي ثم يوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخرجوه فالقوه في اناء آخر ثم صبوا عليه ماء ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم القى في اناء ثم صب عليه من عكر ما كان قبله ثم هدر وغلا ثم سكن على عكره فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا هذا قد اكثرت افيسكر قال نعم فقال كل مسكر حرام قال فخرج الوفد حتى انتهوا الى اصحابهم فاخبروهم بما قال رسول الله صلى الله عليه وآله فقال القوم ارجعوا بنا الى رسول الله صلى الله عليه وآله حتى نسئله عن شفاهاً ولا يكون بيننا وبينه سفير فرجع القوم جميعا فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله ان ارضنا ارض دوية ونحن قوم نعمل الزرع ولا نقوى ذلك العمل الا بالنبيذ فقال صفوه لي فوصفوه كما وصفه اصحابهم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله افيسكر قالوا نعم قال كل مسكر حرام وحق على الله ان يسقي كل شارب مسكر من طينة خبال اتدرون ما طينة خبال قالوا لا قال صديد اهل النار الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة عليه التي تقدم جملة منها انفا فما حكي عن بعض من القول بالحاقه بالعصير العنبي ضعيف واستدل له بعموم ما دل على حرمة كل عصير غلا ولم يذهب ثلثاه وفيه ما عرفته فيما سبق واستدل له ايضا ببعض الاخبار المجملة القاصرة عن افادة المدعى كما لا يخفى على من تأمل فيها فضلا عن صلاحيتها لمعارضة ما عرفت وترجيحها عليه فلا يهمنا الاطالة في ايرادها وانما تعرضنا لحكم العصير من حيث الحلية والحرمة مع خروجه عما يقتضيه المقام تبعا لغير واحد من الاعلام لكون المسئلة من المهمات والله العالم بحقائق احكامه

التاسع

من النجاسات الفقاع اجماعا كما عن جماعة نقله لكن الظاهر ان ارادتهم بذلك عدم الخلاف فيه بين القائلين بنجاسة الخمر لا مطلقا ويدل عليه مضافا الى عدم القول بالفصل على الظاهر بينه وبين الخمر الاخبار المستفيضة بل المتواترة التي حكم فيها بكونه خمرا مثل ما رواه الكليني بسنده عن الوشا قال كتبت اليه يعني الرضا عليه السلام اسئله عن الفقاع قال فكتب حرام وهو خمر الحديث وما رواه عن ابن فضال قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اسئله عن الفقاع فقال هو الخمر وفيه حد شارب الخمر وعن عمار بن موسى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الفقاع فقال هو خمر وعن حسين القلانسي قال كتبت الى ابي الحسن الماضي اسئله عن الفقاع فقال لا تقربه فانه من الخمر وعن محمد بن سنان عن ابي الحسن الرضا عليه السلام نحوه وعنه ايضا قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الفقاع فقال هي الخمر بعينها وعن الحسن بن جهم وابن فضال جميعا قالا سئلنا ابا الحسن عليه السلام عن الفقاع فقال هو خمر مجهول وفيه حد شارب الخمر الى غير ذلك من الاخبار التي في بعضها هي خميرة استصغرها الناس وفي بعضها هو خمر مجهول وفي بعضها الطلاق لفظ الخمرة عليه والذي يظهر من هذه الاخبار كونه فردا حقيقيا للخمر لكن من افرادها الخفية التي لم تكن يعرفها الناس فيثبت له احكامها التي منها النجاسة ولو اريد بها الحمل المجازي فظاهرها ارادة التشبيه التام او التنزيل الموضوعي بادراجه في موضوع الخمر تعبدا بلحاظ احكامه الشرعية على سبيل الاجمال المقتضي لثبوت جميع احكامه ظاهرة كانت ام خفية كما لا يخفى على المتأمل فيها ويشهد له ايضا خبر ابي جميلة البصري قال كنت مع يونس ببغداد وانا امشي في السوق ففتح صاحب الفقاع فقاعه فقفز فاصاب ثوب يونس فرايته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس فقلت له يا ابا محمد الا تصلي فقال ليس اريد ان اصلي حتى ارجع الى البيت فاغسل هذا الخمر من ثوبي فقلت هذا رأي رايته او شيء ترويه فقال اخبرني هشام بن الحكم انه سئل الصادق عليه السلام عن الفقاع فقال لا تشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله وضعف سنده مجبور بما عرفت وكيف كان فلا اشكال في الحكم بناء على نجاسة الخمر كما هو الظاهر وانما الاشكال في تشخيص موضوعه فقد اختلفت كلمات الاصحاب فيه فربما يظهر من غير واحد منهم كونه اسما لشراب كان يتخذ من ماء الشعير فقط قال في مجمع البحرين الفقاع كرمان شيء يشرب يتخذ من ماء الشعير فقط وليس بمسكر ولكن ورد النهي عنه انتهى وعن الديات انه شراب معمول من الشعير وعن السيد المرتضى ره في الانتصار والزيادات انه كان يعمل منه ومن القمح وربما يستشعر من هذه العبارة انه اسم لقسم معهود من الشراب وان اتخاذه من الشعير او الحنطة لحصوله بهما من غير ان يكون لخصوصيتهما دخل في التسمية كما انه يفهم هذا المعنى من عبارة غيره ايضا مثل ما عن الشهيد انه قال كان قديما يتخذ من الشعير غالبا ويوضع حتى يحصل له نشيش وكانه الان يتخذ من الزبيب وعن الشهيد الثاني في الروض انه قال الاصل في الفقاع ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكره في الانتصار لكن لما ورد النهي معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه ام من غيره اذا حصل فيه خاصيته وهو النشيش وقال في الروضة والاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير لكن لما ورد الحكم فيه معلقا على التسمية ثبت لما اطلق عليه اسمه مع حصول خاصيته او اشتباه حاله انتهى وهذا مبني على كونه من اصله موضوعا للقدر المشترك بينه وبين جميع ما يشاركه في وصف النشيش الذي عبر عنه بالخاصية

(حاشية) حكي عن المحقق الشيخ حسن في حاشية له في المعالم على التهذيب بعد نقله كما في المتن لفظ الغاء انه قال في التهذيب ذكر الحديث كانهما في بحث النجاسات وفي الاشربة واذا اصاب ثوبك ثوبك وهو اقرب لاحتمال الغاء كون ما بعد من كلام يونس قال الصاحب الا من حديث هشام تأمل انتهى ويوجبه منه

مما اطلق عليه الاسم بمعنى انه اسم لكل ما يطلق عليه الفقاع في العرف بشرط ان يكون له صفة التنشيش والا فالاطلاق مبني على المسامحة والتجوز نعم اذا اشتبه حال الفرد الذي اطلق عليه الاسم حكم بكونه مصداقا حقيقيا له بمقتضى اصالة الحقيقة والى هذا المعنى اشار في القاموس حيث قال الفقاع كرمان هذا الذي يشرب سمي بذلك لما يرتفع في راسه من الزبد انتهى ولكن اثبات كونه من اصله اسما للاعم ولو بعد تسليم كونه عرفا كذلك لا يخلو عن اشكال فانه وان اقتضته اصالة عدم الاشتراك والنقل كونه كذلك وعدم الالتفات الى تفسير من فسره بنبيذ الشعير الظاهر في الاختصاص بعد معارضته بقول من فسره بالاعم ومساعدة العرف عليه لكن من المعلوم ان اطلاقه على مصاديقه ليس بلحاظ معناه الوصفي والا لم يكن محتاجا الى مراجعة العرف في تشخيص المسمى بل بلحاظ معناه الاسمي والذي يظهر من كلماتهم كون المتعارف في القديم اتخاذه من الشعير فمن المستبعد صيرورة اللفظ حقيقة في الاعم منه ومما يشاركه في الخواص من جنس المشروبات وان لم يكن متعارفا نوعه فمن هنا قد يغلب على الظن صحة ما سمعته من ابي هاشم وغيره من تفسيره بنبيذ الشعير ولا ينافيه تفسير من تأخر عنه بما هو اعم من ذلك لاحتمال تجدد النقل واصالة عدم النقل لا تصلح دليلا لطرح قول من صرح بكونه اسما للمعنى الخاص ثم لو سلم كونه حقيقة في الاعم فهو غير مجد في حمل الاخبار الناهية عنه عليه بعد فرض كون الغالب المتعارف فيه هو خصوص المتخذ من الشعير كما هو مقتضى كلماتهم فان اطلاقات الاخبار تنصرف الى افراده الشائعة المتعارفة وكيف كان فالحكم في غير المتخذ من الشعير محل تردد ثم ان مقتضى اطلاق الفتاوى واغلب نصوص حرمة الفقاع ونجاسته مطلقا سواء حصل له التنشيش والغليان ام لا فالمدار على تحقق الاسم لكن حكي عن ابن الجنيد انه قال ان تحريمه من جهة نشيشه ومن ضراوة انائه اذا كرر فيه العمل وظاهره انتفاء الحرمة عند انتفاء التنشيش والغليان سواء صدق عليه اسم الفقاع ام لا ولذا عده جملة من الاصحاب مخالفا للمشهور لكن يظهر من غير واحد منهم كالشهيدين وابي هاشم في عباراتهم المتقدمة وكذا من غيرهم ايضا اعتبار التنشيش والغليان في تحقق مفهومه فلا يكون الفقاع فقاعا حقيقة الا اذا نش وارتفع في راسه الزبد واطلاق الفقاع عليه قبل ان يصير كذلك تجوز فحكم الاصحاب بحرمته على الاطلاق لعله بهذه الملاحظة والا فالاقوى ما ذهب اليه ابن الجنيد كما صرح به في الحدائق وغيره لصحيحة ابن ابي عمير عن مرازم قال كان يعمل لابي الحسن عليه السلام الفقاع في منزله قال ابن ابي عمير ولم يعمل فقاع يغلي ورواية عثمان بن عيسى قال كتب عبد الله بن محمد الرازي الى ابي جعفر الثاني عليه السلام ان رايت ان تفسر لي الفقاع فانه قد اشتبه علينا امكروه هو بعد غليانه ام قبله فكتب لا تقرب الفقاع الا ما لم يضر آنيته او كان جديدا فاعاد الكتاب اليه كتبت اسئل عن الفقاع ما لم يعمل فاتى ان اشربه ما كان في اناء جديد او غير ضار ولم اعرف حد الضراوة والجديد وسئل ان يفسر ذلك له وهل يجوز شرب ما يعمل في الغضارة والزجاج والخشب ونحوه من الاواني فكتب يفعل الفقاع في الزجاج وفي الفخار الجديد الى قدر ثلث عملات ثم لا يعد منه بعد ثلث عملات الا في اناء جديد والخشب مثل ذلك ويؤيده صحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي عليه السلام قال سئلته عن شرب الفقاع الذي يعمل في السوق ويباع ولا ادري كيف عمل ولا متى عمل ايحل ان اشربه قال لا احبه فان ظاهر قوله ولا متى عمل ان الحرام منه ما يبقى حتى يحصل له التنشيش ثم ان ظاهر الاصحاب حيث جعلوا الفقاع قسيما للخمر وغيرها من المسكرات عدم اعتبار الاسكار فيه بل سمعته من مجمع البحرين كما صرح به غيره ايضا انه شراب غير مسكر لكن يفهم من الاخبار ان حرمته حرمة ذاتية فيستشعر منها انه من الاشربة المسكرة كما يؤيده ما حكي عن زيد بن اسلم انه قال الغبيراء التي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها هي الاسكركة خمر الحبشة انتهى وقد فسر الاسكركة بالفقاع فلا يبعد ان يكون له مرتبة خفية من الاسكار لا توجب زوال العقل فلعله اذا سمي في الاخبار بالخمر المجهول حيث لم يعرف مسكريته وكيف كان فالظاهر ان ماء الشعير الذي يستعمله الاطباء ليس منه كما استظهره غير واحد والله العالم

العاشر

الكافر بجميع اصنافه على المشهور بل لم يعرف الخلاف في غير الكتابي منه من احد وقد استفيض بل تواتر نقل الاجماع عليه واما الكتابي فعن جماعة ايضا دعوى الاجماع على نجاسته لكن حكي عن ابن الجنيد وظاهر العماني ونهاية الشيخ القول بطهارته وتبعهم جماعة من متأخري المتأخرين واستدل للنجاسة مطلقا بقوله تعالى انما المشركون نجس بناء على شمول المشرك لجميع اصناف الكفار كما ادعاه بعض من انه يطلق على كل كافر من عابد صنم ويهودي ونصراني ومجوسي وزنديق وغيرهم والمناقشة فيه بمنع الاطلاق على سبيل الحقيقة غير ضائر بالنسبة الى غير اهل الكتاب لعدم القول بالفصل واما اهل الكتاب فالمجوس بناء على كونهم من الكتابي على ما قيل قائلون بالهية يزدان والنور والظلمة فهم من اظهر اصناف المشرك واما اليهود والنصارى فيدل على كونهم من المشركين قوله تبارك وتعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه تعالى الله عما يشركون واما يقال من ان النجس مصدر فلا يصح وصف الجثة به الا مع تقدير كلمة ذو ونحوها فلا يدل على المدعى لجواز ان يكون نسبتهم الى النجس عدم انفكاك ظاهر جسدهم من النجاسات العرضية لانهم لا يتطهرون ولا يغتسلون ففيه ان حمله على المبالغة كزيد عدل اولى واظهر ويتوجه على الاستدلال منع كون النجس في زمان صدور الاية حقيقة في المعنى المصطلح بل المتبادر من حمل النجس على المشركين كحمل الرجس على الميسر والانصاب والازلام في قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس معناه اللغوي الذي هو اعم من المعنى المصطلح والعجب من صاحب الحدائق حيث حاول اثبات ارادة المعنى الاخص من الاية بكون النجس في عرف الائمة حقيقة في المعنى الاخص كما لا يخفى على المتتبع ودفع احتمال تاخر ثبوت الحقيقة العرفية الخاصة بقوله ان عرفهم في الاحكام

الشرعية وفتاويهم واوامرهم ونواهيهم في ذلك راجع في الحقيقة اليه فانهم نقلة عنه وحفظة لشريعته وتراجمة لوحيه كما استفاضت به اخبارهم انتهى وفيه ما لا يخفى من عدم ارتباط كونهم حفظة للشريعة وتراجمة للوحي بالمدعى نعم ربما يظن من صيرورة اللفظ حقيقة لدى المتشرعة في معنى كون هذا المعنى هو المراد بهذه الكلمة في استعمالات الشارع وان صيرورتها حقيقة فيه نشأ من ذلك لكن لا يعتنى بمثل هذه الظنون ما لم تتحقق و قد يجاب عن المناقشة اولا بتسليم كون النجس مستعملا في معناه العرفي وهو القذارة لكن القذارة التي يراها الشارع قذارة هي القذارة التي امر بالتجنب عنها اي النجاسات دون الاجسام الطاهرة شرعا وثانيا بان تفريع حرمة قربهم من المسجد الحرام قرينة على ارادة القذارة الخاصة الموجبة لحرمة الدخول في المسجد وهي النجاسة الشرعية اذ لا يجب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا وفيه ان غاية ما يمكن ادعائه كون كل ما اوجب الشارع التجنب عنه قذرا عنده لا انحصار القذر لديه فيما اوجب التجنب عنه كيف وبعض الاشياء يستحب التنزه عنه فهو قذر لدى الشارع لكن لم يوجب الاجتناب عنه وعن ملاقيه اما لقصور المقتضي عن سببيته للايجاب او لوجود المانع واما ما ذكره من ان التفريع قرينة على ارادة النجس الشرعي للاجماع على عدم وجوب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعي ففيه اولا النقض بالقذارات المعنوية الحاصلة بالجنابة والحيض ونحوهما فان اطلاق النجس عليهما كاطلاق القذر والرجز والرجس بلحاظ معناه اللغوي غير منكر بل شايع فلا مانع من ان يكون المراد بالنجس في الاية الخباثة الباطنية والقذارة المعنوية الحاصلة بالشرك الذي هو اشد قذارة من الاحداث المانعة من دخول المساجد وثانيا ان ما ادعوه من الاجماع مرجعه الى دعوى الاجماع على انحصار سبب منع المشركين من دخول المسجد الحرام في نجاستهم الظاهرية وهي ممنوعة على مدعيها اشد المنع بل المشركين يحرم دخولهم في المسجد الحرام وان لم نقل بنجاستهم بنص الكتاب واجماع المسلمين بل الضرورة من الدين المستكشفة من استقرار سيرة العامة والخاصة على منعهم من دخول المسجد الحرام بل وكذا غيره من المساجد والمناسك المخصوصة بالمسلمين من المشاهد المشرفة وما يتعلق بها لا لاجل نجاستهم من حيث هي بل لكفرهم الذي هو قذارة باطنية ونجاسة معنوية موجبة لهتك حرمة المسجد ونحوه كيف ولو كان المانع منحصرا في نجاستهم الظاهرية من حيث هي لاتجه اختصاص المنع بما اذا كانت مسرية لما ستعرف من ان الاظهر جواز ادخال النجاسة الغير المتعدية مع انه لا يظن باحد ان يلتزم بذلك فليتأمل ثم لو سلمنا دلالة الاية على النجاسة المصطلحة فهي اخص من المدعى لعدم شمول المشركين لاغلب اصناف الكفار من اهل الكتاب والمرتدين والمنتحلين للاسلام وما قيل من اطلاق المشرك على كل كافر ففيه انه مبني على التجوز واما نسبة الاشراك الى اهل الكتاب ببعض الاعتبارات كما في الكتاب العزيز فلا تصحح ارادتهم من اطلاق المشرك الذي لا يتبادر منه الا ارادة الثنوي والوثني ونحوهم لا مطلق من صح توصيفه بالاشراك ببعض الاعتبارات والا فصدق المشرك على المرائي اوضح من صدقه على اليهود بواسطة قولهم عزير ابن الله وقد اطلق عليه المشرك في جملة من الاخبار مع انه لا يعمه الاطلاق قطعا هذا مع ان المتبادر من الاية بشهادة سياقها ارادة مشركي اهل مكة التي انزلت البراءة من الله ورسوله منهم ومنعوا من قرب المسجد الحرام فلا يجوز التعدي عنهم الا بتنقيح المناط او عدم القول بالفصل ولا يتم شيء منهما بالنسبة الى اهل الكتاب واستدل ايضا بالاخبار الاتية الدالة على نجاسة اهل الكتاب فانها تدل على نجاسة سائر اصناف الكفار بالاولوية القطعية وفيه منع الاولوية بالنسبة الى المنتحلين للاسلام المحكوم بكفرهم وكذا بالنسبة الى بعض اصناف المرتدين واستدل لنجاسة اهل الكتاب مضافا الى ما عن صريح السيد وظاهر غيره من دعوى الاجماع عليها المعتضدة بالشهرة المحققة وشذوذ المخالف بل بمعروفية الحكم بالنجاسة لدى الخاصة على وجه صار شعارا لهم يعرفه منهم علماء العامة وعوامهم ونساؤهم وصبيانهم بل واهل الكتاب فضلا عن الخاصة بموثقة سعيد الاعرج انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن سؤر اليهودي والنصراني ايؤكل او يشرب قال لا وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ ورواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام في مصافحة المسلم لليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام فقال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل وسألته عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ايتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يضطر اليه وعن الشيخ انه حمل الاضطرار على التقية حتى لا ينافي نجاسته وصحيحة الاخرى عن اخيه موسى ع قال سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه قال لا بأس ولا يصلي في ثيابهما وقال لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ولا يقعده على فراشه ولا مسجده ولا يصافحه قال وسألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدري لمن كان هو هل يصلح الصلوة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه من نصراني فلا يصلي فيه حتى يغسله ورواية الاخرى ايضا عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن مؤاكلة المجوسي في قصعة واحدة وارقد معه على فراش واحد واصافحه قال لا ورواية هرون بن خارجة قال قلت لابي عبد الله ع اني اخالط المجوس فآكل من طعامهم فقال لا ومفهوم رواية سماعة قال سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن طعام اهل الكتاب ما يحل منه قال الحبوب وصحيحة محمد بن مسلم قال سألنا ابا جعفر عليه السلام عن آنية اهل

الذمة والمجوس فقال لا تأكلوا من طعامهم الذي يطبخون ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر والانصاف انه لا اشعار في اغلب هذه الاخبار بالنجاسة فضلا عن الدلالة عليها اما صحيحة محمد بن مسلم الاخيرة فهي على خلاف المطلوب ادل لان ظاهرها انحصار المنع بالاكل في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر دون ما يشربون فيها الماء ونحوه من الاشياء المحللة واما المنع من اكل طعامهم الذي يطبخون فيحتمل قويا ان يكون لاجل عدم تجنبهم عن مزجه بالاشياء المحرمة من الميتة ولحم الخنزير وشحمه وغير ذلك مما لا يتحرزون عنه ولا اقل من كون اوانيهم المعدة للطبخ متنجسة بمثل هذه الامور فلا يدل على ان المنع منه لاجل مباشرتهم برطوبة مسرية حتى يستفاد منه نجاستهم كيف ولو كان هذا هو العلة للمنع لكان الاولى المنع من كل ما باشروه برطوبة مسرية لا خصوص طعامهم الذي يطبخونه وبهذا ظهر لك قصور سائر الاخبار الناهية عن اكل طعامهم عن اثبات المدعى ولعل ما اشرنا اليه هو الوجه لما في الاخبار المستفيضة الواردة في تفسير قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم من تخصيصه بالحبوب بل في بعض تلك الاخبار اشعار بذلك واما صحيحة علي بن جعفر الاولى فمفادها جواز الوضوء بالماء الذي يدخل اليهودي والنصراني يده فيه لدى الضرورة وهو ينافي نجاسته كما اشرنا اليه وما عن الشيخ من حمل الاضطرار على التقية بعيد فان ظاهرها الاضطرار الى الوضوء منه بانحصار الماء فيه لا الاضطرار الى ان يتوضأ بالماء النجس لصلوة تقية وما في صدر هذه الصحيحة من حكم الاغتسال في الحمام الذي اغتسل فيه النصراني فلا يخلو وجهه عن اجمال لا يكاد يستفاد منها نجاسة النصراني من حيث هو كما لا يخفى على المتأمل واما صحيحته الثانية المشتملة على المنع من الصلوة في ثيابهما والاكل مع المجوسي في قصعة واحدة وتمكينه من الجلوس في فراشه ومسجده والمصافحة معه والنهي عن الصلوة في الثوب الذي اشتراه من النصراني الا ان يغسله فلا بد من تأويلها او حملها على الاستحباب لعدم امكان العمل بظاهرها على الاطلاق نعم يمكن ذلك في خصوص المنع من الصلوة في ثيابهما على تقدير نجاستهما نظرا الى غلبة ملاقاتهما لثيابهما مع الرطوبة المسرية فيكون اطلاق المنع منزلا على الغالب فعليه هذا يتم الاستشهاد بهذه الفقرة للمدعى لكن لقائل ان يقول كما ان الغالب ملاقاتهما لثوبهما برطوبة مسرية كذلك الغالب عدم خلو ثوبهما وجسدهما الملاقي للثوب مع الرطوبة عن النجاسة العرضية فلا ينحصر وجه المنع بكون الثوب ملاقيا لجسدهما من حيث هو حتى يتم به الاستدلال واما رواية الثالثة فلا يبعد ان يكون ما فيها من المنع من الاشياء المذكورة في السؤال بلحاظ كونها نحوا من الموادة المنهي عنها والا فمجرد نجاستهم لا يقتضي الا المنع من بعض تلك الاشياء في الجملة لا مطلقا والحاصل انه لا يمكن استفادة نجاسة اهل الكتاب من الاحكام المذكورة في هذه الروايات لعدم الملازمة بينها وبين النجاسة لا عقلا ولا عرفا ولا شرعا وما يمكن الاستشهاد به للمدعى من الاخبار المتقدمة انما هو موثقة سعيد وصحيحة محمد بن مسلم الاولى ورواية ابي بصير فان المتبادر من النهي عن اكل سؤرهم وشربه كما في الموثقة بواسطة القرائن المغروسة في اذهان المتشرعة المنع منه لقذارته شرعا لا الحرمة تعبدا وحمله على الكراهة كالنواهي المتعلقة بالاسئار المكروهة كسؤر الفارة ونحوها خلاف الظاهر وكذا المتبادر من الامر بغسل اليد الملاقية للكتابي بالمصافحة كما في الخبرين الاخيرين نجاستهما وكون الامر بغسلها ناشئا منها فحمله على ارادة الوجوب التعبدي بعيد مع مخالفته لفتوى الاصحاب وحمله على الاستحباب كما في غسل الثوب من بول الحمار ونحوه غير بعيد لكنه خلاف ظاهر الامر لكن بناء على ارادة ظاهره من الوجوب الشرطي يجب تقييده بما اذا كانت الملاقاة برطوبة مسرية جمعا بينه وبين ما دل على ان كل يابس ذكي فيدور الامر بين التقييد بقرينة منفصلة وبين حمل الامر على الاستحباب ولا يبعد ان يكون الاول اولى خصوصا مع اعتضاده بفهم الاصحاب وفتويهم فيتم به الاستدلال واحتمال كون الامر بالغسل في الروايتين وكذا النهي عن سؤرهم في الرواية الاولى ناشئا من نجاستهم العرضية فان الغالب نجاسة ظاهر بدنهم لانهم لا يغتسلون ولا يتطهرون مدفوع بان الغلبة لا توجب القطع بالنجاسة في خصوصيات الموارد حتى يجب الاجتناب عنهم مطلقا كما يقتضيه ظاهر الروايات مع ان مقتضى ظاهرها سببية نفس العنوان المذكور فيها للحكم فليتأمل لكن ربما يؤيد ارادة الاستحباب التفكيك بين المصافحة من وراء الثوب وبدونه كما في رواية ابي بصير فان ظاهرها نفي البأس عن المصافحة من وراء الثياب مع انه لو كانت المصافحة برطوبة مسرية وجب غسل الثوب الملاقي لليهودي او النصراني بناء على نجاستهما والا لم يجب غسل اليد ايضا ولو لم تكن من وراء الثياب ويؤيده ايضا رواية القلانسي قال قلت لابي عبد الله ع القى الذمي فيصافحني قال امسحها بالتراب او بالحائط قلت فالناصب قال اغسلها فان مقتضى الاجتزاء بمسح اليد عدم نجاستهما وحملها على عدم الرطوبة ينافيه الامر بغسلها في الفقرة الاخيرة فان سوق الرواية يشهد باتحاد المراد بالفقرتين اللهم الا ان يراد بالغسل ايضا الا ويؤيده ايضا مرسلة الوشاء عن ابي عبد الله ع انه كره سؤر ولد الزنا وسؤر اليهودي والنصراني والمشرك وكل ما خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب لكن يحتمل قويا ارادة الحرمة من الكراهة فان ارادتها منها بلحاظ معناها اللغوي غير عزيز في الاخبار واستدل القائلون بالطهارة بالاصل وعموم قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وبالاخبار المستفيضة منها صحيحة اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه

نرى ها غير ان في انية الخمر ولحم الخنزير وهذه الروايات مع صراحتها في عدم الحرمة تصلح قرينة بمدلولها اللفظي على صرف الاخبار الظاهرة في الحرمة او النجاسة عن ظاهرها كصحيحة علي بن جعفر المتقدمة الدالة على جواز الوضوء للصلوة بالماء الذي باشره اليهودي والنصراني لدى الضرورة ومنها صحيحة العيص بن القاسم انه سئل اباعبدالله ع عن مواكلة اليهودي والنصراني فقال لا بأس اذا كان من طعامك وسئله عن مواكلة المجوسي فقال اذا توضأ فلا بأس وصحيحة ابرهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا ع الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال لا بأس تغسل يديها وهذه الصحيحة تدل على المدعى قولا وتقريرا ونحوها صحيحة الاخرى قال قلت للرضا ع الخياط او القصار يكون يهوديا او نصرانيا وانت تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله قال لا بأس ورواية زكريا بن ابرهيم قال دخلت على ابي عبدالله ع فقلت اني رجل من اهل الكتاب واني اسلمت وبقي اهلي كلهم على النصرانية وانا معهم في بيت واحد لم افارقهم فاكل من طعامهم فقال يأكلون لحم الخنزير قلت لا ولكنهم يشربون الخمر فقال لي كل معهم واشرب وموثقة عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الرجل هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب على انه يهودي قال نعم قلت فمن ذلك الماء الذي يشرب منه قال نعم ورواية ابي جميلة عن ابي عبدالله ع انه سئله عن ثوب المجوسي البسه واصلي فيه قال نعم قلت يشربون الخمر قال نعم نحن نشتري الثياب السابرية فنلبسها ولا نغسلها ورواية الاحتجاج عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري انه كتب الى صاحب الزمان عليه السلام عندنا حاكة مجوس يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة وينسجون لنا ثيابا فهل يجوز الصلوة فيها من قبل ان تغسل فكتب اليه في الجواب لا بأس بالصلوة فيها ورواية ابي علي البزاز عن ابيه قال سئلت جعفر بن محمد عن الثوب يعمله اهل الكتاب اصلي فيه قبل ان يغسل قال لا بأس وان يغسل احب الي وعن معوية بن عمار قال سئلت اباعبدالله ع عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم اخباث وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها قال نعم قال معوية فقطعت له قميصا وخططته وفتلت له ازرارا ورداء من السابري ثم بعثت بها اليه في يوم الجمعة حين ارتفع النهار فكانه عرف ما اريد فخرج بها الى الجمعة الى غير ذلك من الاخبار الدالة على جواز استعمال الثياب التي يعملها اهل الكتاب وحملها على ارادة الثياب التي لم يعلم ملاقاتهم لها برطوبة مسرية اسوء من طرحها ويؤيده بل يدل عليه ايضا الاخبار الكثيرة الدالة على جواز مخالطة الكتابي مثل ما دل على جواز تزويج الكتابية واتخاذها ظئرا وجواز اعارة الثوب للكتابي ولبسه بعد استرداده من غير ان يغسله وتغسيل الكتابي للميت المسلم عند فقد المماثل والمحرم ونحو ذلك من غير اشعار في شيء منها بالتجنب عما يلاقيه برطوبة مسرية مع قضاء العادة بعدم التحفظ عنه ما لم يكن متعمدا في ذلك بل في بعض تلك الاخبار تقرير للسائل فيما زعمه من طهارة الكتابي كصحيحة عبدالله بن سنان قال سئل ابي اباعبدالله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبا وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم يرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابوعبدالله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها المتتبع ويدل عليه ايضا مخالطة الائمة عليهم السلام وخواصهم مع عامة الناس من الخاصة والعامة الذين لا يتحرزون عن مساورة اهل الكتاب مع قضاء العادة باستحالة بقاء ما في ايديهم من الماكول والمشروب والملبوس وما يتعلق بهم من اثاث بيتهم على طهارته على تقدير نجاسة اليهود والنصارى ويرد على هذا الدليل النقض بسائر النجاسات فان عامة الناس لا يتحرزون عنها ولا اقل من ابتلاء بعضهم بها في الجملة ولو في حال الجهل فيسري النجاسة منها الى جميع ما في ايدي الناس بواسطة الاختلاط فهذه شبهة سارية متعلقها مسئلة كون المتنجس منجسا لا خصوص المقام وسيأتي الكلام في حلها انشاء الله **واجيب** عن الاصل بانقطاعه بالدليل وعن الاية بانها مفسرة في الاخبار المستفيضة بالحبوب فلا يصح التمسك باطلاقها للمدعى وعن الاخبار الدالة على الطهارة الغير القابلة للحمل على صورة عدم العلم وغيره من المحامل بانها جارية مجرى التقية لموافقتها لمذهب العامة واستشهد لذلك ببعض تلك الروايات مثل رواية زكريا بن ابرهيم التي يظهر منها الفرق بين الخمر ولحم الخنزير فلولا صدورها تقية لم يكن وجه لذلك واوضح من ذلك رواية الكاهلي قال سئل رجل اباعبدالله ع عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسي ايدعونه الى الطعام فقال اما انا فلا اواكل المجوسي واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم فان الظاهر من الرواية ان مواكلة المجوسي محرمة من الله سبحانه لكنه لا احرم من جهة شيوع ذلك في بلادكم فانها لولا التقية لم يكن شيوع الارتكاب علة لكراهة التحريم ولو لم يكن الحكم من الله التحريم لم يكن وجه لتعليل كراهة التحريم بشيوع الارتكاب في تلك البلاد ولا يخفى ما في هذا التقريب فان التقية ليست مقتضية لان يكره الامام ع تحريم ما حرمه الله تع فالظاهر ان مواكلة المجوسي من حيث هي ولو بالنسبة الى الخبز وغيره من الاطعمة الجامدة على ما يقتضيه اطلاق ادلتها من الامور المكروهة التي يمقتها الله واولياؤه ع ولعل حكمته كونها نحوا من الموادة الممقوتة لكن الامام ع كره ان يكلفهم بالمنع ارفاقا بهم وتوسعة عليهم فمراده بقوله ع ان احرم عليكم اما مطلق المنع لا التحريم الحقيقي لكن بلحاظ تعلق امر الامام ع بتركه كما لو امر اولوا الدولة بترك بعض الاشياء المحللة لغرض

صحيح وقد صرح غير واحد بوجوب طاعة الامام ع في كل ما يأمر به وينهى عنه وان لم يكن متعلقه واجبا او حراما شرعيا بالذات فلا مقتضي لصرف الرواية عن ظاهرها ولو بناء على نجاسة المجوسي اذ لا مقتضي لحملها على ارادة خصوص المايعات التي تنفعل بملاقاة النجس فالمقصود بها بيان حكم المواكلة من حيث هي محرمة كانت او مكروهة **وكيف كان** فلا شهادة في هذه الرواية على كون الحكم بطهارة الكتابي في سائر الاخبار لاجل التقية واضعف من ذلك الاستشهاد له برواية زكريا بن ابرهيم فانهم لو اكلوا لحم الخنزير يكون اللحم ايضا من جملة طعامهم وربما يمزجونه في سائر اطعمتهم ولذا استفصل عنه الامام ع عند ارادة بيان حكم طعامهم واما الخمر فهو شراب مستقل لا يكون مانعا من حل طعامهم الا ترى انه يصح ان نقول يحل طعام شارب الخمر ولا يصح ان نقول يحل طعام من يأكل لحم الخنزير الا بعد التقييد بخلو طعامه منه فلعل الامام ع استفصل عنه لارادة تقييد الرخصة بصورة العلم بخلو طعامهم عنه او عدم العلم بوجوده فيه مع انه يظهر بالتدبر فيما اسلفناه في مبحث نجاسة الخمر ان احتمال صدور الاخبار الدالة على طهارتها تقية ليس باقوى من احتمال كون ما دل على نجاستها كذلك فالانصاف انه ليس في شيء من اخبار الطهارة ما يشعر بصدورها تقية فضلا عن ان يدل على ذلك دلالة معتبرة مصححة لطرح هذه الاخبار الكثيرة فلا يجوز رفع اليد عن مثل هذه الروايات الا بدليل معتبر والذي يقتضيه الجمع بينها وبين اخبار النجاسة انما هو ارتكاب التاويل في تلك الاخبار فان اخبار الطهارة لو لم تكن نصا فلا اقل من كونها اظهر دلالة من تلك الروايات مع ما اشرنا اليه من ان جملة من هذه الروايات تصلح ان تكون بمدلولها اللفظي قرينة لصرف تلك الروايات عن ظاهرها خصوصا مع ما عرفت من وهن دلالة تلك الاخبار على النجاسة بل امكان منع ظهورها فيها اللهم الا ان يدعى انجبار ضعف دلالتها كسندها بفهم الاصحاب وعملهم لكن لا يكفي ذلك في ترجيحها على اخبار الطهارة بعد عدم التنافي وامكان الجمع عرفا مع وجود الشاهد عليه الا ان يقال ان اعراض المشهور عن اخبار الطهارة اسقطها عن الاعتبار فاخبار النجاسة على هذا التقدير حجة سليمة من المعارض يجب الاخذ بظاهرها لكن الاقتناع بهذا القول في طرح مثل هذه الاخبار اراه مجرد التقليد والتصديق من غير تصور فلا بد من تحقيق هذا القول **فنقول** لا شبهة في ان اعراض اصحابنا عن رواية واصلة الينا بواسطتهم مع شدة اهتمامهم بالتعبد بما وصل اليهم من الائمة عليهم السلام مانع من حصول الوثوق بكون ما تضمنته تلك الرواية بظاهرها حكما شرعيا واقعيا وكلما ازدادت الرواية قوة من حيث السند والدلالة والسلامة من المعارض المكافئ كما فيما نحن فيه ازدادت وهنا فيكون اعراضهم عن الرواية امارة اجمالية كاشفة عن خلل فيها من حيث الصدور او جهة الصدور او الدلالة او من حيث ابتلائها بمعارض اقوى **لكنك** خبير بعدم كونه موجبا للقطع بالخلل غالبا وعلى تقدير حصول القطع بذلك فلا بحث فيه لان القاطع مجبول على اتباع قطعه ولا يعقل ان يكلف بالعمل برواية يقطع بعدم كون مضمونها حكم الله في حقه ولكن الكلام انما هو بالنسبة الى من لم يقطع بذلك بحيث يصح عقلا ان يتعبد بالعمل بالخبر الذي اعرض عنه الاصحاب فاعراض الاصحاب عنه بالنسبة اليه امارة ظنية لا دليل على اعتبارها فان اثرت وهنا في الرواية من حيث السند بان منعتها من افادة الوثوق بصدورها سقطت الرواية عن الحجية بناء على اعتبار الوثوق بالصدور في حجية الخبر او عدم وهنه بامارة الخلاف واما بناء على كفاية مجرد وثاقة الراوي وعدالته وعدم اشتراط الوثوق الشخصي في خصوصيات الموارد فلا وجه لرفع اليد عنه بواسطة امارة غير معتبرة كما انه لا وجه لرفع اليد عن دلالته او ظهوره في كونه مسوقا لبيان الحكم الواقعي لذلك اللهم الا ان يقال باشتراط حجية الظواهر بالظن الشخصي او عدم الظن بخلافها ولكنه خلاف التحقيق **وكيف كان** فاخبار الباب الدالة على الطهارة لتكاثرها وتظافرها وصحة اسانيدها واعتضاد بعضها ببعض اجل من ان يتطرق عليها وهن في سندها او دلالتها لامكان دعوى القطع بصدور اغلبها لو لم نقل بذلك في كلها كما ذهب اليه بعض فلا يتطرق اليها الوهن من حيث السند واما دلالتها فهي من القوة بمكان كاد يكون بعضها نصا في المدعى فلا نجد في نفوسنا ريبة في دلالتها وانما الريبة التي يتطرق اليها انما هي في جهة صدورها فيتقوى باعراض المشهور عنها احتمال كونها صادرة عن تقية ونحوها من الامور المقتضية لاظهار خلاف الواقع لكن احتمال صدورها من الامام ع تقية منه في القول بمعنى كونه ع متقيا في مقام بيان الحكم بعيد عن مساق الروايات كما لا يخفى على المتامل فالذي يحتمل قويا كونها صادرة لاجل التقية في مقام العمل بمعنى انه قصد بها ان يعمل السائلون على ما يوافق مذهب العامة كيلا يصيبهم منهم سوء ولا مبعد لهذا الاحتمال عدا الاثار الوضعية الثابتة للنجاسات فانه لو لم يكن لها الا الاحكام التكليفية التي يرفعها دليل نفي الحرج ونحوه لكان الامر فيها هينا لكن على تقدير نجاسة الكتابي وتنجس من خالطه واستلزام تنجسه بطلان وضوئه وغسله المتوقف عليهما صلوته وصومه وسائر عباداته المتوقفة على الطهور لدى قدرته من تطهير بدنه واستعمال الماء الطاهر او التيمم بدلا منهما الذي لا يعجز عن التطهير فمن المستبعد جدا ان يأمر الامام ع بمخالطتهم ومباشرتهم من غير ان يبين لهم نجاستهم حتى يتحفظوا عنها في طهورهم وصلوتهم ولو بالتيمم بدلا من الوضوء والغسل مع ان العادة قاضية بعدم تمكنهم على التيمم غالبا من غير ان يترتب عليه مفسدة هذا مع امكان دعوى القطع بانه لم يكن تكليفهم في زمان مخالطتهم مع اليهود التيمم وترك

الوضوء والغسل مع انه لو كان بدنهم نجساً لكان تكليفهم التيمم عند عدم قدرتهم على التطهير اللهم الا ان يلتزم بالعفو عن النجاسة مع عموم البلوى
الابتلاء بها وكون التجنب عنها موجباً للحرج وعلى هذا التقدير لا حاجة لحمل الاخبار على التقية بل تحمل على صورة الضرورة وتعسر التجنب عن مساورتهم ولو
بالوسائط كما هو الغالب بالنسبة الى موارد ما قلناه تأمل وكيف كان فحمل الاخبار على التقية لا يخلو عن بعد وعلى تقدير قرب احتماله لا يكفي ذلك في
الحمل مع مخالفته للاصل ما لم يدل عليه دليل معتبر وقد اشرنا الى ان مجرد الاعراض لا يصلح دليلاً عليه اللهم الا ان يدعى افادته للقطع بعدم
كونها مسوقة لبيان الحكم الواقعي وعهدتها على مدعيه فهي لا تنهض حجة على من لم يقطع بذلك حتى يجوز له طرح الاخبار المعتبرة كما ان
الشهرة ونقل الاجماع على الفتوى بل الاجماع المحقق ايضاً كذلك ما لم يوجب القطع بموافقة الامام ع ودعوى انه سبب عادي للقطع
بالموافقة غير مجدية بعد ان لم يجد الانسان من نفسه القطع الذي هو امر وجداني لا يجوز مخالفته عقلاً والطبع مجبول على اتباعه
وبهذا ظهر لك ضعف الاستدلال للنجاسة بالشهرة ونقل الاجماع وغيرهما من المؤيدات التي تقدمت الاشارة اليها لكن لقائل ان
يقول ان ما ذكر من ادلة النجاسة وان لا يصلح شيء منها في حد ذاته لاثبات المدعى في مقابلة هذه الاخبار الكثيرة لكن ربما يحصل بملاحظة
المجموع من نقل الاجماع والشهرة وشذوذ المخالف ومعروفيته في اذهان المتشرعة على وجه صار لديهم نظير الضروريات الثابتة في
الشريعة التي يعرفها العوام والنساء والصبيان وغيرها من المؤيدات المعاضدة لظواهر اخبار النجاسة الجزم بنجاستهم وكون اخبار
الطهارة مؤولة او معلولة والانصاف ان هذه الدعوى قريبة جداً فانه ربما يحصل بملاحظة معروفيته في الشريعة لدى العوام والخواص
وتجنبهم عن مساورة اهل الكتاب الجزم بالحكم لكونها كالسيرة القطعية كاشفة عن رأي المعصوم لكن الذي يوهنها في خصوص المقام
النظر في اخبار الباب فانها تشهد بحدوث هذه السيرة وتأخرها عن عصر الائمة لشهادة جلها بخلو اذهان السائلين الذين هم من عظماء
الشيعة ورواة الاحاديث عن احتمال نجاستهم الذاتية من سنخ سائر النجاسات وان الذي اوقعهم في الريبة الموجبة للسؤال عدم تجنبهم عن النجاسات حتى
ان محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الذي كتب الى صاحب الزمان عج في زمان الغيبة استشكل في الصلاة في الثياب المتخذة من المجوس بواسطة
انهم يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة فيستفاد من مثل هذا السؤال ان احتمال نجاسة المجوس ذاتاً لم يكن طارقاً بذهنه والا لكان
الفحص عن حكم الثياب بملاحظتها اولى فيظن بمثل هذه الاسئلة ان معروفيتها لدى العوام ومغروسيتها في اذهانهم نشأت من شهرة
القول بها بين العلماء الذين هم مرجع تقليد العوام وهي في حد ذاتها لا تفيد الجزم بالحكم خصوصاً مع قوة احتمال كون مستند المشهور
في الحكم بالنجاسة كما يساعد عليه مراجعة كتبهم استظهارها من الآية الشريفة ببعض التقريبات المتقدمة فلم يجوزوا رفع اليد عن ظاهر
الكتاب باخبار الطهارة اما بناء منهم على انها اخبار آحاد ولا يجوز تخصيص الكتاب بها او لزعمهم ابتلاء المخصص بالمعارض او غير ذلك
من جهات الترجيح فلا وثوق بوصول الحكم اليهم يداً بيد عن معصوم او عثورهم على دليل معتبر غير ما بايدينا من الادلة والحاصل
انه لا يجوز طرح الاخبار الدالة على الطهارة او المؤيدة لها التي لا تتناهى كثرة بمثل هذه التلفيقات التي تشبث بها القائلون بالنجاسة حتى الحق
المسألة بعضهم بالبديهيات التي رأى التكلم فيها تضييعاً للعمر مع انه لا يرجع شيء منها الى دليل يعتد به عدا ظواهر اخبار النجاسة التي عرفت حالها
فالحق ان المسألة في غاية الاشكال ولو قيل بنجاستهم بالذات والعفو عنها لدى عموم الابتلاء او شدة الحاجة الى معاشرتهم ومساورتهم
او معاشرة من يعاشرهم لمكان الحرج والضرورة كما يؤيده ادلة نفي الحرج ويشهد له صحيحة علي بن جعفر المتقدمة الدالة على جواز الوضوء مما باشره
اليهودي والنصراني لدى الضرورة والمنع منه في غيرها لم يكن بعيداً عما يقتضيه الجمع بين الادلة لو لم يكن مخالفاً للاجماع اذ لا يكاد يستفاد
من اغلب اخبار الطهارة ازيد من نفي البأس عن استعمال ما باشروه لدى الضرورة العرفية لورود جلها في هذا الفرض ولا بعد فيه وقد
التزم صاحب الحدائق بنحو ذلك في الغامة حيث قال بنجاستهم والعفو عنها لدى عموم الابتلاء بهم لمكان الحرج والله العالم بحقائق احكامه

تنبيه ولد الكافرين يتبعهما في الحكم من النجاسة وجواز الاسر والتملك على ما صرح به غير واحد وظاهرهم كونه من المسلمات التي لا يشوبها
شائبة خلاف وعن عدة من الكتب دعوى الاجماع عليه ويشهد له مضافاً الى الاجماع السيرة المستمرة على ترتيب آثار الكفر عليه من الاسر والتملك وقد
يستدل له ايضاً بصحيحة ابن سنان قال سألنا ابا عبد الله ع عن اولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا عاملين
يدخلون مداخل آبائهم وخبر وهب بن وهب عن جعفر بن محمد قال اولاد المشركين مع آبائهم في النار واولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة وفي
حديث فاما اطفال المؤمنين فانهم يلحقون بآبائهم واولاد المشركين يلحقون بآبائهم وهو قول الله عز وجل والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم
بايمان الحقنا بهم ذريتهم وفي دلالة مثل هذه الاخبار على نجاستهم ما داموا في دار الدنيا تأمل بل منع نعم لا بأس بذكرها في مقام التأييد
واستدل ايضاً للنجاسة باستصحاب نجاسته حال كونه جنيناً في بطن امه وبتنقيح المناط عند اهل الشرع حيث انهم يتعدون من نجاسة الابوين
ذاتاً الى المتولد منهما فهو شيء مركوز في اذهانهم وان لم يعلم وجهه تفصيلاً فكم لهم من هذا القبيل وفيهما ما لا يخفى ولو كان احد الابوين مسلماً

في حكم اولاد الكفار

تبع الولد دون الآخر للكافر كما صرح به غير واحد ولو اسلما بعد الولادة تبعهما في الحكم وكذا لو اسلم احدهما اذ لا فرق بين سبق الاسلام او لحوقه
في انه يعلو ولا يعلى عليه وحيث ان عمدة دليل الحكم بالتبعية هو الاجماع والسيرة فليقتصر على القدر المتيقن من موردهما وهو ثبوت الحكم مع بقاء
تبعيته لهما عرفاً ولو بنحو من المسامحة العرفية بكونه معدوداً في عداد الكفار تبعاً لهم فلو استقل الولد وانفرد ولحق بدار الاسلام وخالط المسلمين
خرج من حد التبعية العرفية خصوصاً مع تدينه في الظاهر بدين الاسلام ولا سيما على القول بشرعية عبادة الصبي فلا ينبغي الاستشكال في طهارته
اللهم الا ان ينعقد الاجماع على بقاء اثر التبعية ما لم يبلغ وان خرج من حدها عرفاً وهو بعيد خصوصاً مع عدم تعرض الاصحاب لحكم هذا
الفرع نعم صرحوا فيمن سباه مسلم بانه يتبع السابي اذا كان منفرداً عن ابويه بخلاف ما لو كان معهما معللاً ذلك بالاجماع والسيرة القطعية
على المعاملة مع السبايا معاملة المسلمين فيظهر من تخصيصهم لهذا الفرع بالذكر وتعليلهم بتبعيته للسابي والاستدلال عليه بالاجماع والسيرة
انه لولا تبعيته للمسلم لكان مقتضى الاصل فيه النجاسة لكن اثبات الاجماع بالنسبة الى الفرع المسكوت عنه بمثل هذه الاستظهارات لا يخلو
من نظر
عن اشكال وربما استشكل بعض في طهارة المسبي ايضاً مع ما سمعت من دعوى الاجماع والسيرة عليها نظراً الى استصحاب حالته السابقة وفيه
ما عرفته من تبدل الموضوع فانه لم يثبت الحكم الا للكفار ومن يعد منهم تبعاً وقد خرج الولد عرفاً من حد التبعية ودعوى بقاء الموضوع عرفاً
وهو المناط في جريان الاستصحاب مدفوعة بان وصف التبعية بنظر العرف ايضاً من مقومات الموضوع في مثل هذه الاحكام التي يرونها
له بالتبع هذا مع ان الاستصحاب فيه من قبيل الشك في المقتضي ولا اعتداد به فلينا تأمل ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه من لزوم الاقتصار على القدر
المتيقن انما هو في الآثار المخالفة للاصل لثابتة له بالتبع كنجاسة البدن وجواز الاسترقاق ونحوه واما الآثار الموافقة للاصل كعدم وجوب
تجهيزه والصلاة عليه بعد موته فلا يرفع اليد عنها ما لم يثبت اندراجه في زمرة المسلمين حقيقة او حكماً وهل يندرج في زمرتهم حكماً من سباه المسلم
منفرداً عن ابويه كما يظهر مما حكي عن المشهور من حكمهم بتبعيته للسابي مطلقاً ام لا كما حكي عن جماعة من تصريحهم بعدم تبعيته له الا في الطهارة
التي اشرنا الى عدم احتياجه فيها الى التبعية وكفاية استقلاله وخروجه من حد تبعية ابويه عرفاً في حصولها فيه تردد لان مستند الحكم السيرة
القطعية على المعاملة مع السبايا معاملة المسلمين وفي استقرارها على نحو يستكشف بها رأي المعصوم بالنسبة الى الآثار المخالفة للاصل الثابتة
للمسلمين بواسطة اسلامهم تأمل وهكذا الكلام في اللقيط الذي لم يعرف كونه من اولاد المسلمين او الكفار فقد حكي عن الشيخ ره الحكم باسلام
لقيط دار الاسلام اذا كان فيها مسلم صالح لتولده منه سواء بنيت في الاسلام ولم يقربها الكفار ام كانت دار حرب غلب عليها المسلمون فاخذوها
صلحاً او قهراً او كانت دار الاسلام فغلب عليها اهل الحرب وكذا لقيط دار الحرب اذا استوطنها مسلم ولو اسيراً كل ذلك للنبوي المشهور الاسلام يعلو
ولا يعلى عليه واما اذا دخلها التجار فذكر فيه وجهين الاسلام لغلبة جانبه والعدم لان الدار دار كفر قال شيخنا المرتضى ره بعد نقل ما حكي عن الشيخ و
المحقق في ذلك كله الحكم بالطهارة لانها الاصل واما احكام الاسلام فكلما كان الاسلام شرطاً فلا يحكم به وكلما كان الكفر مانعاً فيحكم به انتهى وهو
جيد فيما اذا لم يكن الغالب فيها المسلمون والا فلا يبعد الحكم باسلامه فان اعتبار الغلبة في مثل المقام لا يخلو عن وجه وقد تقدم في مبحث غسل الميت ما له
ربط بالمقام واشرنا في ذلك المبحث الى ضعف الاستدلال في نظائر المقام بالنبوي المتقدم وبقوله ع كل مولود يولد على الفطرة الخ فراجع بقي
الكلام في شرح مفهوم الكافر **فنقول** وبالله الاستعانة الكفر لغة هو الجحود والانكار ضد الايمان فالشاك في الله تعالى او في وحدانيته او في رسالة
الرسول صلى الله عليه وآله ما لم يجحد شيئاً منها لا يكون كافراً لغة ولكن الظاهر صدقه عليه في عرف الشارع والمتشرعة كما يظهر ذلك بالتدبر
في النصوص والفتاوى وما يظهر من بعض الروايات من اناطة الكفر بالجحود مثل رواية محمد بن مسلم قال سأل ابو بصير ابا عبد الله ع قال ما تقول
فيمن شك في الله تعالى قال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول الله ص قال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد وفي رواية اخرى لو
ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا فلا يبعد ان يكون المراد بها ان الناس المعروفين بالاسلام المعترفين بالشهادتين الملتزمين بشرائع
الاسلام في الظاهر اذا طرء في قلوبهم الشكوك والشبهات الناشئة من جهالتهم لا يخرجون بذلك من زمرة المسلمين ما لم يجحدوا ذلك الشيء
الذي شكوا فيه فلو بترتيب آثار عدمه في مقام العمل كترك الصلاة والصوم ونحوهما فليس المراد بمثل هذه الروايات ان من لم يتدين بدين
الاسلام ولم يلتزم بشيء من شرائعه متعذراً بجهله بالحال ليس بكافر بل لا ينبغي الارتياب في ان الملاحدة وغيرهم من صنوف الكفار لا يخرجون
من حد الكفر الا بالاقرار بالشهادتين والتدين بشرائع الاسلام على سبيل الاجمال وهل يكفي الاقرار والتدين الصوري في ترتيب آثار
الاسلام من جواز المخالطة والمناكحة والتوارث ام يعتبر مطابقته للاعتقاد فلو علم نفاقه وعدم اعتقاده حكم بكفره واما لو لم يعلم بذلك
حكم باسلامه نظراً الى ظاهر القول وجهان لا يخلو اولهما عن قوة كما يشهد بذلك معاشرة النبي ص مع المنافقين المظهرين للاسلام مع علمه
بنفاقهم مضافاً الى شهادة جملة من الاخبار بكفاية اظهار الشهادتين في الاسلام الذي به يحقن الدماء ويجري عليه المواريث من غير اناطته
بكونه ناشئاً من القلب وانما يعتبر ذلك في الايمان الذي به يفوز الفائزون وهو اخص من الاسلام الذي عليه عامة الامة كما نطق بذلك الاخبار

في تعريف الكافر

الكثيرة وشهد له قول الله عز وجل وقالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ويستفاد من تلك الاخبار
الكثيرة اسلام المخالفين المنكرين للولاية بل جملة منها مصرحة بذلك وسياتي التعرض لبعضها انشاء الله ويشهد له ايضا السيرة المستمرة من زمان حدوث
الخلاف الى يومنا هذا على المعاملة المسلمين بل التامل في الاخبار المسوقة لبيان الآثار العملية المتفرعة على الاسلام مثل حل ذبيحة المسلم وطهارة
ما في ايدي المسلمين واسواقهم من الجلود وغيرها لا يكاد يشك في ان المراد بالمسلم ما يعمهم فلا ينبغي الارتياب في انهم مسلمون لكن لا كرامة
لهم بذلك فانه ليس لهم منه في الآخرة من نصيب كما في الاخبار المستفيضة بل المتواترة مما يدل على كفر جاحد الولاية محمول على ما لا ينافي
اسلامهم الظاهري المترتب عليه الآثار العملية كما عن بعض الاصحاب من الحكم بكفرهم في الظاهر ضعيف والحاصل انه بعد ان علم ان
الائمة عليهم السلام واصحابهم لم يزالوا يعاملون معهم معاملة المسلمين ودلت الاخبار المتكاثرة على اسلامهم ووضوح ارادة الاعم
منهم في كثير من الاخبار المسوقة لبيان الآثار العملية المتفرعة على الاسلام لا مجال للارتياب في كونهم محكومين بالاسلام في مقام
العمل فمقتضى الجمع بين هذه الادلة وبين ما دل على كفرهم اما الالتزام بكفرهم حقيقة واسلامهم حكما وبرشيم المدعى اذ لم نقصد اثبات
صفة الاسلام لهم الا بلحاظ الآثار المترتبة عليها في مقام العمل او الالتزام بان لهم مرتبة من الكفر لا يترتب عليها الآثار العملية فان للكفر
مراتب ادناها انكار حكم من الاحكام الشرعية اثباتا او نفيا فان من انكر حكما شرعيا يصح نسبة الكفر اليه بلحاظ ذلك الحكم بل يصح ان
يستدل به الخروج من الدين والكفر بشريعة خاتم النبيين صلى الله عليه وآله باعتبار ان الشريعة اسم للمجموع من حيث المجموع ويشهد على صحة اطلاق
الكفر او الشرك بانكار حكم شرعي غير واحد من الاخبار ففي الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال من قال للنواة
حصاة وللحصاة نواة ودان به وفي مكاتبة عبد الرحيم القصير لا يخرجه الى المسلم الى الكفر الا الجحود والاستحلال ان يقول للحلال هذا حرام
وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا من الاسلام والايمان داخلا في الكفر ويحتمل ان يكون المراد بهذه المكاتبة الكفر
المطلق الذي يترتب عليه آثاره كما ستعرف توجيهه وفي خبر اخر ادنى ما يكون العبد به كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا
الى غير ذلك من الاخبار وانت خبير بان هذه المرتبة من الكفر المتحققة بتحريف الشريعة زيادة او نقصا لا تؤثر في ترتيب آثار الكفر ولا في اطلاق
الكافر عليه عرفا وشرعا ما لم يكن المحرف متعمدا في ذلك بحيث يوجب تحريفه تكذيب النبي صلى الله عليه وآله وانكار رسالته ولو في الجملة وكيف كان فالمعتبر في
الاسلام الذي به يخرج من حد الكفر ويترتب عليه الآثار العملية على ما يستفاد من النصوص والفتاوى بعد التامل والتدبر انما هو الشهادة
بالتوحيد والرسالة والتصديق بالرسول صلى الله عليه وآله في جميع احكامه على سبيل الاجمال المستلزم للتدين بالاحكام الضرورية الثابتة في الشريعة من
وجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج ونحوها من الضروريات التي لا يكاد يخفى شرعيتها على من تدين بهذا الدين فمثل هذه الاشياء
وان لم يكن الاعتراف بحقيتها تفصيلا من مقومات الدين لكن التدين بها وعدم انكارها شرط في تحقق الاسلام فان انكار مثل هذه الامور
المعروف ثبوتها في الشريعة يناقض الاعتراف الاجمالي بصدق النبي صلى الله عليه وآله وحقية شريعته وقد اشرنا انفا الى ان من لم يتدين بدين الاسلام فهو كافر
في عرف الشارع والمتشرعة سواء جحدا ام لم يجحد فالكافر ضابطه كل من خرج من حد المسلم سواء باين الاسلام بان لم يشهد بالتوحيد او الرسالة
كسائر فرق الكفار او انتحله باظهار الشهادتين ولكن جحد ما يعلم من الدين ضرورة مما ينافي انكاره الاعتراف الاجمالي كالخوارج الذين استحلوا
قتل الامير والحسنين عليهم السلام بل مطلق النواصب الذين اظهروا عداوة اهل البيت الذين اوجب الله مودتهم وولايتهم واذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا مع علمهم بعظمة شأنهم في الاسلام ووجوب الصلوة عليهم في كل صلوة واهتمام النبي صلى الله عليه وآله في الامر بولايتهم ومودتهم واخباره بانهم
سادات اهل الجنة وان عليا مع الحق والحق مع علي وغير ذلك من الاخبار التي لا يجتمع الاذعان بصدقها مع النصب واستحلال القتل
والاستخفافات التي اظهروها قولا وفعلا فلم يكونوا مذعنين بصدق النبي صلى الله عليه وآله فيما اوصاهم في اهل بيته لكن ليعلم ان انكار الضروري او
غيره من الاحكام المعلومة الصدور من النبي صلى الله عليه وآله ليس ضروري التنافي للتصديق الاجمالي بل قد يجتمعان بواسطة بعض الشكوك والشبهات
الطارئة على النفس فليس الانكار في مثل الفرض منافيا للايمان بالله ورسوله فلا يكون موجبا للكفر الا ان نقول بكونه من حيث هو كالكفر
بالله ورسوله سببا مستقلا له كما هو صريح بعض وظاهر آخرين بل ربما استظهر ذلك من المشهور حيث جعلوه قسيما للاولين وفيه تامل نظرا
الى ما صرح به غير واحد بل قد يقال انه هو المشهور عندهم من استثناء صورة الشبهة وهو لا يناسب سببيته المستقلة فالمهم في المقام انما هو تشخيص
موارد التنافي التي نحكم فيها بكفر المنكر وان لم نقل بسببيته المستقلة فنقول اما مع التفات المنكر الى التنافي بين انكاره وتصديقه الاجمالي
فالامر واضح فانه من اوضح مصاديق الكفار اللهم الا ان يقال بعدم اشتراط الاسلام بتصديقها للنبي صلى الله عليه وآله في جميع الاحكام وكفاية تصديقه
في البعض لكنه خلاف ما يفهم من النصوص والفتاوى بل لا يبعد ان ندرجه في الموضوع الذي اخبر الله تعالى عنهم بقوله تعالى ويقولون نؤمن ببعض
ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا وان كان لا يتم ظاهرها منصرفة عنه هذا اذا كان ملتفتا واما

ان كان غافلا عن التنافي او معتقدا عدمه فاما ان يكون منشأ غفلته المسامحة وعدم المبالاة بالدين كغفلة المنهمكين في شرب الخمر مثلا عن حرمتها
من باب عدم المبالاة بالحرمة او منشأها الاغترار بقول من يحسنون به الظن كالهمج الرعاع الذين قلدوا رؤسائهم ومشايخهم في قتل الحسين
والخروج على الامير عليهما السلام فاخذوا بقولهم ونبذوا ما بلغهم عن الله ورسوله في فضلهما وراء ظهورهم فحالهم حال عوام اليهود الذين قلدوا علمائهم في
تكذيب النبي صلى الله عليه وآله وعلمائهم كعلمائهم فلا ينبغي الاستشكال في كفرهم بعد فرض علمهم بقول النبي صلى الله عليه وآله وعدم اعتنائهم به سواء كان مبناه المسامحة
او التقليد اللهم الا ان يكون حسن الظن بمقلده موجبا للتشكيك في ما اراده النبي صلى الله عليه وآله بقوله لا في صحة القول وعدم الايمان به على الاطلاق
فيكون معترفا بما اراده النبي صلى الله عليه وآله بمقتضى تصديقه الاجمالي لا بظاهر قوله وسياتي الكلام في حكم هذه الصورة واما ان يكون منشأ الغفلة
عن مقام النبوة وتوهم كون الحكم الخاص الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله ناشئا من اجتهاده او ميله النفساني فخطأه في ذلك غفلة عن كونه ردا على النبي
بل تكذيبا لله تعالى في قوله وما ينطق عن الهوى فهذا النحو من الانكار قد يكون بدويا يرتدع المنكر عنه بمجرد الالتفات الى نبوته وما يقتضيه تصديقه
الاجمالي وقد يكون مستقرا ناشئا مما بنى عليه من اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله في بعض الاحكام كما ان العامة بحسب الظاهر لا ينكرون ذلك بل ربما يدعون
صدور الخطاء منه في مواطن عثر عليه بعض مشايخهم فارشده الى الصواب فاهتدى به النبي صلى الله عليه وآله وكيف كان فان كان هذا في الاحكام الشرعية وغيرها من
الامور المتعلقة بمنصب النبوة اي ما كان الاخبار فيها اخبارا عن حكم الواقعة بلحاظ كونه نبيا فلا ينبغي الاستشكال في كونه موجبا للكفر بناء على
وجوب تصديقه في جميع ما جاء به كما هو الظاهر من النصوص والفتاوى اذ لا اعتبار بالاعتراف الاجمالي بصدقه في ما جاء به مع الرد عليه في
الموارد الخاصة كما هو ظاهر لكن هذا في الانكار المستقر المبني على تخطئة النبي صلى الله عليه وآله واما الانكار البدوي الناشي من الغفلة عن نبوته فهو على
الظاهر بمنزلة ما لو انكر على شخصه حكما شرعيا وهو لا يعرفه فهو غير مناف لتصديقه الاجمالي كما انه لا ينافي ذلك لو انكر شيئا ضروريا بناء منه على
ان ما هو المعروف عند الناس مغاير لما اراده النبي صلى الله عليه وآله كما لو زعم ان مراده من الصلوة التي اوجبها مطلق الدعاء ولكن الناس اشتبهوا فزعموا
ان مراده الاركان المخصوصة فهو معترف اجمالا بحقية ما زعمه الناس صلوة على تقدير كونه مرادا للنبي صلى الله عليه وآله لكنه يزعم انه لم يرده كما هو الشان
في جميع الاحكام الواقعية التي ينفيها المجتهد بالادلة الاجتهادية فان انكاره لها لا يقدح في ايمانه بالرسول في جميع ما اتى به لا لما توهمه بعض
من ان التعبد بالاحكام الظاهرية ايضا مما اتى به الرسول فيكون مصدقا له في هذه الاحكام بل لما اشرنا اليه من عدم التنافي اذ الالتزام بحجية
على تقدير مخالفة قوله لقول الرسول غاية الامر انه اعتقد عدم المخالفة ولا ضير فيه ولذا لو انكرها العوام ايضا او المجتهد بظنون غير معتبرة لا يوجب
كفره وهذا النحو من الانكار الغير المنافي للتصديق الاجمالي يتصور على انحاء فانه تارة يأول كلام النبي صلى الله عليه وآله متشبثا بقواعد لفظية او قرائن عقلية
او نقلية حالية او مقالية يزعم صلاحيتها للقرينية لصرف الكلام عرفا فيحمل الكلام الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله على المعنى الذي اراده بواسطة تلك القرائن
كما لو ادعى في المثال السابق ان الصلوة لغة هي الدعاء ولم يثبت عندي ارادة غير معناها اللغوي والاصل عدم النقل وهذا النحو من الانكار
لا يوجب الكفر بلا شبهة بناء على عدم كونه سببا مستقلا كما هو المفروض وتارة يأوله بواسطة بعض الامور الغير الصالحة للقرينية عرفا كامثال
ما حكي عن بعض الجهال من المتصوفة من انكار وجوب الصلوة ونحوها على مشايخهم الذين اكملوا نفوسهم بالرياضات بزعمهم مدعيا ان
المقصود بالعبادات تكميل النفوس فيسقط التكليف عنها بعد الكمال ونظير ذلك ما لو اعترف بظهور الكلام في المعنى المعروف ولكن ادعى صدوره
من باب التورية ونحوها من الامور المقتضية لاظهار خلاف الواقع وحكم هاتين الصورتين كحكم الصورة السابقة ان قلنا بان ارادة خلاف
الظاهر مما له ظاهر من غير نصب قرينة ليس بكذب والا ففيه اشكال وان كان الاظهر فيه ايضا عدم الكفر لانصراف ما دل على سببية التكذيب
للكفر عن مثل ذلك كما انه ينصرف عما لو اسند اليه صريحا الكذب المجوز بان قيل انه كذب في المورد الكذائي حفظا لنفسه عن القتل وبهذا ظهر
انه لو لم يدع التورية والتاويل ايضا موجبا للكفر وتارة يأول كلامه بما ينافي الاذعان برسالته على كافة العباد كما لو قيل مثلا بان المقصود
ببعث الرسول اللطف واهداء القاصرين الى ما يقربهم الى الله فرسالته مقصورة على غير الحكماء الذين يرشدهم عقولهم الى ما يصلحهم و
يفسدهم فالمقصود بالعمومات الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله اقيموا الصلوة ونحوه يراد بها غير مثل هذه الاشخاص وقد حكي عن بعض الفلاسفة
محاجته مع عيسى عليه السلام بمثل هذا القول او نظير ذلك ما لو قيل بانه كان رسولا على الاعراب لا على عامة العباد وكيف كان فمثل هذا الانكار
كفر محض فانه وان لم يكن منافيا للتصديق الاجمالي لانه يعترف بصدقه على تقدير ارادة العموم لكنه يزعم انه لم يدع ذلك الا انه انكار
لرسالته في الجملة وهو كاف في الكفر واصل الرسالة سبب للكفر بالضرورة فضلا عن شهادة النص والاجماع عليه وقد يكون الانكار ناشئا من
الجهل بصدوره والحكم من النبي صلى الله عليه وآله كالنبي ناشئا لقرب عهده بالاسلام وعدم مخالطته مع المسلمين وهذا لا ينافي الاقرار بالرسالة المطلقة والتصديق
الاجمالي فلا يكون موجبا للكفر بلا شبهة فتلخص من جميع ما ذكرنا ان انكار الضروري يوجب الكفر ان كان منافيا للاعتراف الاجمالي او
كان موجبا لانكار الرسالة في الجملة والا فلا هذا اذا لم نقل بكون انكار الضروري من حيث هو سببا مستقلا للكفر كما صرح به غير واحد

المتأخرين واستشعر من عبائر غيرهم ممن قيده بما اذا لم يكن عن شبهة بل هذا ظاهر كل من قيده بعدم احتمال الشبهة لان انضمام كلمة الاحتمال يدل على ارادة كون الانكار طريقا لتشخيص الموضوع ما لم يكن احتمال الجهل والاشتباه قائما في حقه ويؤكد هذا الظاهر تمثيلهم لمورد احتمال الشبهة بالفرض الاخير الذي نشاء انكاره من الجهل الذي لا يطلق عليه الشبهة عرفا كما لا يخفى وجهه على المتامل واما على القول بالسببية كما هو صريح بعض وظاهر اخرين بل ربما استظهر من المشهور فلا بد في معرفة حكم جميع صور الانكار بعد الفراغ من اثبات اصل السببية من النظر الى ما يقتضيه ادلتها من حيث الاطلاق والتقييد فنقول ما يمكن ان يستدل به للقول بالسببية امور منها ان الاسلام عرفا وشرعا عبارة عن التدين بهذا الدين الخاص الذي يراد منه مجموع حدود شرعية منجزة على العباد فمن خرج من ذلك ولم يتدين به كان كافرا غير مسلم سواء لم يتدين به اصلا او تدين ببعضه دون بعض اي بعض كان وفيه ما عرفت فيما سبق من ان المعتبر في الاسلام انما هو التدين بجميع ما جاء به النبي ص اجمالا بمعنى الاعتراف بصحتها وصدق النبي ص في جميع ما جاء به على سبيل الاجمال واما التدين بها تفصيلا فلا يعتبر في الاسلام قطعا فالانكار التفصيلي ما لم يكن منافيا للتصديق الاجمالي بان كان المنكر معترفا بخطائه على تقدير مخالفة قوله لما جاء به النبي ص لا يوجب الخروج عما يعتبر في الاسلام ومنها الاخبار الدالة على سببية انكار حكم من الاحكام الشرعية للكفر مثل صحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي جعفر ع قال قيل لامير المؤمنين عليه السلام من شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص كان مؤمنا قال ع فاين فرائض الله قال وسمعته يقول كان علي ع يقول لو كان الايمان كلاما لم ينزل فيه صوم ولا صلوة ولا حلال ولا حرام قال وقلت لابي جعفر ع ان عندنا قوما يقولون اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فهو مؤمن قال فلم يضربون الحدود ولم يقطع ايديهم وما خلق الله عز وجل خلقا اكرم على الله عز وجل من مؤمن لان الملائكة خدام المؤمنين وان جوار الله للمؤمنين وان الجنة للمؤمنين وان الحور العين للمؤمنين ثم قال فما بال من جحد الفرائض كان كافرا وفي مكاتبة عبد الرحيم القصير مع عبد الملك الى ابي عبد الله ع فاذا اتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي او صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عز وجل عنها كان خارجا من الايمان ساقطا عنه اسم الايمان ثابتا عليه اسم الاسلام فان تاب واستغفر عاد الى دار الايمان ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال بان يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا من الاسلام والايمان داخلا في الكفر وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك من الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك من الاسلام وعذب اشد العذاب وان كان معترفا انه اذنب ومات عليه اخرجه من الايمان ولم يخرجه من الاسلام وكان عذابه اهون من عذاب الاول وفي صحيحة بريد العجلي عن ابي جعفر ع قال سئلته عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال من قال للنواة حصاة وللحصاة انها نواة ودان به وفي رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين ع ادنى ما يكون به العبد كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا يتولى عليه ويعبد الذي امره وانما يعبد الشيطان الى غير ذلك من الاخبار الدالة عليه مثل قوله ع من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شرب على انه حرام عذب في النار ومثل ما دل على وجوب قتل من افطر شهر رمضان او شرب الخمر او ترك الصلوة اذا نفوا الاثم عن انفسهم ويتوجه على الاستدلال بمثل الروايات بعد الغض عما في بعضها من الخدشة من حيث الدلالة ان استحلال الحرام او عكسه موجب للكفر من غير فرق بين كونه ضروريا او غيره بل بعضها كالصريح في الاطلاق وحيث لا يمكن الالتزام باطلاقها فيتعين حملها على ارادة ما اذا كان عالما بكون ما استحله حراما في الشريعة فيكون نفي الاثم عن نفسه واستحلاله منافيا للتدين بهذا الدين ومناقضا للتصديق بما جاء به سيد المرسلين فيكون كافرا سواء كان الحكم في حد ذاته ضروريا ام لم يكن واما ما في ذيل صحيحة الكناني من اطلاق قوله ع فما بال من جحد الفرائض كان كافرا فلا يمكن الاستدلال به لاثبات سببية انكار الفرائض التي هي من الضروريات على الاطلاق للكفر لجريه مجرى العادة من عدم اختفاء شرعيتها على احد من المسلمين بل يعرفها كل من قارب المسلمين فضلا عمن تدين بهذا الدين ففرض كون انكار الصلوة التي هي عمود الدين ناشيا من شبهة مجامعة للاعتراف بحقية الشريعة وصدق النبي ص في جميع ما جاء به مجرد فرض لا يكاد يتحقق له مصداق في الخارج والحاصل انه لا يفهم من مثل هذه الاخبار اعتبار عدم انكار شيء من الاحكام الضرورية من حيث هو وان لم يكن منافيا لتصديق النبي ص في جميع ما جاء به اجمالا في مفهوم الاسلام المقابل للكفر حتى يتقيد به الاخبار الواردة في تفسير الاسلام الخالية عن ذكر هذا الشرط مثل ما رواه في الكافي عن سماعة قال قلت لابي عبد الله ع اخبرني عن الاسلام والايمان اهما مختلفان فقال ان الايمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان فقلت فصفهما لي فقال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الاسلام الحديث الى غير ذلك من الاخبار الدالة عليه فعمدة ما يظهر من جملة من الاخبار اعتبار التعبد ببعض الفروع الضرورية في حقيقة الاسلام مثل ما في رواية سفيان بن السمط عن ابي عبد الله ع في الفرق بين الاسلام والايمان الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس

شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام وقال الايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلما وكان ضالا وفي الاخبار المستفيضة بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية وفي خبر العرزمي عن الصادق ع اثافي الاسلام ثلثة الصلوة والزكوة والولاية ولا تصح واحدة منهن الا بصاحبتيها لكنك خبير بان المراد بمثل هذه الاخبار المستفيضة هو التعبد بنفس هذه الفروع اي فعلها لا مجرد الاعتراف بوجوبها فالاسلام الذي اريد بهذه الروايات اخص من الاسلام الذي به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث واما رواية سفيان فلا يبعد ان يكون المراد بها الاعتراف بوجوبها بقرينة قوله ع في ذيلها فان اقر بها ولم يعرف هذا الامر كان ضالا الا انك عرفت ان الاعتراف بمثل هذه الامور الضرورية من لوازم التصديق بالرسالة فلا يستفاد من مثل هذه الرواية اعتبار الاعتراف بها من حيث هي كالاقرار بالتوحيد والرسالة في حقيقة الاسلام والا لاقتضى كفر من لم يقر بها وان لم يجحدها هذا مع انها اخص من المدعى لعدم انحصار ضروريات الدين فيما في هذه الروايات وكيف كان فلا يمكن اثبات كفر منكر الضروري من حيث هو بمثل هذه الروايات ومنها تسالمهم على كفر النواصب والخوارج متمسكين لذلك بانكارهم للضروري فلولا سببية الانكار من حيث هو للكفر لم يكن لاطلاق حكمهم بكفر الطائفتين وجه ضرورة ان اغلبهم خصوصا المتاخرين منهم المقلدين لاسلافهم الذين نشأوا على عداوة اهل البيت ربما يتقربون بها الى الله ورسوله بناء على ارتداد اهل بيت العصمة والطهارة لجهالتهم بما انزل الله تعالى في حقهم على لسان رسوله مما يأتي في ذلك فلا يكون انكارهم منافيا للتصديق الاجمالي بالرسالة وفيه انه ان اريد بذلك استكشاف الاجماع على السببية حتى يتم به الاستدلال يتوجه عليه بعد الغض عن تصريح غير واحد من المتاخرين بالخلاف ان اطلاق القول بكفر الطائفتين وان ناسب القول بالسببية لكنه مناف لما اشتهر بينهم من استثناء صورة الشبهة فان جهال الفرقتين خصوصا القاصرين منهم من نسائهم وصبيانهم الذين لم يبلغهم فضائل اهل البيت ويتقربون الى الله ورسوله ببغضهم من اوضح موارد الشبهة فهذا يكشف عن فساد استدلالهم بالانكار لكفرهم على الاطلاق او ارادتهم في غير مثل الفرض واختصاص الاستدلال به بمن يراه سببا على الاطلاق دون من استثنى منه صورة الشبهة او ان اعتمادهم في كفرهم على الاجماع او الاخبار او الادلة الدالة عليه فيكون استدلالهم بالانكار اما من باب التأييد او لكونه دليلا عليه في الجملة او لبنائهم على منافاة ما صدر من الخوارج والنواصب ولو من جهالهم للتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به الرسول ص من مودة ذي القربى ووجوب احترامهم وحرمة الاستخفاف بهم واستحلال قتلهم فكانهم ارادوا بصورة الشبهة التي استثنوها بعض الصور المتقدمة التي اشرنا الى عدم منافاتها للتصديق الاجمالي الملازم لاذعان المنكر بخطائه على تقدير مخالفة قوله لما جاء به النبي ص وما صدر من الطائفتين بحسب الظاهر لم يكن من هذا القبيل بل كان عكس ذلك فانهم لما رأوا من الامير والحسنين عليهم السلام ما زعموه فسقا او ارتدادا استحلت عقولهم القاصرة باستحقاقهم الاستخفاف والقتل فلم يمكنهم تصديق النبي ص فيما صدر منه في حقهم الا بالحمل على الخطاء وغفلة النبي ص وجهله بما يؤول اليه امرهم والا لم يكن يأمر الناس بموالاتهم او الحمل على كونه ناشيا من شدة حبه لهم او غير ذلك من المحامل التي مآلها الى طرح قول النبي ص لا تخطئة انفسهم على تقدير مخالفة ما زعموه لما اراده النبي ص وقد عرفت مما سبق ان هذا النحو من الانكار كفر محض هذا حال علمائهم المستبدين بارائهم عصمنا الله من الاستبداد بالراي الموجب لهذا النحو من الانكار واما عوامهم المقلدين لهذه العلماء المغترين بهم فحالهم حال علمائهم كعوام اليهود اللهم الا ان يكون المقلد معترفا بخطاء من قلده على تقدير مخالفة قوله لما صدر من النبي ص فلا يكون انكاره ح منافيا للتصديق الاجمالي لكن الظاهر من حال العوام الذين هم اضل من الانعام خلاف هذا البناء الا ترى انه لو قال عالم للعوام ان النبي ص اخطأ في الواقعة الفلانية يغترون بقوله ويعتقدونه صوابا فتلخص من جميع ما ذكرنا انه لا دليل على سببية الانكار من حيث هو للكفر لكن الاظهر كفر الطائفتين بواسطة منافاة ما انكروه للتصديق الاجمالي ولكن هذا فيما اذا تدينوا بسب اهل البيت وعداوتهم واما لو اعترفوا بفضلهم وشرفهم في الاسلام وانهم سادات اهل الجنة ولكن اضمروا عداوتهم او اظهروها بواسطة الحسد او لكونهم معاندين لائمتهم الذين هم ائمة الضلال او غير ذلك من الاسباب المؤثرة للعداوة كما هو الشان في كثير من المخالفين الموجودين في هذه الاعصار فلا وكيف كان ففي حكمنا بكفرهم هل يثبت بذلك نجاستهم ام لا فيه تردد نظرا الى ان عمدة مستنده الاجماع وربما يتامل في تحققه على نجاسة كل كافر نظرا الى انصراف معاقد الاجماعات المحكية وكلمات المجمعين الى غير المرتد خصوصا مع وهن الكلية التي ادعي عليها الاجماع بما سمعته من الخلاف في نجاسة اهل الكتاب لكن مع ذلك ظاهرهم التسالم عليه فدعوى الانصراف لعلها في غير محلها خصوصا بالنسبة الى الفرقتين الخبيثتين فانه قد استفيض فيهما بالخصوص نقل الاجماع على كفرهما ونجاستهما واستدل لهما ايضا مضافا الى الاجماع وما عرفته من انكارهم للضروري المستلزم للكفر الموجب للنجاسة بدليل الاجماع الذي تقدمت الاشارة اليه بالاخبار المستفيضة التي بعضها يدل على الكفر فيدل على النجاسة ايضا بضميمة الاجماع وجملة منها تدل على نجاستهم فيستفاد منها كفرهم بالالتزام فمما يدل على كفر خصوص

الخوارج ما ارسل عن النبي ع انه قال في وصفهم انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمي **وروا** ية الفضل قال دخل على ابي جعفر عليه السلام
رجل محصور عظيم البطن فجلس معه على سريره فحياه ورحب به فلما قام قال هذا من الخوارج كما هو قال قلت مشرك فقال مشرك والله مشرك **و** في الزيارة
الجامعة ومن حاربكم مشرك **ويدل** على نجاسة النواصب الذين هم اعم من الخوارج **ما** عن الكافي بسنده عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال
لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة آباء وفيها غسالة الناصب وهو شرهما ان الله لم
يخلق خلقا شرا من الكلب وان الناصب اهون على الله من الكلب **ورواية** القلانسي قال قلت لابي عبد الله ع القى الذمي فيصافحني قال امسحها
بالتراب او بالحائط قلت فالناصب قال اغسلها **و** مرسلة الوشاء عن ابي عبد الله ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف
الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب **ورواية** علي بن الحكم عن رجل عن ابي الحسن ع في حديث انه قال لا تغتسل من غسالة ماء الحمام فانه يغتسل
فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم **و** موثقة عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال واياك
ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم فان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقا
انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه ويؤيده المنع من اكل ذبيحة الناصب في جملة من الاخبار **و** قد يناقش في دلالة هذه الروايات
اولا بان المراد بالنجاسة فيها الخباثة المعنوية القابلة للاتصاف بالشدة والضعف المقتضية لكراهة السؤر دون النجاسة المصطلحة الغير
القابلة له كما يؤيد ذلك مضافا الى ذلك اشتمال اكثر الاخبار على ولد الزنا والجنب من حيث هو جنب كما هو ظاهر المقام لا باعتبار نجاسة بدنه
بل قد سمعت في خبر ابن ابي يعفور ان ولد الزنا لا يطهر الى سبعة آباء فالمراد به على الظاهر ليس الا عدم ارتفاع القذارة المعنوية لا نجاسة مع
اولاده الى سبعة بطون **و** ثانيا بان المراد بالناصب في الروايات على الظاهر مطلق المخالفين لا خصوص من اظهر عداوة اهل البيت وتدين
بنصبهم كما يشهد لذلك خبر المعلى بن خنيس قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا
ابغض محمدا وآل محمد ع ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وتتبرأون من اعدائنا وهذه الرواية مع ما فيها من تفسير النصب
بما لا ينفك عنه عامة المخالفين تشهد بندرة وجود الناصب بالمعنى الاخص في عصر الصادق عليه السلام فيبعد حمل الاخبار المستفيضة المتقدمة
على ارادته بالخصوص **ويدل** ايضا على تحقق النصب بمجرد ازالة الائمة ع عن مراتبهم ومعاداة من يعرف حقهم من شيعتهم **ما رواه** ابن
ادريس في مستطرفات السرائر عن محمد بن علي بن عيسى قال كتبت اليه يعني الهادي عليه السلام اسئله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه
الجبت والطاغوت واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب **ورواية** عبد الله بن المغيرة المحكية عن الروضة قال قلت
لابي الحسن عليه السلام اني ابتليت برجلين احدهما ناصب والآخر زيدي ولا بد من معاشرتهما فمن اعاشر فقال ع هما سيان من كذب باية من آيات الله تعالى
فقد نبذ الاسلام وراء ظهره وهو المكذب بجميع القرآن والانبياء والمرسلين ثم قال هذا نصب لك وهذا الزيدي نصب لنا فيكون حال الاخبار الدالة
على نجاسة الناصب وكفره حال غيرها من الاخبار الدالة على كفر المخالفين على الاطلاق في ان المتعين حملها على ما لا ينافي اسلامهم الظاهري
كما عرفت فيما سبق **و** قد يجاب عن هذه المناقشة بعد تسليم صدق الناصب في عرف الشارع والمتشرعة على المعنى الاعم ان المتبادر منه في
بعض تلك الاخبار من قوله والناصب لنا اهل البيت ارادته بالمعنى الاخص **هذا** مع اعتضاده بفتوى الاصحاب واجماعهم **بل** ربما يكفي بذلك
جابرا لما في الروايات من قصورها للدلالة فلا يلتفت معه الى شيء من الخدشات المتقدمة لكن الانصاف ان الاعتماد انما هو على الجابر لا المجبور
فعمدة المستند هي الاجماعات المحكية المعتضدة بعدم نقل الخلاف فلكن قد يشكل الحكم بكفرهم بشيوع النصب في دولة بني امية واختلاط اصحاب
الائمة ع مع النصاب والخوارج وعدم معروفية تجنب الائمة عليهم السلام واصحابهم عنهم بل الظاهر انهم كانوا يعاملون معهم معاملة المسلمين
من حيث المعاشرة وتنزيل مثل هذه المعاشرة في الاعصار الطويلة على التقية في غاية البعد **و** قد يجاب عن ذلك بان اغلب الناس كانوا يظهرون
النصب والبرائة من الائمة عليهم السلام خوفا من سلطان الجور والا فلم يكونوا في الواقع نواصب **و** فيه ان ظاهر القول والفعل حجة معتبرة لا يجوز
رفع اليد عنه الا في الموارد التي علم خلافه **و** دعوى اختصاص معاشرتهم بخصوص هذه الموارد بعيدة **و** الاولى في الجواب ما بينه علينا شيخنا
المرتضى من ان اغلب الاحكام الشرعية انتشرت في عصر الصادقين عليهما السلام فلا مانع من ان يكون كفر النواصب منها فاصحاب الائمة ع الذين
كانوا يخالطون النواصب في دولة بني امية لم يكونوا يعلمون هذا الحكم **و** اما الائمة ع فلم يعلم معاشرتهم مع النواصب والخوارج في غير مقام
التقية والله العالم **و** قد ظهر مما تقدمت الاشارة اليه في مطاوي كلماتنا السابقة ان عمدة المستند للحكم بنجاستهم سائر اصناف المرتدين انما
هو الاجماع والخدشة فيه بعدم الثبوت كما ترى في غير محلها بقي الكلام في بعض الفرق المحكوم بكفرهم **فمنهم الغلاة** ولا شبهة في كفرهم بناء على
تفسيرهم بمن يعتقد ربوبية امير المؤمنين عليه السلام او غيره من الخلق فانه ان اعتقد ان الشخص الخارجي بعوارضه المشخصة هو الرب القديم
الواجب وجوده الممتنع زواله وانكر وجود صانع غيره فهو كافر بالله تعالى ان كان عاقلا والا فقد رفع القلم عنه وان اعترف بوجود

في نجاسة الناصب

ومنهم الغلاة

صانع

صانع مثله واجب الوجود فهو مشرك وان زعم حدوث عوارضه المشخصة ولكنه اعتقد حلول الله جلت عظمته فيه واتحاده معه وتصوره بهذه الصورة
كما قد يتصور الملائكة والجن بصورة البشر فهو منكر لما قد ثبت بالضرورة من الشرع من ان الله تبارك وتعالى اجل واعظم من ان يصير بشرا
ياكل وينام ويمشي في الاسواق **واما** بناء على تفسير الغالي بمن تجاوز الحد في الانبياء او الائمة عليهم السلام كما حكي عن القميين من الطعن في
الرجال برميهم بالغلو بمجرد ذلك حتى انه حكي الصدوق عن شيخه ابن الوليد انه قال ان اول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي ص فليس بكافر
قطعا **فلا** وجه لتكفير من يقول بان النبي والائمة ع مظاهر اوصاف الباري جلت عظمته على سبيل الاطلاق وان الائمة امراء الخلائق تكوينا
وتشريعا بايديهم فهم خالقو الخلق ورازقوهم وان علمهم بالاشياء حضوري بحيث لا يشغلهم شأن عن شأن الى غير ذلك مما يقوله بعض من يدعي
المعرفة بمثل هذه الامور فان غاية الامر كون مثل هذه الدعاوي كذبا كما لو ادعي ثبوت شيء من هذه الاوصاف لزيد المعلوم بالضرورة عدم
اتصافه به فضلا عما لو ادعاها في حق النبي ص او الامام ع الذي قد يساعده على مدعاه بعض الشواهد النقلية بل بعض القواعد العقلية ايضا
بعد البناء على كونه اشرف الموجودات كالعلة الغائية لو عليه لدى الشيعة خصوصا بالنسبة الى النبي ص فانه لا يبعد ان يكون بالنسبة اليه من ضروريات
المذهب وان لم يتحقق حال شيء من الشواهد النقلية والعقلية بل ليس لنا ذلك لان النقليات متعارضة ولا يمكننا الوصول الى حقائقها
والجمع بين متنافياتها على وجه يحصل القطع باصابة الواقع والقاعدة العقلية التي تقدمت الاشارة اليها بعد تسليمها انما يتم الاستدلال
بها بعد احراز امكان اتصاف البشر بمثل هذه الاوصاف وخلوصه عن جهة موجبة لاستحالته ولا سبيل لنا الى ذلك **فالاولى** رد علم
مثل هذه الامور الى اهل بيت الوحي الذين هم حفظة سر الله وخزنة علمه والتصديق بهم اجمالا في جميع ما يدعون فانه مع كونه احوط اوفق بحفظ
مراتبهم ومرتبتنا واولى برعاية الادب **وكيف** كان فلا يوجب اثبات شيء من اوصاف الرب جلت عظمته لشيء من مخلوقاته الخروج من
حد الاسلام بعد الاعتراف بكون الموصوف بتلك الصفة من مخلوقاته نعم لو سلبها عن الرب مع كونها ضرورية الثبوت كالخالقية والرازقية
ونحوها كفر لذلك ما لم يكن عن شبهة او مطلقا على الخلاف فيه لكن مجرد اثباتها لغيره لا يوجب سلبها عن الله تعالى الا ترى انه يصح نسبة الاماتة
الى ملك الموت وقسمة الارزاق مثلا الى ميكائيل ونسبة الاعطاء والرزق الى من ينفق عليك مع ان الله تعالى هو المحيي والمميت والخالق
والرازق فلا تنافي بين النسبتين **نعم** ربما يتوهم ان اثبات صفة العالمية بالغيب ونحوها من الاوصاف التي دلنا الكتاب والسنة على اختصاصها
بالله تعالى انكار للضروري **ويدفعه** عدم كون ارادة ظواهر ما دل عليه من الكتاب والسنة على سبيل العموم والاطلاق ضرورية بل ربما تكون
ضرورية الخلاف فليس ادعاء استثناء فرد منها انكارا للضروري **ومنهم المجسمة** فقد حكي عن الشيخ وجماعة ممن تأخر عنه الحكم بكفرهم
مطلقا وعن بعضهم التفصيل بين المجسمة حقيقة وبين القائل بانه جسم لا كالاجسام فيسلب عنه كل ما هو من لوازم الجسمية من الحاجة و
الحدوث **واستدل** لكفرهم بانكار الضروري لان من لوازم الجسمية الحدوث **ونوقش** فيه بعدم التزام القائل بهذا اللازم والمدار في التكفير
على التزامه به لا على الملازمة الواقعية **وقد** يقال بان اثبات وصف الجسمية لله تعالى في حد ذاته مخالف للضرورة **وفيه** منع ظاهر
خصوصا مع مساعدة بعض ظواهر الكتاب والسنة عليه مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى فكان من ربه كقاب قوسين او ادنى
وغيرهما مما يظهر منه امكان التقرب اليه تعالى وتعلق الرؤية به مما لا يحصى **وقد** يستدل لكفرهم بما روي عن الرضا ع من قال بالتشبيه والجبر
فهو كافر بناء على ان المجسمة من المشبهة لانهم على ما عن فوائد العقائد وشرحه الذين يقولون ان الله تعالى في جهة الفوق ويمكن ان يرى كما ترى
الاجسام فالتجسم غير خارج من التشبيه **ولا** يبعد ان يكون المراد بالتشبيه مطلق تنظيره بالاجسام في تحديده بمكان او زمان فيكون مساوقا
للتجسيم فعليه هذا اظهر في المدعى **لكن** يتوجه عليه عدم صلاحية مثل هذه الروايات الضعيفة التي لم يستند اليها الاصحاب في فتويهم لتقييد الاخبار
الكثيرة الواردة في تحديد الاسلام والايمان الخالية عن اعتبار نفي التجسيم **وربما** يوجه الرواية بحملها على ما اذا كان القائل عالما
بالملازمة بين الجسمية والحدوث وفيه بعد **والاولى** حملها على بعض مراتب الكفر الذي لا ينافي الاسلام الظاهري بل الايمان الناقص
كيف وكثير من العوام بل اكثرهم لا يمكنهم تنزيه الرب عن العلائق الجسمانية حيث لا يتعقلون بواسطة قصورهم مؤثرا في العالم لا يكون جسما
الا ترى انا اذا اردنا ان نعرف الاطفال في مبادي بلوغهم او قبلها ان الله تعالى منزه عن تلك العلائق مهما سلبت عنه تعالى شيئا منها يتصورون
ضدها فاذا قلت انه تعالى ليس له لسان يتخيلون انه يتكلم بالاشارة واذا قلت انه ليس له بصر يتصورون في اذهانهم شخصا اعمى وهكذا
فاذا قلنا انه يسمع بلا سمع ويبصر بلا بصر ويتكلم بلا لسان يرونه متناقضا فالاقوى ان شيئا من مثل هذه العقائد ما لم يكن منافيا للشهادتين
وتصديق النبي ص اجمالا في جميع ما اتى به لا يوجب الكفر خصوصا اذا كان منشأه القصور **ومنهم المجبرة** حكي عن المبسوط القول
بنجاستهم وقواه كاشف اللثام **واستدل** له بالروايات المتقدمة وبانكارهم لجملة من الضروريات لاستلزام مذهبهم ابطال النبوات والتكاليف
وفيه ما عرفته انفا من عدم امكان تقييد الاخبار الكثيرة بمثل هذه الروايات وعدم التزام المنكر باللوازم **واستدل** له ايضا بما روي

ومنهم المجسمة

ومنهم المجبرة

عن

عن الصادق عليه السلام ان الناس في القدر على ثلثة اوجه رجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر **وفيه** ايضا ما
في الرواية السابقة من عدم صلاحيتها لاثبات مثل هذا الحكم خصوصا مع مخالفتها للمشهور بل عن بعض انه قال لم اجد موافقا صريحا للشيخ
فلا يبعدان يكون المراد بالرواية استلزام قولهم للكفر ببعض مراتبه وكونهم كفارا في المآل الا انهم محكومون بذلك في الظاهر ويحتمل ان
يكون المراد بكونه كافرا ما اذا علم بالملازمة واعترف بها **وكيف كان** فالاظهر هو القول بطهارتهم كما يؤيده مضافا الى اطلاق الاخبار
الواردة في تحديد الاسلام ان اكثر المخالفين من المجبرة بل قيل ان غيرهم قد انقرض في بعض الازمنة لميل السلاطين الى هذا المذهب واعراضهم
عن مذهب المعتزلة **واظهر** منه للنا القول بطهارة المفوضة بل عن شرح المفاتيح ان ظاهر الفقهاء طهارتهم بعني اسلامهم **فما عن** كاشف الغطاء
من انه عد من انكار الضروري القول بالجبر والتفويض في غاية الضعف كيف وعامة الناس لا يمكنهم تصور امر بين الامرين كما هو المروي عن
ائمتنا حتى يعتقدوا به فانه من غوامض العلوم بل من الاسرار التي لا يصل الى حقيقتها الا الاوحدي من الناس الذي هداه الله الى ذلك الامر
انك اذا امعنت النظر لوجدت اكثر من تصدى من اصحابنا لابطال المذهبين لم يقدر على التخطي عن مرتبة التفويض وان انكره باللسان حيث
زعم ان منشأ عدم استقلال العبد في افعاله كونها صادرة منه بواسطة ان الله تعالى اقدره عليها وهيأ له اسبابها مع انه لا يظن باحد ممن يقول
بالتفويض انكار ذلك **والحاصل** ان هذا المعنى بحسب الظاهر عين القول بالتفويض مع ان عامة الناس يقصر فهمهم عن ان تتعقلوا مرتبة
فوق هذه المرتبة لا تنتهي الى مرتبة الجبر لكن هذا في مقام التصور التفصيلي **والا** فلا يبعد ان يكون ما هو المغروس في اذهان عامة اصحابنا
خواصهم وعوامهم مرتبة فوق هذه المرتبة فانهم لم يزالوا يربطون المكونات باسرها من افعال العباد وغيرها في حدوثها وبقائها بمشية
الله تعالى وقدرته من غير ان يعزلوا عللها عن التأثير حتى يلزم منه بالنسبة الى افعال العباد الجبر او يلتزموا بكون المشية من اجزاء عللها
حتى يلزم الاشراك والوهن في سلطان الله تعالى وهذا المعنى وان صعب تصوره والاذعان به لدى الالتفات التفصيلي لما فيه من المناقضة
الظاهرة لدى العقول القاصرة لكنه اجمالا مغروس في الاذهان وماله على الظاهر الى الالتزام بالامر بين الامرين بالنسبة الى معلولات
جميع العلل من افعال العباد وغيرها **وكيف كان** فلا ينبغي الارتياب في انه ليس شيء من مثل هذه العقائد التي ربما يعجز الفحول عن ابطالها مع
مساعدة بعض ظواهر الكتاب والسنة عليها انكارا للضروري والله العالم **واعلم** ان المشهور بين اصحابنا رضوان الله عليهم كما صرح به
شيخنا المرتضى وغيره طهارة ولد الزنا واسلامه لاصالة الطهارة واصالة الاسلام لحديث الفطرة السالم عن دليل حاكم عليه في المقام
ولما دل من اخبار الكثيرة على صيرورة المكلف باقراره بالشهادتين وتدينه بهما مسلما فان اغلب تلك الاخبار وان لم تكن مسوقة لبيان الاطلاق
او العموم لكن يفهم منها ما هو مناط الحكم على وجه لا يبقى مجال للتشكيك في اطراده **وعن الصدوق** والسيد والحلي القول بكفر ولد الزنا
ونجاسته بل عن الحلي نفي الخلاف في ذلك لكن العبارة المحكية عن الصدوق لا تدل الا على نجاسته فانه منع من الوضوء بسؤره وهو اعم من الكفر
وكيف كان فقد استدل لهم بمرسلة الوشاء عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل من
خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب **وروايه** ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة
الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة آباء وفيها غسالة الناصب الحديث **ورواية** حمزة بن احمد عن ابي الحسن الاول عليه السلام
في حديث قال فيه ولا يغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم
ومرفوعة سليمان الديلمي الى الصادق عليه السلام قال يقول ولد الزنا يا رب فما ذنبي فما كان لي في امري صنع فيناديه مناد ويقول له انت شر
الثلثة اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر **ويؤكده** ما ورد من ان نوحا على نبينا وآله وعليه السلام لم يحمل في
السفينة ولد الزنا وقد كان حمل الكلب والخنزير وما ورد من ان حب علي عليه السلام علامة طيب الولادة وبغضه علامة خبثها وما ورد من ان
دية ولد الزنا دية اليهودي ثمانمائة درهم **وموثقة** زرارة عن الباقر عليه السلام لا خير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه
وحسنة ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الي من ولد الزنا الى غير ذلك مما ورد في مذمته وانه لا
يدخل الجنة ولا يقبل شهادته ولا يجوز امامته وفي الجميع نظر اما حال المؤيدات فواضح **واما** مرسلة الوشاء فلا يفهم منها ازيد من كراهة
سؤر ولد الزنا وان لم نقل بان الكراهة في الاخبار ظاهرة في الكراهة المصطلحة لكنها ليست ظاهرة في خصوص الحرمة وعطف الانجاس على ولد الزنا
لا يصلح قرينة لارادتها بالخصوص كما هو واضح **واما** رواية ابن ابي يعفور فالمراد بها الخباثة المعنوية المقتضية لكراهة استعمال سؤره كما تقدمت
الاشارة اليه في ما سبق في حكم الناصب لان النجاسة الظاهرية على تقدير ثبوتها له غير متعدية عنه اجماعا كما صرح به شيخنا المرتضى ره **وبهذا**
ظهر ضعف الاستدلال برواية حمزة ونحوها مما ورد فيها النهي عن غسالة الحمام معللا بان فيها غسالة الجنب وولد الزنا والناصب لان كون غسالة
مؤثرا في استقذار الماء في الجملة الموجب لكراهة استعماله يجنس جمعه مع غيره في مقام التعليل للنهي ولا يستفاد من مثل هذه الروايات كون كل

من المذكورات من حيث هو سببا مستقلا لحرمة الماء ونجاسته **هذا** مع انه قد يقال ان المتبادر من هذه الرواية ايضا بقرينة قوله في ذيلها وهو
شرهم ارادة النهي عن سؤر المذكورات بلحاظ خباثتهم الباطنية المقتضية لكراهة الاستعمال لا النجاسة المصطلحة **واما** مرفوعة سليمان كغيرها
من الاخبار المذكورة مؤيدة لهذا القول فلا يصلح ذكرها في مقام التأييد ايضا فضلا عن الاستدلال اذ ليس في شيء منها اشعار بنجاسته
ضرورة ان المراد بها خباثته الباطنية التي يظهر اثرها في الآخرة لا النجاسة الظاهرية **نعم** لا بأس بذكر مثل هذه الاخبار في مقام
الاستيناس والتقريب الى الذهن بعد اثبات المدعى بادلة معتبرة لا في مقام التأييد للدليل الظاهر في النجاسة فانها لو لم تكن موهنة لظواهر
ما يدل على النجاسة لا تكون مؤيدة لها لان كون الخباثة المعنوية مؤثرة في كراهة استعمال السؤر اقرب الى الذهن من كونها مؤثرة في
نجاسته **وكيف كان** فالاقوى في المسئلة ما هو المشهور من طهارة ولد الزنا واسلامه ولا يستفاد من الاخبار الا خباثته المعنوية ومرجوحية
استعمال سؤره **وعلى** تقدير تسليم ظهورها في النجاسة فلا يستفاد منها كفره الا بدعوى الملازمة بينها وبين الكفر بناء على ان المسلم لا ينجس
وانه لا واسطة بين الكفر والاسلام وفي كلتا مقدمتيه نظر وقد منع في الحدائق المقدمة الثانية فاختار انه نجس وله حالة غير حالتي الايمان
والكفر واستشهد لمدعاه بجملة من الاخبار التي لا يخلو دلالتها عليه عن تامل **ثم** ان محل كلامهم في ولد الزنا بحسب الظاهر انما هو فيما اذا
كان على تقدير عدم كونه من الزنا محكوما باسلامه بان كان على تقدير كونه صغيرا ابواه او احدهما مسلما فالمتولد من الكافرين خارج
عن موضوع كلامهم فلا يبعد في الفرض الحكم بتبعيته لهما ما لم يقر بالشهادتين ولم يخرج من حد التبعية لهما عرفا كما في غيره لامكان دعوى
ان مناط التبعية هو الولادة العرفية دون الشرعية **وقد** استظهر في محكي المعالم من كلام جماعة من الاصحاب نفي الخلاف في ان ولد
الزنا من الكافرين يتبعهما في النجاسة الذاتية لانهم ذكروا الحكم جازمين به غير متعرضين لبيان دليله كما هو الشأن في المسائل التي لا
مجال للاحتمال فيها **وفي** نجاسة عرق جنب من الحرام وعرق الابل الجلالة والمسوخ خلاف بين اصحابنا **اما الاول** فعن الصدوقين
والاسكافي والشيخين في المقنعة والخلاف وفي النهاية والقاضي القول بنجاسته **وربما** نسب الى المشهور بين المتقدمين بل عن الخلاف دعوى
الاجماع عليه وعن الامالي نسبته الى دين الامامية ووافقهم جماعة من متأخري المتأخرين لكن جملة ممن نسب اليهم القول بالنجاسة من
القدماء لم يصرحوا بها بل حكموا بحرمة الصلوة في الثوب الذي اصابه العرق فنسبة القول بالنجاسة اليهم مبنية على عدم القول بالفصل كما
هو الظاهر **وعن الحلي** والفاضلين وجمهور من المتأخرين القول بطهارته بل عن الحلي دعوى الاجماع على طهارته مدعيا ان من قال بنجاسته
في كتاب رجع عنه في كتاب آخر **واستدل** للقول بالنجاسة بما عن الشهيد في الذكرى قال روى محمد بن همام باسناده الى ادريس بن زياد الكفرتوثي
انه كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى في عهد ابي الحسن عليه السلام واراد ان يسئله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب ايصلى فيه فبينما هو
قائم في طاق باب لانتظاره اذ حركه ابو الحسن عليه السلام بمقرعة فقال ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه **وعن البحار**
نقلا من كتاب المناقب لابن شهر آشوب نقلا من كتاب المعتمد في الاصول قال قال علي بن مهزيار وردت العسكر وانا شاك في الامامة فرأيت
السلطان قد خرج الى الصيد في يوم من الربيع الا انه صائف والناس عليهم ثياب الصيف وعلى ابي الحسن عليه السلام لبابيد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد
عقد ذنب فرسه والناس يتعجبون منه ويقولون الا ترون الى هذا المدني وما قد فعل بنفسه فقلت في نفسي لو كان اماما ما فعل هذا فلما
خرج الناس الى الصحراء لم يلبثوا اذ ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق احد الا ابتل حتى غرق بالمطر وعاد عليه السلام وهو سالم من جميعه فقلت في
نفسي يوشك ان يكون هو الامام ثم قلت اريد ان اسئله عن الجنب اذا عرق في الثوب وقلت في نفسي ان كشف وجهه فهو الامام فلما قرب مني
كشف وجهه ثم قال ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلوة فيه وان كانت جنابته من حلال فلا بأس به فلم يبق في نفسي
بعد ذلك شبهة قال المحدث المجلسي في محكي البحار وجدت في كتاب عتيق من مؤلفات قدماء اصحابنا رواه عن ابي الفتح غازي بن محمد الطرايفي
عن علي بن عبد الله الميموني عن محمد بن علي بن معمر عن علي بن مهزيار بن موسى الاهوازي عنه مثله وقال ان كان من حلال فالصلوة في الثوب
حلال وان كان من حرام فالصلوة في الثوب حرام **وعن الفقه الرضوي** ان عرقت في ثوبك وانت جنب وكانت الجنابة من حلال فتجوز الصلوة
فيه وان كانت حراما فلا تجوز الصلوة فيه حتى يغسل **ويؤيده** قول ابي الحسن عليه السلام في مرسلة علي بن الحكم قال لا تغتسل من غسالة ماء الحمام
فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم **وضعف** سند الروايات مجبور بما عرفت من شهرة الفتوى
بمضمونها بين القدماء ونقل اجماعهم عليه بل الانصاف انه يحصل من مجرد اشتهار مثل هذا الحكم بين القدماء مع كونه مما لا يمكن ان
يستند فيه الى شيء سوى رواية واردة فيه بالخصوص خصوصا مع كون من افتى به مثل الصدوقين ممن يقتضي التتبع بكون فتاويهم مضامين
الروايات الوثوق بصدور رواية بهذا المضمون مضافا الى ما عن المبسوط من نسبته الى رواية اصحابنا فلا ينبغي الاستشكال فيه من
هذه الجهة وانما الاشكال في دلالة الروايات على المدعى فانها لا تدل الا على المنع من الصلوة في الثوب الذي اصابه العرق وهو

اعم من النجاسة المصطلحة لجواز ان يكون له مرتبة من القذارة مانعة من الدخول في الصلوة كفضلات غير الماكول دون النجاسة وتتميمها بعدم
القول بالفصل لا يخلو عن تامل بعد ما اشرنا اليه من ان جملة من القدماء كالصدوق في الرسالة والفقيه والامالي لم يعبروا في فتاويهم
الا بمضمون الروايات من حرمة الصلوة فيه كما ان الروايات الاخيرة التي جعلناها من المؤيدات لا تدل على ازيد من تاثيره في مرجوحية
استعمال غسالته واما انه بنفسه سبب مستقل للنجاسة فلا كما نبهنا عليه في حكم ولد الزنا مع انها على تقدير الدلالة مفادها انما هو
نجاسة غسالته وان خلا بدنه من العرق والذي يقتضيه التحقيق انه ان امكن التفصيل بالالتزام بحرمة الصلوة دون النجاسة اتجه القول
به والا فالمتجه حمل هذه الاخبار على الكراهة فان حمل مثل هذه الروايات التي مرجعها الى رواية او روايتين صادرتين عن الهادي عليه السلام
في مقام الاعجاز الذي يحسن تفصيله ادنى فرق بين الصورتين على الكراهة اهون من تحكيمها على قاعدة الطهارة فضلا عن التصرف
بها فيما يدل عليه الاخبار الاتية فان المستبعد نجاسة العرق الموجبة لتنجيس ملاقيه واختفائها الى زمان الهادي ع مع عموم الابتلاء به
خصوصا مع شمول الجنابة من الحرام لوطي الحائض والاستمناء ونحوه مع تظافر الاخبار الواردة لبيان احكام الجنب من الحلال والحرام
وحلو الجميع عما يشعر بهذا الحكم حتى الاخبار المروية عن الهادي ع حيث لم يتعرض فيها ايضا الا للمنع من الصلوة الذي هو اعم من النجاسة
نعم قد يستشعر ذلك من بعض الاخبار الناهية عن الاغتسال بماء الحمام وغسالته كالرواية المتقدمة لكن لا على وجه يعتنى به كما ان
في الفقه الرضوي ايضا اشعارا بذلك حيث جعل الغسل غاية للمنع من الصلوة فانه وان لم يكن كالامر المطلق المتعلق بغسل الثوب في
مثل قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه ظاهرا في النجاسة لكنه لا يخلو من اشعار بذلك الا انه لا وثوق بكون عبائر الرضوي
بعينها من الفاظ الامام ع حتى يعتنى بمثل هذه الاستشعارات والاستظهارات لان غاية ما امكننا ادعائه بالنسبة الى الرضوي
انما هو الوثوق بكون مضامينها متون روايات معتبرة لكن لا على وجه يوثق بكونها مصونة عن التصرف كفتاوى علي بن بابويه التي هي
متون الروايات بادنى تصرف ولا يكفي ذلك في التعبد بظواهر الفاظه كما هو واضح **وكيف كان** فاختفاء هذا الحكم الى زمان الهادي ع وخلو
الاخبار عن التعرض له من اقوى الشواهد على عدم نجاسته مضافا الى ما في جملة من الاخبار التصريح بنفي الباس عن عرق الجنب من غير تفصيل بين
كونه من حرام او حلال بل لبعضها قوة ظهور في الاطلاق **كرواية** علي بن ابي حمزة قال سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر عن رجل اجنب في ثوبه فيعرق
فيه فقال ما ارى به باسا وقال انه يعرق حتى لو شاء ان يعصره عصره فقطب ابو عبد الله ع في وجه الرجل وقال ان ابيتم فشيء من ماء فانضحه
وربما يستشعر من هذه الرواية كبعض الاخبار الاتية معروفية نجاسة عرق الجنب مطلقا لدى العامة على وجه لم يقنع السائل باطلاق نفي
الباس عنه في جوابه واستبعده فبالغ في سؤاله بحيث انزجر ابو عبد الله ع وقال ان ابيتم الخ ولا يخفى انه لو كان عرقه على تقدير كون جنابته
من حرام نجسا لكان على الامام ع بيانه مع اطلاق سؤاله ولم يكن مبالغة السائل في سؤاله موجبة لانزجار الامام ع بل كانت مقتضية لبيان الحكم
مفصلا **ورواية** حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع قال لا يجنب الثوب الرجل ولا يجنب الرجل الثوب **ورواية** عمر بن خالد عن زيد بن علي عن ابيه
عن جده عن علي عليهم السلام قال سئلت رسول الله ص عن الجنب والحائض يعرقان في الثوب حتى يلصق عليهما فقال ان الحيض والجنابة حيث جعلهما الله
عز وجل ليس في العرق وهاتان الروايتان مع ما فيهما من ترك التفصيل بين انحاء الجنابة كانهما مسوقتان لرفع ما في النفوس من استقذار
العرق ببيان انه لا مدخلية للجنابة في قذارة العرق كسائر فضلات الجنب فيستفاد المدعى من مثل هاتين الروايتين وان قلنا بانصرافهما الى ارادة
الجنابة من الحلال بواسطة كونهما في قوة التعليل والتصريح بعدم الارتباط بين اثر الجنابة والعرق **ورواية** ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع
عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال لا باس وان احب ان يرشه الماء فليفعل **ودعوى** انصراف اطلاق السؤال في هذه الروايات
الى الجنابة من الحلال على وجه يستغنى به عن الاستفصال لدى اطلاق الجواب مع عدم كون القسم المحرم نادر الوقوع ممنوعة الا ترى ان ما اراد ادريس بن
زياد وابن مهزيار ان يسئلا ابا الحسن ع في الروايات المتقدمة الدالة على التفصيل ليس الا ما سئل عنه الروايات في هذه الاخبار فيكشف اطلاق
الجواب في هذه الروايات المستفيضة الصادرة في مقام الحاجة في الحكم العام البلوى عن ان التفصيل الصادر عن ابي الحسن عليه السلام ليس على سبيل
الوجوب اللهم الا ان يكون المقصود بهذا التفصيل خصوص المنع من الصلوة لا النجاسة التي ينصرف الى ارادتها سائر الروايات والحاصل
ان حمل هذه الاخبار على الكراهة اهون من الالتزام بالتفصيل من حيث الطهارة والنجاسة **ويدل** على كراهته ايضا خبر محمد بن علي بن
جعفر عن ابي الحسن الرضا ع في حديث قال من اغتسل من الماء الذي اغتسل فيه فاصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه فقلت لابي الحسن ع ان
اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء من العين فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب الذي هو شرهما وكل من خلق الله
ثم يكون فيه شفاء من العين فانه يدل على كراهة سؤره مطلقا وان كان ماء كثيرا يغتسل فيه فضلا عن عرقه الذي يخرج من جوفه فالقول
بكراهته كما هو المشهور بين المتاخرين بل مطلقا كما ادعاه غير واحد لا يخلو عن قوة ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه خصوصا بالتجنب عنه في

الصلوة الذي عرفت ان القول بوجوبه تعبدا كفضلات غير الماكول لو لم ينعقد الاجماع على خلافه لا يخلو عن وجه والله العالم **واما عرق الابل**
الجلالة ففي جملة من القدماء القول بنجاسته بل لعله كان مشهورا بينهم كما صرح به بعض ويشهد له بعض عبائرهم الاتية ففي المفيد في المقنعة انه
قال يغسل الثوب عن عرق الابل الجلالة اذا اصابه كما يغسل من سائر النجاسات **وعن** الشيخ في النهاية نحوه فقال اذا اصاب الثوب عرق الابل
الجلالة وجب عليه ازالته **وعن** القاضي موافقتهما في ذلك **وعن** ابن زهرة والحق اصحابنا بالنجاسات عرق الابل الجلالة **وعن** سلار وعرق جلال
الابل وجب اصحابنا ازالته وهو عندي ندب وافقهم غير واحد من متاخري المتاخرين خلافا للحلي والمصنف والعلامة في كثير من كتبه وعامة المتاخرين
عدا قليل منهم على ما حكي عنهم للاصل والعمومات الدالة على طهارة فضلات سائر الحيوانات واسئارها عدا ما استثنى المعتضدة بخلو
ما ورد في كيفية استبرائها عن الامر بالتجنب عن عرقها وغير ذلك من المناسبات والدعاوي التي ادعاها بعض من قال بطهارته مما لا يرجع الى
دليل يعتد به صالح لمعارضة حسنة حفص بن البختري بل صحيحة عن ابي عبد الله ع قال لا تشرب من البان الابل الجلالة وان اصابك شيء من عرقها
فاغسله **ومرسلة** الفقيه نهى عن ركوب الجلالات وشرب البانها وان اصابك من عرقها فاغسله **وصحيحة** هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام
لا تاكلوا لحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله **وقد يناقش** في دلالة الصحيحة كسابقتها بان ظاهرهما عدم اختصاص الحكم بالابل ولا
قائل به عدا ما حكي عن شاذ لا يعبا به في مقابلة الاصحاب فحملها على ارادة العهد ليس باولى من حملها على الاستحباب الذي هو مجاز شايع قد
يقال بمساواته للحقيقة **وفيه** ان استكشاف ارادة العهد من فتوى القدماء اقرب الى الاعتبار من جعل الشهرة المتاخرة قرينة لارادة الاستحباب
خصوصا بناء على ما هو التحقيق من عدم ظهور المفرد المعرف في العموم الا بقاعدة الحكمة المتوقف جريانها على احراز عدم شيوع ارادة قسم منه حين الاطلاق
وعدم معهوديته لديهم ولو بالاصالة العدم ولا يخفى ان فتوى القدماء المعتضدة بوقوع التصريح بذكر الابل في الحسنة امارة ظنية على ارادتها
فيشكل معها الاعتماد على اصالة عدم المعهودية والشيوع لاحراز شرط الاطلاق الذي هو من اجزاء المقتضي للظهور خصوصا مع استلزامه مخالفة
المشهور او حمل الامر على الاستحباب الموقوف على احراز قرينة مانعة من ارادة الوجوب **والحاصل** ان رفع اليد عن اصالة الاطلاق لدى احتمال
ارادة العهد اهون من سائر التصرفات كما تقرر في محله **بل قد يقال** بان وجود القدر المتيقن ارادته من المطلق كما فيما نحن فيه بنفسه مانع من
جريان قاعدة الحكمة المقتضية للحمل على العموم **وهذا** وان لا يخلو من نظر بل منع لكن لا في مثل المقام المستلزم لحمله على العموم تصرفا اخر او
مخالفة المشهور ثم لو سلم اولوية ابقاء الصحيحة على العموم وحملها على الاستحباب من الاخذ بظاهرها بالنسبة الى القدر المتيقن ارادته منها
كفى دليلا لنجاسة عرق الابل الحسنة المتقدمة وارادة الاستحباب من الصحيحة بناء على عمومها لا تصلح قرينة لصرف الحسنة عن ظاهرها فانها اخص
مطلقا من الصحيحة فيخصص بها عمومها **هذا** مع ان القرينة المانعة من ابقاء الصحيحة على ظاهرها من الوجوب لا تصلح معينة لارادة خصوص
الاستحباب فلتحمل على ارادة القدر المشترك جمعا بينها وبين الحسنة فظهر مما ذكرنا ان القول بالنجاسة هو الاظهر بل لا ينبغي ترك الاحتياط
في عرق سائر الحيوانات الجلالة ايضا وان كان الاقوى طهارته والله العالم **واما المسوخ** فقد تقدم نقل الخلاف فيه عند التعرض لحكم
الثعلب والارنب والفارة والوزغ **وعرفت** ان الاظهر هو الطهارة عينا ولعابا وسؤرا في سائر صنوف الحيوانات عدا الكلب والخنزير
وما عدا ذلك من جميع ما ذكر من النجاسات العينية فليس بنجس **وقد حكي** عن ابن الجنيد وحمزة وظاهر الصدوقين القول بنجاسة لبن الصبية
لرواية السكوني عن جعفر عن ابيه ان عليا ع قال لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن
الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين **وعن** الفقه الرضوي بعد ان افتى بخلاف
ما في هذه الرواية رواها مرسلة عن امير المؤمنين عليه السلام **وفيه** ما لا يخفى من عدم صلاحية مثل هذه الرواية الضعيفة مع اعراض الاصحاب
عن ظاهرها واشعار ما فيها من التعليل بصدورها تقية لاثبات ما فيها من الاحكام المخالفة للاصول والعمومات وقد تقدم بعض الكلام
فيه في بول الصبي ولولا اشتمالها على التسوية بين بولي الصبي والصبية ولبنيهما مما لا نقول به لكان حملها على استحباب غسل الثوب من لبن
الصبية كما عن جمع من الاصحاب حملها عليه وجيها من باب المسامحة فالاوجه رد علمها الى اهله والله العالم **وعن** المصنف التردد في طهارة
الدود ونحوه المتولد من العذرة نظرا الى استصحاب نجاسته السابقة وفيه ما لا يخفى بعد تبدل الموضوع **وربما يستدل** لطهارته مضافا الى
الاصل والعمومات الدالة على طهارة ما لا نفس له وما دل على طهارة ميتته المستلزم لطهارته حيا ببعض التقريبات المتقدمة في محلها
بخصوص خبر علي بن جعفر ع انه سئل اخاه عن الدود يقع من الكنيف على الثوب ايصلى فيه قال لا باس الا ان ترى فيه اثرا فتغسله **وفيه نظر**
فانه على تقدير عدم اشتماله على رطوبة تنتقل منه الى الثوب كما هو المفروض في مورد نفي الباس عنه لم ينجس الثوب سواء كان الدود طاهرا
ام نجسا وفرض كون الثوب مشتملا على رطوبة مسرية سارية خلاف ما ينسبق الى الذهن ارادته من مورد السؤال فلا يعمه اطلاق الجواب **وكيف**
كان فحال المسئلة اوضح من دلالة هذه الرواية على حكمها **وعن** الفاضلين التردد في الصديد وكانه نشاء من الجهل بحقيقته عرفا فان

المراد به بحسب الظاهر هو الماء الاحمر الرقيق الخارج من الجرح وحاله مشتبه عرفا من انه دم رقيق او شيء ممزوج بدم او طبيعة ثالثة قال في المجمع الصديد قيح ودم وقيل هو القيح كانه الماء في رقته والدم في شكله انتهى فلا خفاء فيه من حيث الحكم الشرعي لانه ان صدق عليه عرفا انه شيء ممزوج بالدم فهو نجس والا فطاهر ومع الجهل بحاله يحكم بطهارته للاصل كغيره من الشبهات الموضوعية وما عن الشيخ في المبسوط من اطلاق القول بطهارته فانه بعيد الحكم بطهارته الخ ونقل القول بنجاسته عن بعض اصحابنا قال في الصديد والقيح حكمهما حكم القيء انتهى لعله مبني على كونه طبيعة ثالثة او الجهل بحاله والا فضعفه ظاهر واما ما ارسله الشيخ عن بعض اصحابنا من القول بنجاسة القيء فلعل مستنده خبر ابي الهلال قال سئلت ابا عبد الله ع اينقض الرعاف والقيء ونتف الابط الوضوء فقال وما تصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعيد لعن الله المغيرة يجزيك من الرعاف والقيء ان تغسله ولا تعيد الوضوء وفيه بعد تسليم ظهورها في وجوب الغسل الكاشف عن نجاسته يرفع اليد عنه بموثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام عن القيء يصيب الثوب فلا يغسل قال لا بأس به وعن عمار ايضا انه سئل ابا عبد الله ع عن الرجل يتقيأ في ثوبه يجوز ان يصلي فيه ولا يغسل قال لا بأس **تنبيه** ربما يظهر من بعض الاخبار نجاسة الحديد كموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل اذا قص اظفاره بالحديد او جز من شعره او حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي سئل فان صلى ولم يمسح بالماء قال يعيد الصلوة لان الحديد نجس وقال لان الحديد لباس اهل النار والذهب لباس اهل الجنة وموثقته الاخرى عن ابي عبد الله ع ايضا قال الرجل يقرض من شعره باسنانه يمسحه بالماء قبل ان يصلي قال لا بأس انما ذلك في الحديد ورواية موسى بن اكيل النميري عن ابي عبد الله ع في الحديد انه حلية اهل النار الى ان قال وجعل الله الحديد في الدنيا زينة الجن والشياطين فحرم على الرجل المسلم ان يلبسه في الصلوة الا ان يكون قبال عدو فلا بأس به قلت فالرجل يكون في السفر معه السكين في خفه لا يستغني عنه او في سراويله مشدودا ومفتاح يخشى ان وضعه ضاع او يكون في وسطه المنطقة من حديد قال لا بأس بالسكين والمنطقة للمسافر في وقت ضرورة وكذلك المفتاح اذا خاف الضيعة والنسيان ولا بأس بالسيف وكل آلة السلاح في الحرب وفي غير ذلك لا تجوز الصلوة في شيء من الحديد لانه نجس ممسوخ ويؤيده رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا تختموا بغير الفضة فان رسول الله ص قال ما طهرت كف فيها خاتم حديد ومرسلة الفقيه قال قال ع ما طهر الله يدا فيها حلقة حديد والاولى حمل هذه الروايات على مرتبة من القذارة مقتضية لكراهة الصلوة فيه واستحباب مسح ما يلاقيه بالماء في الموارد التي ورد التصريح به من الشارع واستحباب اعادة الصلوة عند ترك المسح ولا ينافيه النهي عن اعادة الصلوة في خبر علي بن جعفر انه سئل اخاه موسى عليه السلام عن رجل اخذ من شعره ولم يمسحه بالماء ثم يقوم فيصلي قال ينصرف فيمسحه بالماء ولا يعيد صلوته تلك لوروده في مقام توهم الوجوب فليتأمل وكيف كان فثبوت هذه المرتبة من القذارة يصحح اطلاق النجس عليه بل لم يثبت كون النجس في زمان صدور الروايات حقيقة في خصوص النجاسة المصطلحة وكيف كان فلا يمكن ابقاء هذه الروايات على ظاهرها من وجوب المسح وحرمة الصلوة لمخالفتها للسيرة القطعية من زمان النبي ص الى يومنا هذا على عدم التجنب عما يلاقيه خصوصا مع رواية عمار في عدم الفرق بين ما لاقاه مع رطوبة مسرية او بدونها مضافا الى معارضتها باخبار كثيرة دالة على خلافها كرواية الحسن بن الجهم قال اراني ابو الحسن ع ميلا من حديد ومكحلة من عظام فقال هذا كان لابي الحسن ع فاكتحل به فاكتحلت وصحيحة سعيد بن عبد الله الاعرج قال قلت لابي عبد الله ع آخذ من اظفاري ومن شاربي واحلق رأسي فاغتسل قال لا ليس عليك غسل قلت فاتوضأ قال لا ليس عليك وضوء قلت فامسح على اظفاري الماء قال هو طهور ليس عليك مسح وخبر وهب بن وهب عن جعفر بن محمد ع ان عليا ع قال السيف بمنزلة الرداء تصلي فيه ما لم تر فيه دما الى غير ذلك من الاخبار الدالة عليه ولذا لم يعمل احد بظاهر اخبار النجاسة كما يشهد له استفاضة نقل الاجماع على الطهارة بل تواتره نعم قد شاع في الالسن نسبة القول بنجاسة الحديد الى الاخباريين ولعله من المشهورات التي لا اصل لها كما يشهد بذلك دعوى صاحب الحدائق الاجماع على الطهارة ويظهر من صاحب الوسائل ايضا ذلك مع انهما اعرف بمذاهب الاخباريين ولعل منشأ النسبة ما حكاه في الحدائق عن بعض المتورعين انه كان يجتنب اكل مثل البطيخ ونحوه اذا قطع بالحديد ولعمري انه تورع فيما لا يكاد يرتاب المتورع في ان النبي والائمة عليهم السلام لم يكونوا يتورعون من مثله ويدل على استحباب مسح الرأس بعد حلقه واستحباب مسح الاظفار بعد قصها مضافا الى ما عرفت صحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون على طهر فيأخذ من اظفاره او شعره ايعيد الوضوء فقال لا ولكن يمسح رأسه واظفاره بالماء قلت فانهم يزعمون ان فيه الوضوء فقال ان خاصموكم فلا تخاصموهم وقولوا هكذا السنة ويكره بول البغال والحمير والدواب على المشهور ونقل عن ابن الجنيد والشيخ في النهاية القول بالنجاسة وعن جماعة من المتأخرين كالمحقق الاردبيلي وصاحبي المعالم والمدارك تقويته واختاره في الحدائق بل بالغ في تأييده وتضعيف مستند المشهور واطال الكلام في النقض والابرام وعمدة ما اوقعه في ذلك ما بنى عليه في جميع المسائل الفرعية من عدم ارتكاب التأويل في الظاهر بحمل الامر على الاستحباب مثلا بواسطة النص والمعاملة معهما معاملة المتعارضين بالرجوع الى المرجحات السندية وهو عندنا غير وجيه كما

في طهارة الحديد

في ابوال الدواب

تعرفه في محله حجة القائلين بالنجاسة جملة من الاخبار **منها** مضمرة سماعة قال سئلته عن بول السنور والكلب والحمار والفرس فقال كابوال الانسان وصحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن ابوال الخيل والبغال قال اغسل ما اصابك منه وحسنة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال وسئلته عن ابوال الدواب والبغال والحمير فقال اغسله وان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله وان شككت فانضحه وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا بأس بروث الحمير واغسل ابوالها ورواية عبد الاعلى بن اعين قال سئلت ابا عبد الله ع عن ابوال الخيل والبغال فقال اغسل ثوبك قال قلت وارواثها قال هو اكثر من ذلك ورواية ابي مريم قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في ابوال الدواب وارواثها قال اما ابوالها فاغسل ما اصابك واما ارواثها فهي اكثر من ذلك ومفهوم صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الدابة تبول فيصيب بولها المسجد او حائطا ايصلي فيه قبل ان يغسل قال اذا جف فلا بأس وصحيحته الاخرى عنه ع قال سئلته عن الثوب يوضع في مربط الدابة على ابوالها وارواثها قال ان علق به شيء فليغسله وان اصابه شيء من الروث او الصفرة التي تكون معه فلا يغسله من صفرة وروايته الثالثة في كتابه قال سئلته عن الثوب يقع في مربط الدابة على بولها وروثها كيف يصنع قال ان علق به شيء فليغسله وان كان جافا فلا بأس ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا تتوضأ منه وان لم تغيره ابوالها فتوضأ منه وكذلك الدم اذا سال في الماء واشباهه وروايته الاخرى قال سئلته عن كر من ماء مررت به وانا في سفر قد بال فيه حمار او بغل او انسان قال لا تتوضأ منه ولا تشرب منه وموثقة عبد الرحمن قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم ايغسله ام لا قال يغسل بول الفرس والحمار والبغل فاما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله وروايته الاخرى مثلها الا انه قال وينضح بول البعير والشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله ورواية زرارة عن احدهما ع في ابوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا قال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل وهذه الرواية بمدلولها اللفظي تصلح شاهدة للجمع بين الاخبار المتقدمة الدالة على نجاسة ابوال الدواب والاخبار الدالة على طهارة بول كل حيوان يحل اكله كخبر زرارة انهما قالا لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه وموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه وخبر ابي البختري عن جعفر عن ابيه ع ان النبي ص قال لا بأس ببول ما اكل لحمه بحمل هذه الاخبار على ما جعله الله للاكل دون ما جعله للركوب والزينة كما يشهد لهذا الجمع ايضا ايضا موثقة عبد الرحمن المتقدمة حيث جعل فيها ما يؤكل لحمه قسيما للدواب الثلث فبهذا يضعف الاستدلال بالكلية المستفادة من هذه الروايات لمذهب المشهور هذا مع ان ارتكاب التخصيص في هذه الروايات اهون من ارتكاب التأويل في جميع الاخبار المتقدمة لكن هذا اذا كان مستند المشهور فيما بنوا عليه من عموم طهارة بول كل ما يؤكل لحمه هذه الروايات كما يظهر من صاحب الحدائق وغيره حيث لم يتمسكوا لهم الا ببعض هذه الروايات لكن ربما يستفاد هذه الكلية من موثقة ابن بكير الواردة في باب الصلوة التي كادت تكون نصا في دوران حرمة الصلوة التي هي اخص من النجاسة مدار حرمة الاكل وان ما ليس بمحرم الاكل يجوز الصلوة في بوله وروثه وكل شيء منه سواء كان مجعولا للاكل ام لم يكن قال ابن بكير سئل زرارة ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه املاء رسول الله ص ان الصلوة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله ص فاحفظ ذلك يا زرارة فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي وقد ذكاه الذبح وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح او لم يذكه وانت خبير بان رواية زرارة وموثقة عبد الرحمن المتقدمتين لا تصلحان للحكومة على هذه الموثقة لكونها نصا في ان المراد بما احل الله اكله ما كان مقابلا لما حرم اكله لا ما يقابل غير المأكول حتى يمكن تفسيره بما جعله الله للاكل فالدواب الثلث مندرجة في القسم الذي تكون الصلوة في بوله وروثه وكل شيء منه جائزة ولا يمكن حمل محرم الاكل على ما يعم المكروه جمعا بينها وبين الاخبار المتقدمة حتى يندرج الدواب في القسم المحرم لا لمجرد ما في الموثقة من التأكيدات الدالة على ارادة الحرمة الحقيقية بل لعدم الخلاف نصا وفتوى في شمول الحكم للمكروه بالنسبة الى سائر اجزائه من جلده وشعره ولبنه وغيرها فالامر يدور بين حمل اخبار النجاسة على الكراهة واستحباب التجنب عنه وبين ارتكاب التخصيص بالنسبة الى بول الدواب في الموثقة المسوقة لاعطاء الضابط التي كادت تكون نصا في العموم ولا ريب ان الاول اهون خصوصا مع اعتضاد عموم الموثقة بشهرته بين الاصحاب قديما وحديثا بل انعقاد اجماعهم عليه عدا شاذ منهم لشبهة ناشئة من الاغترار بظاهر اخبار النجاسة التي كفى في صرفها عن هذا الظاهر اعراض الاصحاب عنه وحملهم لها على الكراهة كما يؤيده بعض المناسبات المستنبطة من نفس تلك الاخبار وغيرها من الامارات والحاصل انه لا يمكن ارتكاب التخصيص في مثل هذه الموثقة التي لها بنفسها قوة ظهور في العموم ومضمونها بعمومه من القواعد المسلمة بين الاصحاب الا بنص صحيح صريح غير قابل للطرح او التأويل من حيث السند والدلالة لا بمثل هذه الظواهر التي يكون ارتكاب التأويل فيها بحملها على الكراهة من اهون التصرفات ويشهد له ايضا

مضافا الى ذلك خبر زرارة المتقدم المصرّح بالكراهة بناء على ظهوره في ارادة الكراهة بمعناها الاخص كما ليس بالبعيد ويدل عليه ايضا رواية
ابي الاعز النحاس قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني اعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فيضرب احدها برجله او بيده فينضح على ثيابي
فاصبح فارى اثره فيه قال ليس عليك شيء ورواية المعلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور قالا كنا في جنازة وقدامنا حمار فبال فجائت الريح ببوله حتى
صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله عليه السلام فاخبرناه فقال ليس عليكم بأس فان مقتضى الجمع بينهما وبين اخبار النجاسة ارتكاب التأويل
في تلك الاخبار كما هو واضح لكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط في غير موارد الضرورة والحرج والله العالم **القول الثاني** في احكام
النجاسات المشهور بين اصحابنا رضوان الله عليهم ان كل ما حكم بنجاسته شرعا يؤثر في تنجيس ما يلاقيه برطوبة مسرية عدا الماء الكثير وشبهه
بل القليل ايضا في الجملة او مطلقا على الخلاف المتقدم في محله فيتنجس الملاقي له وينجس ما يلاقيه وهكذا بالغا ما بلغ **وقد** وقع الخلاف في ذلك في
مقامين الاول في اشتراط الرطوبة في السراية وقد نكره غير واحد في الميتة اما مطلقا او في خصوص ميتة الانسان فزعموا سراية النجاسة منها
الى ما يلاقيها ولو مع الجفاف **وقد** تقدم تفصيل الكلام فيه مع ما فيه من الضعف في محله **الثاني** في سراية النجاسة من كل ما حكم بنجاسته الى
ملاقيه وقد خالف في ذلك ابن ادريس فانه قال في السرائر بعد الكلام في تغسيل الميت ويغتسل الغاسل فرضا واجبا في الحال او فيما بعد فان
مس مائعا قبل اغتساله وخالطه لا يفسده ولا ينجسه وكذلك اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ثم افرغ في ذلك الاناء قبل غسله مائع
فانه لا ينجس ذلك المائع وان كان الاناء يجب غسله لانه لاقى جسد الميت وليس كذلك المائع الذي حصل فيه لانه لم يلاق جسد الميت وحمله على
ذلك قياس وتجاوز في الاحكام بغير دليل والاصل في الاشياء الطهارة الى ان يقوم دليل قاطع للعذر وان كنا متعبدين بغسل ما لاقى
جسد الميت لان هذه نجاسات حكميات وليست بعينيات والاحكام الشرعية نثبتها بحسب الادلة الشرعية **ولا** خلاف ايضا بين الامة
كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينية وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد و
يجلس فيه فضلا عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك وادى الى تناقض الادلة وايضا فان الماء المستعمل في
الطهارة على ضربين ماء استعمل في الصغرى والاخر ما استعمل في الكبرى فالماء المستعمل في الصغرى لا خلاف بيننا انه طاهر مطهر والماء
المستعمل في الطهارة الكبرى الصحيح عند محققي اصحابنا انه ايضا طاهر مطهر ومن خالف فيه من اصحابنا من قال هو طاهر مزيل للنجاسات
العينيات ولا يرفع الحكميات فقد اتفقوا جميعا على انه طاهر ومن جملة الاغسال والطهارات الكبار غسل من غسل ميتا فلو نجس ما يلاقيه
من المائعات لما كان الماء الذي قد استعمله في غسله وازالة حدثه طاهرا بالاتفاق والاجماع الذين اشرنا اليهما انتهى ولا يخفى عليك ان
مقتضى دليله الاول انكار سراية النجاسة من المتنجسات الخالية من اعيان النجاسات مطلقا اذ لا خصوصية لملاقي الميت في ذلك اللهم الا
ان يقول بكون نجاسة الميت ايضا حكمية كما حكي القول بذلك عن المرتضى ره وعلى هذا يكون مقصوده بقوله وهذه نجاسات حكميات نجاسة الميت
وما يلاقيه لكن يبعده لك مضافا الى عدم معروفية الخلاف عنه في نجاسة الميت التتبع في كلماته في باب البئر وغيره مما يظهر منه كون نجاسة
الميت من ذي النفس مطلقا انسانا كان او غيره لديه عينية وابعد من ذلك احتمال ان يكون مقصوده بملاقاة الاناء الميت الملاقاة له مع
الجفاف لا مطلقا كما حكي القول بنجاسته الحكمية في الفرض بمعنى وجوب غسله وعدم تأثيره في تنجيس ملاقيه عن بعض لان كلامه كالصريح في عدم
ارادته خصوص هذا الفرض لانه ذكر مسئلة الاناء من باب الاستطراد وغرضه الاصلي اثبات عدم انفعال المائع الذي مسه غاسل الميت قبل
التطهير الذي زعم عدم حصوله الا بالاغتسال فغرضه ليس الا انكار سراية النجاسة من الجسم المتنجس بملاقاة الميت تشبثا بعدم الدليل عليها
وكون الحكم بثبوت هذا الحكم للمتنجس قياسا ولذا اعترضه المصنف ره في محكي المعتبر بقوله لما اجمع الاصحاب على نجاسة اليد الملاقية للميت
واجمعوا على نجاسة المائع اذا وقع فيه نجاسة لزم من مجموع القولين نجاسة ذلك المائع لا بالقياس انتهى **وكيف** كان فلا خفاء في ظهور عبارة
الحلي في الانكار في مورد الكلام كما انه لا خفاء في اقتضاء دليله مع السرائر في المتنجسات مطلقا ولعله ملتزم بذلك في غير المائعات
الملاقية لاعيان النجاسات التي تتأثر ذواتها بملاقاة النجس ولا تقبل التطهير كما ربما يظهر ذلك مما ذكره في كتابه بعد ذكر النجاسات
وبيان وجوب ازالة قليلها وكثيرها من الثوب ونحوه حيث قال وجملة الامر وعقد الباب ان ما يؤثر التنجيس على ثلثة اضرب احدها يؤثر
بالمخالطة وثانيها بالملاقاة وثالثها بعدم الجوهر فالاول ابوال وخرء كل ما لا يؤكل لحمه وما يؤكل اذا كان جلالا والشراب المسكر والفقاع
والمني والدم المسفوح وكل مائع نجس بغيره والثاني ان يماس الماء او غيره حيوان نجس العين وهو الكلب والخنزير والكافر والثالث ان يموت
في الماء وغيره حيوان له نفس سائلة ولا حكم لما عدا ما ذكر في التنجيس انتهى فان الاجسام الجامدة الملاقية لاعيان النجاسات الخالية منها
خارجة من هذه الاقسام كما لا يخفى **وكيف** كان فقد اختار هذا القول اي عدم سراية النجاسة من المتنجسات الخالية من اعيان النجاسات
الى ما يلاقيها المحدث الكاشاني ره بالغ في نصرته واكثر الطعن في جملة من كلماته على المشهور القائلين بالسراية فقال في محكي المفاتيح انما يجب

غسل ما لاقى عين النجاسة واما ما لاقى الملاقي لها بعد ما ازيل عنه العين بالتمسح ونحوه بحيث لا يبقى فيه شيء منها فلا يجب غسله كما يستفاد من
المعتبرة على انا لا نحتاج الى دليل على ذلك فان عدم الدليل على وجوب الغسل دليل على عدم الوجوب اذ لا تكليف الا بعد البيان ولا حكم الا
بعد البرهان ثم جرى على قلمه تعريضا على المشهور القائلين بالسراية بعض الكلمات التي لا ينبغي صدورها من مثله عصمنا الله من الزلل
في القول والعمل وعن موضع آخر من كتابه بعد ذكر النجاسات العشرة في طي مفاتيح قال مفتاح كل شيء غير ما ذكر فهو طاهر ما لم يلاق شيئا
من النجاسات برطوبة للاصل السالم من المعارض وللموثق كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر انتهى وظاهرهما تبين العبارتين التزامه بسراية النجا
من اعيان النجاسات ووجوب غسل ما يلاقيها مطلقا ولو بعد زوال العين وانكارها بالنسبة الى المتنجس لكن قد يلوح من بعض عبارته المحكية
عنه في سياق نقلها انكار ذلك ايضا والتزامه بدوران حكم النجاسة مدار عينها الا في الموارد التي ثبت تعبدا وجوب غسل ملاقيها كالثوب
والبدن دون سائر الاجسام وجعل ذلك وجها للحكم بطهارة البواطن وبدن الحيوانات بزوال العين عنها لا لخصوصية فيها وربما يلوح
هذا المعنى اي دوران حكم النجاسات مدار عينها من السيد ره في بعض كلماته المحكية عنه كاستدلاله لجواز استعمال المائعات الطاهرة غير
الماء في تطهير الثوب بان تطهير الثوب ليس الا ازالة النجاسة عنه وقد زالت بغير الماء مشاهدة لان الثوب لا يلحقه عبادة واصرح من
ذلك ما حكي عنه من القول بجواز تطهير الاجسام الصيقلية بالمسح بحيث يزول عنها العين معللا لذلك بزوال العلة **وعن** المحدث الكاشاني
بعد ان حكى هذا القول والاستدلال عن السيد قال وهو لا يخلو من قوة اذ غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات
اما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا فما علم زوال النجاسة عنه قطعا حكم بتطهيره الا ما خرج بدليل يقتضي اشتراط الماء كالثوب والبدن
ومن هنا يظهر طهارة البواطن بزوال العين وطهارة اعضاء الحيوان النجسة غير الادمي كما يستفاد من الصحاح انتهى ولا يخفى عليك ان هذا المعنى
الذي يظهر من السيد مآله الى انكار السراية رأسا حتى بالنسبة الى النجاسات العينية لكن الظاهر بل المقطوع به ان محط نظر هؤلاء الجماعة كما هو صريح
العبارة المحكية عن الحلي انما هو انكار كون الاجسام الجامدة المتأثرة بملاقاة النجاسات كاعيانها من حيث الحكم **واما** المائعات الملاقية
لها التي تتأثر ذواتها بملاقاة النجس فلا خلاف في كونها كاعيانها في وجوب ازالتها عن الثوب والبدن وغيره من آثار النجس كما يشهد بذلك
التدبر في كلماتهم ثم انا وان استظهرنا من الحلي والسيد القول بمنع السراية لكن القائل به صريحا انما هو المحدث الكاشاني ولذا جعل من تأخر
عنه ممن تعرض لابطال هذا المذهب جعلوه من منفرداته وطعنوه بمخالفته للاجماع بل عن بعضهم الترقي عن ذلك وطعنه بمخالفته للضرورة **اقول**
ان اريد بالضرورة غير معناها الذي تقدم الكلام في كفر منكره فله وجه والا فربما يدل على غفلة من الرامي فان ضروريات الشرع في هذه
الاعصار منحصرة في الاحكام الكثيرة الدوران في كلمات الشارع من الكتاب والسنة القطعية كالصلوة والصوم والزكوة ونحوها مما لا يخفى
شرعيتها على من راجع الكلمات المعلومة الصدور من الشارع **واما** ما عداها من الاحكام وان كانت اجماعية او ضرورية لدى المتشرعة في هذه
الاعصار بان عرفها جميعهم بحيث لم يحتملوا خلافها فاثبات صدورها من الشارع ولو بعد تسليم كونها كذلك يحتاج الى مقدمات نظرية
كقاعدة اللطف واستكشاف رأي الرئيس من اجماع المرؤسين او قضاء العادة بوصول الحكم اليهم يدا بيد الى غير ذلك من المقدمات التي
غايتها بعد الاذعان بها صيرورة الحكم بواسطتها قطعيا والاحكام الضرورية عبارة عن الاحكام التي قياساتها معها بان كان صدورها
من النبي صلى الله عليه وآله او الائمة عليهم السلام بديهيا بحيث يكون الاعتراف بصدقهم كافيا في الاذعان بتحققها من غير احتياجها الى توسيط مقدمة خارجية
من اجماع ونحوه **وكيف** كان فالذي يمكن ان يستدل به للسراية امور **الاول** اجماع العلماء عليها خلفا عن سلف كما يكشف عن ذلك ارسالهم
ارسال المسلمات التي لا يشوبها شائبة انكار مع تصريح جملة منهم بكونها اجماعية **الثاني** معروفيتها لدى المتشرعة ومغروسيتها في اذهانهم
على وجه يزعمونها من ضروريات المذهب فيستكشف بها وصول الحكم اليهم يدا بيد عن الائمة عليهم السلام **الثالث** الاخبار المستفيضة الدالة عليها
فمنها ما يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس وحرمة الانتفاع به ان كان مائعا ولو مع خلوه من عين النجاسة كالمستفيضة الدالة على نجاسة
الماء القليل الواقع فيه شيء من النجاسات والاخبار الدالة على نجاسة السمن والزيت وغيرهما من المائعات التي مات فيها الفارة ونحوها
وما دل على عدم جواز الاستصباح بأليات الغنم المقطوعة من الحي معللا بانه يصيب الثوب والبدن وهو حرام **وهذه** الطائفة من الاخبار
انما تنهض حجة على من انكر السراية رأسا وقال بدوران النجاسة مدار عينها كما ربما يستشعر من عبارة السيد وبعض عبائر المحدث المتقدم و
نحوها الاخبار الدالة على وجوب غسل الثوب والبدن وغيرهما من الاجسام الملاقية للنجس الدالة على عدم كفاية ازالة عينها بغير الغسل
بل في بعضها الامر بغسل الملاقي للميتة ونحوها مما لا يبقى فيه اثر محسوس بعد جفافه **ولا** يعارضها ما يظهر من بعض الاخبار من دوران حكم النجاسة
مدار عينها لعدم المكافئة خصوصا مع اعراض الاصحاب عنه **ومنها** موثقة عمار في الرجل يجد في انائه فارة وقد توضأ من ذلك الاناء
مرارا واغتسل وغسل ثيابه وقد كانت الفارة متسلخة فقال ان كان رآها قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعدما

راها فعليه ان يغسل ثيابه ويغسل كل ما اصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلوة وان كان انما راها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس
من ذلك الماء شيئا وليس عليه شيء لانه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله انما سقطت فيه في تلك الساعة وهذه الموثقة كما تريها كادت تكون صريحة
في نجاسة الماء الملاقي للميتة وتنجيسه ما يلاقيه **ومنها** الاخبار الدالة على وجوب غسل الاناء الذي شرب منه الكلب والخنزير وتقريب الاستدلال
بهذه الطائفة من الاخبار من وجهين احدهما انه يظهر من اطلاق الامر بغسل الاناء مع عدم الملازمة بين ولوغ الكلب والخنزير من مائه وبين
ملاقاتهما للاناء ان الماء الذي ولغ منه الكلب والخنزير كاعيان النجاسات مؤثر في تنجيس ملاقيه **و** الاستدلال بهذه الروايات بهذا
النحو من التقريب وكذا الاستدلال بموثقة عمار المتقدمة انما يجدي في مقابل من انكر السراية من المتنجس رأسا حتى المايعات الملاقية
لاعيان النجاسات **وقد** اشرنا الى انه لم يعلم من احد انكار كون المايعات الملاقية للنجس بمنزلتها من حيث السراية بل الظاهر كما هو صريح
الحلي التزام الكل بذلك فلا تكون هذه الروايات حجة عليهم بهذا التقريب **ثانيهما** انه يستفاد من الامر بغسل الاناء في هذه الاخبار
وكذا من غيرها مما ورد في كيفية غسل الاواني والفرش والبسط ونحوها سراية النجاسة الى ما يلاقيها برطوبة مسرية والا لم يكن فائدة
في التكليف بتطهيرها ضرورة ان تطهيرها بنفسه ليس واجبا نفسيا وليست هذه الاشياء بنفسها مما يستعمل فيما يشترط بالطهارة فا
لمقصود بتطهيرها ليس الا حفظ ما يلاقيها برطوبة مسرية من الاشياء المشروطة بالطهارة من النجاسة **ويتوجه** عليه ان غاية ما يمكن
استفادته من الامر بغسل الاواني ونحوها بعد البناء على ظهورها في الوجوب الغيري كما هو الظاهر بل المتعين انما هو حرمة استعمالها
حال كونها متنجسة في الماكول والمشروب المطلوب فيهما النظافة والطهارة في الجملة ولو بالنسبة الى المايعات التي ينفر الطبع من شربها
في اناء يستقذره **واما** تاثيرها في نجاسة ما فيها على وجه تبقى نجاسته بعد نقله الى مكان آخر فلا الا ترى انه لو امر المولى عبده بغسل اواني
الوسخة التي يستعملها في اكله وشربه لا يفهم منه الا كراهة استعمالها حال كونها قذرة في الاكل والشرب لا صيرورة ما يلاقيها برطوبة مكروها
على الاطلاق **واما** ما ورد في كيفية تطهير الفرش ونحوها فلم يظهر منها ارادة ازيد من ازالة العين مع انه لا يستفاد منها وجوب التطهير
ويكفي في حسن تشريعه كون الحكمة فيه المبالغة في ازالة العين لئلا كلام في سراية النجاسة منها الى ما يلاقيها او استحباب التنزه عن استعمالها
التنجس في سائر الافعال التي يبتلي بها المكلف فيما ان لم يكن جوازها مشروطا بالطهارة **والحاصل** ان دعوى استفادة مثل هذا الحكم من مثل
هذه الروايات مجازفة محضة **وانما** يتوهم دلالتها عليه لاجل معروفية الحكم في الذهن فيظن بواسطتها كونه هو الوجه في صدور الامر بغسل الا
ونحوها في هذه الروايات والا فليس في شيء منها اشعار بذلك فالذي يمكن ان يستدل به عليه ليس الا الاجماع بل لو سلمت دلالة الاخبار على المدعى
فهي غير مغنية عن الاجماع كما توهمه بعض من لا يعتمد على الاجماع في اثبات الاحكام الشرعية فان غايتها الدلالة على السراية بواسطة او واسطتين
واما بالوسائط فلا **ودعوى** القطع بالمناط مجازفة لامكان ان يكون لقلة الوسائط دخل في التاثير كما في القذارات الحسية فالتخطي عن
كل مرتبة بل عن كل نجاسة الى غيرها يحتاج الى دليل وهو منحصر في الاجماع **واما** معروفيته لدى المتشرعة فهي ايضا بنفسها لا تصلح ان تكون
دليلا له لقضاء العادة بصيرورة الحكم اذا كان مما يعم به الابتلاء معروفا لدى العوام على وجه لا يحتملون خلافه اذا اتفقت عليه كلمات العلماء ولو
في الاعصار المتأخرة فلا ملازمة بينه وبين وصول الحكم اليهم يدا بيد عن المعصوم وحيث ان عمدة المستند هو الاجماع فلابد من تحقيق حاله
فنقول المدار في حجية الاجماع لدينا على القطع بموافقة المعصوم او وجود دليل معتبر فيما بين المجمعين بحيث لو وصل الينا تفصيلا لوجدناه واجب
الاتباع من حيث الدلالة والسند فلو فرض عدم حصول القطع باحد الامرين لاحد من اتفاق كلمة علمائنا الامامية رضوان الله عليهم
لم يجب عليه بل لا يجوز له متابعتهم ان كان من اهل النظر والاستدلال اذ لا دليل على اعتباره من حيث هو من شرع او عقل بل لم ينقل القول
باعتباره تعبدا من احد من اصحابنا وان كان ربما يستشعر ذلك من استدلالاتهم به في الفروع وارسالهم دليليته ارسال المسلمات لكن
بناؤه بتصريحاتهم في الاصول بما هو مناط اعتباره **نعم** زعم بعض كون الشهرة التي هي اعم من اتفاق الكل من الظنون المعتبرة لكنه مع كونه خلاف
المشهور في غاية الضعف **فالحق** ان اتفاق العلماء انما يكون حجة من حيث افادته للقطع بثبوت متعلقه لاجل كونه سببا عاديا لاستكشاف احد
الامرين المتقدمين لا من باب التعبد **واما** الاجماع الذي هو حجة من باب التعبد هو الاجماع الحقيقي المشتمل على مقالة المعصوم واعتباره على هذا
التقدير ايضا ليس عندنا من حيث نفس الاجماع بل بواسطة وجوب التعبد بمقالة المعصوم الذي هو احد المجمعين **وزعم** كثير من اصحابنا على ما
يظهر من مراجعة كتبهم ان اتفاق جميع العلماء ولو في عصر واحد طريق عقلي لاستكشاف راي الامام ع بقاعدة اللطف وهو خلاف التحقيق
لعدم تمامية القاعدة ولذا لم يعول عليها جل علمائنا المتأخرين وبنوا على ان طريق استكشاف راي الامام ع من الاجماعات المتحققة
في هذه الاعصار منحصر في الحدس الناشي من الملازمة العادية بين اتفاق العلماء في جميع الاعصار وبين موافقة الامام ع ولذا اعتبروا
في حجية الاجماع اتفاق كل العلماء في جميع الاعصار او جلهم على وجه يستلزم عادة موافقة المعصوم **ولا** يخفى ان الاسباب العادية غالبا

من قبيل المقتضيات فربما يمنعها من التاثير بعض الموانع المكتنفة بها وحيث انا نفينا الملازمة العقلية واعتمدنا على الملازمة العادية
لم يجز لنا اتباعهم في الموارد التي لم يحصل لنا القطع بالموافقة بواسطة بعض الامور المنافية للحدس القطعي كمعلومية مستند المجمعين او العثور
على ما يحتمل استنادهم اليه او غير ذلك من الامور المانعة من القطع وكونه نوعا سببا عاديا للقطع ولو في خصوص المورد بالنسبة الى نوع
المكلفين غير مجد بالنسبة الى شخص الذي لم يحصل له القطع لما اشرنا اليه من انه لا دليل على اعتباره من باب التعبد وانما يدور وجوب متابعته مدار
صفة القطع فليس لاحد الزام المحدث الكاشاني وغيره ممن انكر السراية بمخالفته للاجماع ضرورة انه لم يحصل له القطع بالحكم من اتفاق العلماء
والا لتبعهم فان القاطع مجبول على اتباع قطعه كما هو واضح **نعم** قد يتوجه على من يخالف الاجماع ويتفرد بالقول الطعن باعوجاج السليقة
وانحراف الطريقة لكنه غير مجد في جواز اتباعهم ما لم يعتقد المخالف انحرافه عن الطريقة في خصوص المورد **هذا** مع ان الطعن في غير محله اذا كان
تردده في الحكم ناشيا عن التفاته الى اسباب عقلائية موجبة للتشكيك كما فيما نحن فيه فان في المقام شبهات لا بد اما من حلها او الالتزام بعدم
السراية **الاولى** انه لو كان المتنجس منجسا مطلقا كما هو معقد اجماعاتهم المحكية للزم نجاسة جميع ما في ايدي المسلمين واسواقهم ولتعذر
الخروج من عهدة التكليف بالتجنب عن النجس والتالي باطل بشهادة العقل والنقل فكذا المقدم بيان الملازمة انا نعلم ان اغلب الناس لا يتحرزون
عن النجاسات ويخالطون غيرهم فيستوي حال الجميع لقضاء العادة بانه لو لم يتحرز شخص ولو في اقصى بلاد الهند من نجاسة في قضية واحدة
وخالط الناس لسرت النجاسة الى جميع البلاد بمرور الدهور الى ان استوعبته ووصلت الى بيوتنا فضلا عن ان جميع من في العالم عدا من شذ
منهم لا يتحرزون عن النجاسات فمقتضاه ان يكون لكل شيء مما في اسواق المسلمين من مثل الدهن والسمن مما يبتلى به بل لكل شيء مما بايدينا
من اثاث بيوتنا اسباب لا تتناهى لنجاسته **وربما** اعترف جملة من الناس بعلمه بنجاسة جميع ما يصنع من المطعوم والمشروب ونحوهما في اسواق مثل
بغداد من البلاد التي يختلط فيها الخاصة والعامة واليهود والنصارى وغيرهم ولا يتحرز بعضهم عن مساورة بعض وغفل عن انه اذا امعن النظر
لراى عدم الفرق بينه وبين اثاث بيته ولذا ترى جل الاشخاص الملتفتين الى بعض هذه المقدمات لا يزال يصرحون بانه لولا البناء على
الاغماض والمسامحة في امر النجاسة لتعذر الخروج من عهدة التكليف بالاجتناب عنها ومن ابتلى بتربية طفل غير مميز او ابتلى في واقعة بنجاسة
غفل عن تطهيرها ولم يتفطن الا بعد ان خالط الناس لا يذعن بذلك من غير ان يحتاج الى تمهيد مقدمات بعيدة **ومن** زعم ان هذه
الاسباب لا تؤثر في حصول القطع لكل احد بابتلائه في طول عمره بنجاسة موجبة لتنجيس ما في بيته من الاثاث مع اذعانه بان اجماع العلماء
على حكم يوجب القطع بمقالة المعصوم لكونه سببا عاديا لذلك فلا اراه الا مقلدا محضا لا يقوى على استنتاج المطالب من المبادي المحسوسة
فضلا عن ان يكون من اهل الاستدلال فلا ينبغي الارتياب في انه لو سرت النجاسة بالوسائط لعمت على وجه يتعذر التجنب عنها فضلا عن
ان يكون منافيا لعمومات نفي الحرج والتوسعة في الدين **ودعوى** ان ادلة نفي الحرج ونحوها لا تنفي السراية في الفرض وانما تنفي التكليف
بالاجتناب عن النجس في مواقع الحرج فلا مانع من الالتزام بكون ما بايدينا نجسا معفوا عنه فاسدة جدا لا يهمنا الاطالة في ابطالها فانا نرى
ان هذه المرتبة من السراية مما لا يمكن الالتزام به ويشهد لبطلانه مضافا الى ما عرفت **رواية** ابي الجارود قال سألت ابا جعفر عليه السلام
عن الجبن فقلت اخبرني من راى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت فيه ميتة فلا
تاكله الحديث فانه لو كانت النجاسة مسرية بالوسائط لكان جعل الميتة في الجبن في مكان واحد سببا عاديا لتحريم جميع ما في الارض
فلم يكن وقع لاستيحاش الامام ع من ذلك **الثانية** استقرار سيرة المتشرعة خلفا عن سلف على المسامحة في الاجتناب عن ملاقيات
المتنجس في مقام العمل بحيث لو تعدى احد عن الطريقة المألوفة عندهم في اجتناب النجاسات بان اجتنب مثلا عن ابنية البلاد معللا بان من
عمرها استعمل في تعميرها الادوات والالات التي لا تزال يستعملها في تعمير الكنيف من غير ان يطهرها او اجتنب عن مساورة شخص معتذرا بان
هذا الشخص يساور اشخاصا لا يزالون يساورون الكفار ويباشرون الانجاس لطعنه جميع المتشرعة بالوسواس ويرونه منحرفا عن الطريقة
المعروفة عندهم في اجتناب النجاسات مع انه ربما يتشبث في اثبات مطلبه بمقدمات محسوسة لا ينكرها عليه احد ولو ارادوا انكار شيء من مقدماته
يتشبثون باحتمالات سوفسطائية مما لا يعتني به عاقل في شيء من حركاته وسكناته وربما ينقضون عليه بما هو ابده نجاسة من ذلك ويقولون اذا
تجتنب عن ذلك لم لا تجتنب عن الاجناس المنقولة من بلاد الكفر من المايعات والجوامد المصنوعة فيها او لا تجتنب عن الدهن المشترى من اهل
السواد الذين لا يتحرزون عن النجاسات او نحو ذلك فهذه السيرة العملية تكشف عن عدم معهودية الاجتناب عن مثل هذه الامور في الشريعة
من صدر الاسلام بل المتامل في الاخبار وغيرها من الامارات لا يكاد يرتاب في ذلك ولو مع قطع النظر عن السيرة بل لا مجال للتشكيك في ان
امر النجاسة لو لم يكن في عصر الائمة ع اوسع مما بايدينا لم يكن اضيق من ذلك **اذا** عرفت ذلك فنقول هذا النحو من المسامحة وعدم الاعتناء
بالمقدمات البديهية الانتاج ينافي اطلاق السراية وعموم وجوب الاجتناب عن كل نجس اذ لا يعقل ان يجعل الشارع ملاقاة المتنجس سببا للتنجيس

مطلقا واوجب الاجتناب عن كل نجس ثم رخص في ارتكاب مثل هذه الامور التي لا زال يتوارد علينا اسباب النجاسة على وجه لا يشتبه على احد لو لم يكن
بنائه على الاغماض والمسامحة اللهم الا ان تكون المسامحة في تشخيص الموضوع ماخوذة في موضوعيته للحكم بان اوجب الشارع مثلا الاجتناب
عن النجس المعلوم بالمشاهدة او بمقدمات قريبة لا مطلق النجس او جعل النجاسة اسما للاشياء المعهودة مقيدة بكونها معلومة بالمشاهدة
ونحوها او غير ذلك من التوجيهات التي ليس الالتزام بشيء منها اهون من انكار السراية مع اشتراك الكل في مخالفته للاجماع **وقد زعم** صاحب
الحدائق ان العلم بالنجاسة من مقومات موضوعها بمعنى ان النجس الشرعي اسم للنجس المعلوم وتخيل ان هذا يجديه في حل بعض الاشكالات الواردة
على السراية من نظائر ما عرفت واستشهد لذلك ببعض الاخبار المسوقة لبيان الحكم الظاهري مثل قوله الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر ونحو
ذلك من الاخبار الدالة عليه واطال الكلام في اثبات مرامه الى ان قال في اخر كلامه ولم اقف على من تنبه لما ذكرناه من التحقيق في المقام من علما
الاعلام الا السيد الفاضل المحقق السيد نعمة الله الجزائري في رسالة التحفة حيث قال بعد ان نقل من بعض معاصريه من علماء العراق وجوب
عزل التنور عن الناس ونقل منهم ان من اعظم ادلتهم قولهم انا قاطعون ان في الدنيا نجاسات وقاطعون ايضا بان في الناس من لا يتجنبها
والبعض الاخر لا يتجنب ذلك البعض فاذا باشرنا احدا من الناس فقد باشرنا المظنون النجاسة او مقطوعها الى ان قال فقلنا لهم يا معشر الاخوان
انا الذي يظهر من اخبار الائمة الهادين التسامح في امر الطهارات وان الطاهر والنجس هو ما حكم الشارع بنجاسته لا ما باشرته النجاسة
والطهارة فالطاهر ليس هو الواقع في نفس الامر بل ما حكم الشارع بطهارته وكذا النجس وليس له واقع سوى حكم الشارع بنجاسته وقد حكم
الشارع بطهارة المسلمين فصار واطاهرين الى ان قال وبهذا التحقيق الى اخر ما سيأتي في نقله في المقام ان شاء الله انتهى كلام صاحب الحدائق
ثم ذكر تتمة كلام المحدث المتقدم الذي اشار اليها بعيد ذلك وهي هذه وبهذا التحقيق يظهر لك بطلان ما ذهب اليه جماعة من الاصحاب من ان
من تطهر بماء نجس فاستمر الجهل به حتى مات صلوته باطلة غايته عدم المؤاخذة عليها لامتناع تكليف الغافل ولو صح هذا الكلام لوجب فساد جميع
العبادات المشروطة بالطهارة لكثرة النجاسة في نفس الامر انتهى **اقول** اما ما حققه المحدث الجزائري فمما لا ارى له محصلا فان احدا لا ينكر
توقف النجاسة الشرعية على التوقيف الشرعي لكن الخصم يدعي انه ثبت بالاجماع وغيره من الادلة ان الشارع حكم بنجاسة كل ما باشرته النجاسة فمتى
احرز موضوعه كما في الفرض يجب ترتيب حكمه عليه **و**هذا المحدث بحسب الظاهر ليس منكرا للسراية واساسه تطالب خصمه بدليلها ولذا جعله صاحب
الحدائق موافقا لنفسه فاعتراضه على الخصم لا يبعد ان يكون مبنيا على توهم كون العلم بالنجاسة من مقوماتها كما توهمه صاحب الحدائق لكن
لم يقصد هذا المحدث على مجرد ذلك حيث لم ينكر على خصمه ما ادعاه من العلم بالسبب بل قرره على ذلك واعترف في اخر كلامه باقتضاء اطلاق سببية
الملاقاة للتنجيس بطلان جميع العبادات فكانه زعم ان العلم الماخوذ في الموضوع هو العلم الحاصل من الطرق المعتبرة شرعا لا مطلقا فهذا النحو
من التقييد اي تقييد العلم بحصوله من اسباب مخصوصة وان كان نافعا في التفصي عن الاشكال دون ما زعمه صاحب الحدائق من تقييد الموضوع
بمطلق العلم لحصول مطلقه في الفرض بمقدمات غير قابلة للانكار لكنه اوضح بطلانا واكثر مؤنة من قول صاحب الحدائق الذي يتوجه عليه بعد الغض
عن بعض ما فيه الذي من جملته مخالفته للاجماع كما اعترف هو بنفسه في اخر كلامه المتقدم حيث قال ولم اقف على من تنبه لما ذكرناه من التحقيق الخ اولا
ان تقييد موضوع النجاسة بالعلم بها كما يظهر من عبارته وتفصيله استدلاله بالاخبار التي تقدمت الاشارة اليها غير معقول فانه دوري صريح
وانما المعقول اخذ العلم بالموضوع الخارجي كالملاقاة مثلا اما مطلقا او اذا كان حاصلا من سبب خاص كالمشاهدة ونحوها شرطا في
تأثيره ودخيلا في موضوعيته للحكم الشرعي بان يقول الشارع مثلا الملاقاة المعلومة بالمشاهدة او مطلقا توجب نجاسة الملاقي كما ان من
المعقول ان يجعل العلم بالنجاسة اما مطلقا او اذا كان حاصلا من سبب خاص شرطا شرعيا واقعيا لترتب الاحكام الشرعية المجعولة لها
من حرمة الاكل والشرب وتنجيس الملاقي وبطلان الصلوة الواقعة معها ووجوب اعادتها الى غير ذلك من الاثار الشرعية فتنتفي الاثار واقعا
عند انتفاء العلم **و**هذا بخلاف ما لو اطلق الشارع حكمه بسببية الملاقاة للتنجيس ووجوب الاجتناب عن كل نجس فانه وان لم يجب على المكلف
على هذا التقدير ايضا الخروج من عهدة هذا الواجب ما لم يحرز موضوعه لكون العلم بالتكليف شرطا عقليا في وجوب الامتثال لكن
الجهل بالتكليف على هذا التقدير لا ينفي واقعه بل يجعل المكلف معذورا في مقام الامتثال ولا يعقل ان يتصرف الشارع في موضوع هذا
الحكم العقلي بان يجعل العلم الحاصل من سبب خاص شرطا في وجوب الامتثال بعد فرض اطلاق حكمه الشرعي لرجوعه الى التناقض كما تقرر
جميع ذلك في محله فملخص الكلام ان كون العلم بالنجاسة من مقومات موضوعها كما التزم به صاحب الحدائق امر غير معقول الا ان يتكلف
في تأويل كلامه بما يؤول الى احد التوجيهين المتقدمين **و**ثانيا ان اخذ العلم قيدا في موضوع النجاسة مخالف لظاهر جميع الادلة الدالة
عليها حتى الاخبار التي تمسك بها المدعى من مثل قوله الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر فان ظاهرها كونها مسوقة لبيان الحكم الظاهري
وكون العلم بالموضوع طريقا لاحرازه لا شرطا في موضوعيته **و**ثالثا ان هذا التكلف مما لا يجديه في حل الاشكال المقتضي لوجوب التحرز

عن مساورة الناس ولزوم بطلان جل العبادات المشروطة بالطهور او كلها لان الاشكال انما نشأ من فرض العلم بتحقق النجاسة كما بدعيه الخصم
لا من شيوع الابتلاء بها في الواقع مع الجهل كغيره من المحرمات التي نعلم اجمالا بابتلاء غالب المكلفين بها ونحتمل كون ما نبتلي به من جملتها
فانه لا يجب التجنب عما نبتلي به ما لم يكن في خصوصه علم تفصيلي او اجمالي بلا شبهة كما هو واضح **فظهر** بما ذكرنا انه لا يمكن التخلص عن الاشكال
بمثل هذه التوجيهات كما انه لا يمكن التفصي عنه بانكار حصول العلم لاحاد المكلفين في موارد ابتلائهم لكونه مجازفة محضة لولا ابتنائه
على الاغماض والمسامحة **وقد اشرنا** انفا الى عدم امكان الالتزام بثبوت النجاسة واقعا في مثل هذه الموارد التي جرت السيرة على عدم
التجنب عنها وارتفاع التكليف عنها لمكان الحرج لاستلزامه مفاسد كثيرة لا يمكن الالتزام بشيء منها كتجويز الوضوء والغسل بالماء
النجس او مع نجاسة البدن مع التمكن من التيمم او تطهير البدن وغير ذلك مما لا يخفى على المتأمل **و**غاية ما يمكن ان يقال في التفصي عن
هذه الشبهة وسابقتها هو ان الموارد التي استقرت فيها سيرة المتشرعة على عدم التجنب عن ملاقيات المتنجس بالوسائط والمسامحة في
امرها ليست الا الموارد التي يكون الاجتناب عنها نوعا موجبا للحرج بل مؤديا الى اختلال النظام **ولا** مانع من الالتزام بنفي الاثر للملاقاة
في مثل هذه الموارد وثبوت العفو عنه وضعا وتكليفا لمكان الحرج وشهادة السيرة بذلك **ولا** يبعد ان يكون اطلاق كلمات الاصحاب
القائلين بكون المتنجس منجسا منزلا على غير هذه الموارد فلينا مل **الشبهة الثالثة** دلالة الاخبار المعتبرة التي اشار اليها المحدث
الكاشاني في عبارته المتقدمة على عدم السراية **منها** موثقة حنان بن سدير قال سمعت رجلا يسأل ابا عبد الله عليه السلام فقال اني ربما بلت
فلا اقدر على الماء ويشتد ذلك علي فقال اذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك **و**رواية حكم بن حكيم
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ابول فلا اصيب الماء وقد اصاب يدي شيء من البول فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي
او بعض جسدي او يصيب ثوبي قال لا باس **و**رواية سماعة قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام اني ابول ثم اتمسح بالاحجار فيجيء مني البلل
ما يفسد سراويلي قال لا باس **و**يحتمل قويا جرى هذه الرواية الاخيرة مجرى التقية **و**صحيحة العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله ع عن
رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذاه قال يغسل ذكره وفخذيه وسألته عمن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فاصاب
ثوبه يغسل ثوبه قال لا **و**ربما يستدل بصدر هذه الصحيحة على القول المشهور **و**فيه ما لا يخفى بعد التصريح بعدم غسل الثوب في ذيلها واحتمال
كون الواو في صدرها حالية او كون الامر بغسل الفخذين لرعاية الاحتياط بملاحظة غلبة بقاء جزء من البول على راس الحشفة او خروجه بعد
المسح وغير ذلك من الاحتمالات المانعة من صلاحية معارضة الصدر لظهور الذيل في نفي الوجوب **ويمكن** الاستدلال له ايضا بجملة من الاخبار
التي لا يهمنا الاطالة في ايرادها **و**ما يظهر من بعض من انكار ظهور هذه الاخبار في المدعى بابداء احتمالات بعيدة مجازفة محضة **نعم** يتوجه
على الاستدلال بمثل هذه الروايات انها اخبار احاد قابلة للطرح والتأويل **و**قد اعرض الاصحاب عن ظاهرها فيجب رد علمها الى اهله ولا يجوز
دفع اليد بواسطتها عن الحكم الذي انعقد الاجماع عليه كما هو واضح **و**مما يقرب الشبهات ويؤكدها خلو الاخبار عن التعرض لهذا الحكم مع
قضاء العادة بانه لو كان المتنجس منجسا على الاطلاق لشاع التصريح به وبلوازمه في الاخبار ولكان من اهم المسائل التي يسأل عنها الرواة
ما يتفرع على هذه المسألة مع انا لم نجد في الاخبار ما وقع فيها السؤال عن حكم ملاقيات المتنجس عدا الاخبار التي تقدم بعضها الدالة على نفي الباس
عنها **و**دعوى ان مغروسية الحكم في اذهانهم اغنتهم عن المسألة عن فروعها **مدفوعة** بما نشاهد من حال العوام من انهم مع مغروسية السراية
في اذهانهم لا يزالون يسألون عن فروعها التي يبتلون بها **وكيف لا** مع ان كثيرا من فروعها العامة الابتلاء مما يتحير فيها العقول فخلو الاخبار
عن التصريح بهذا الحكم وعدم تعرض السائلين للسؤال عن فروعها التي يعم الابتلاء بها ربما يورث القطع بعدم تحققه وعدم كون امر النجاسة
لديهم بهذه المرتبة من الضيق المعروفة عندنا **و**الانصاف ان ما قررناه من الشبهات وان امكن التفصي عنها في الجملة ببعض التقريبات التي
تقدمت الاشارة اليها لكنها مانعة من حصول القطع بمقالة المعصوم واستكشاف رايه من اتفاق العلماء بطريق الحدس خصوصا مع وهن
الاجماع بمخالفة السيد والحلي فانه قد يمنع مخالفتهما من حصول الوثوق بمعروفية الحكم في عصرهم كمعروفيته في هذه الاعصار فيغلب على الظن
استقرار المذهب عليه في الاعصار المتاخرة عن عصر الشيخ فلا يلزمه عادة وصول الحكم اليهم يدا بيد عن المعصوم او عثورهم على دليل معتبر
غير ما بايدينا من الادلة لامكان اتكال جلهم على قاعدة اللطف التي لا نقول بها **وكيف** كان فقد اشرنا في صدر العنوان الى انا لا نقول بحجية
اتفاق العلماء من باب السببية او الطريقية التعبدية وانما نقول بحجيته لكونه موجبا للقطع بمقالة المعصوم فمن حصل له القطع بذلك فلا
اعتراض عليه ومن لم يحصل له القطع به فليس له اتباع المجمعين وكون اجماعهم سببا عاديا للقطع غير مجد بعد فرض التخلف في خصوص المورد
نعم لو اعتمدنا على قاعدة اللطف او قلنا بحجية نقل الاجماع تعبدا لم يكن مناص عن الالتزام بكون المتنجس منجسا فيما لم يكن منافيا لما استقرت
عليه السيرة العملية ومؤديا الى الحرج الموجب لاختلال النظام لكنا لا نقول بشيء منهما ولم نجد من انفسنا الجزم بمقالة المعصوم ولذا

اشكل علينا تأويل الاخبار المتقدمة او طرحها من غير معارض مكافئ ومع ذلك لا نقوى على مخالفة الاصحاب في الاستبداد بما نراه في مثل هذا الحكم الذي ربما يدعى كونه ضروري المذهب فالحكم عندنا موقع تحير وتردد ولا جرأة لي في التخطي عن الطريقة المعهودة لدى المتشرعة المعتدلي الطريقة الذين لا يعدون من اهل الوسواس وان صعب على تصور مناطه والاذعان به ولم يترجح بنظري بالنظر الى ما يقتضيه القواعد الاجتهادية الا ما تقدمت حكايته عن الحلي ولو سبقنا بعض مشايخنا المتأخرين الى انكار اطلاق كون المتنجس منجسا لجزمت بذلك ان لديك الا ان مخالفة الاصحاب في هذه المسألة باشكل من مخالفتهم في مسألة نجاسة البئر بل كانت مخالفتهم في تلك المسألة اشكل بمراتب لوضوح معروفية نجاسة البئر لدى الخالف والمؤالف من عصر الائمة عليهم السلام ومغروسيتها في اذهان الرواة وغيرهم من العلماء ومقلديهم دائرة على السنتهم وفي جميع كتبهم الفقهية حتى ارتكزت في نفوس العوام على وجه لم يذهب اثرها الى الآن ولذا كثيرا ما يسألون في موارد ابتلائهم عن حكم بئر مات فيها فارة او دجاجة او غيرهما ناسين نجاستها بذلك مع ان القول بها على ما يظهر من بعض قد نسخ منذ سنين متطاولة ربما تزيد عن ثلث مائة سنة واما هذه المسألة فلم نعثر على ما يشهد بمعروفيتها على الاطلاق لدى المتشرعة في عصر الائمة عليهم السلام بل ولا بين العلماء في الطبقة الاولى بل قد اشرنا فيما تقدم الى انه ربما يشهد خلو الاخبار سوى الاوحدي منها عن التعرض لهذا الحكم ولو فرض عدم بعد معروفيته لدى الرواة كما يشعر تعرض الحلي لتفصيل مواقع التسرية وانكار السيد لها رأسا على ما يقتضيه ظاهر عبارته المتقدمة بعد كونهما في عصرهم كما نراها في هذه الاعصار من المسلمات وربما يستشم ذلك ايضا من عبارة الاسكافي الآتية في الفرع الآتي فتخالفهم في هذه المسألة اهون ولكن منعنا من ذلك وحشة الانفراد وكثرة عثرات المستبدين بآرائهم ولنعم ما قيل ان مخالفة المشهور مشكل وموافقتهم من غير دليل اشكل والله العالم بحقائق احكامه ويجب بالوجوب الشرطي الذي يتبعه الوجوب الشرعي المقدمي عند وجوب ذيها اصلا او عارضا لا الوجوب النفسي كما لا يخفى على المتأمل في ادلته من النصوص والفتاوى ازالة النجاسات العينية والحكمية مع الامكان عن الثياب عدا ما ستعرف استثناءه من القلنسوة ونحوها وعن ظاهر البدن للصلوة الواجبة والمندوبة بلا خلاف فيه في الجملة والاخبار الدالة عليه في غاية الكثرة فانه من اظهر احكام النجاسات الشايعة في النصوص والفتاوى هو هذا الحكم ولو كانت النجاسة ملاصقة لها مع عدم تأثرها لم يجب لا ازالة الا اذا منعنا من حمل النجاسة كما سيأتي وقليل النجاسة ككثيرها عدا الدم الذي ستعرف العفو عما دون الدرهم منه بلا خلاف فيه على الظاهر عدا ما حكي عن الاسكافي من انه قال كل نجاسة وقعت على ثوب وكانت عينها مجتمعة او متفرقة دون سعة الدرهم الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب بذلك الا ان يكون النجاسة دم حيض او منيا فان قليلهما وكثيرهما واحد انتهى وظاهره عدم حصول النجاسة بالمقدار المذكور لا العفو وعلى اي تقدير فلا يبعد ان يكون مستنده دعوى استفادته مما ورد في الدم نظرا الى ما جرت سيرة الاصحاب بواسطة معروفية المناط لديهم على استفادة احكام مطلق النجاسات من الاخبار الخاصة الواردة في بعضها والا فلم يعرف له مستند كما اعترف به غير واحد وكيف كان فهو ضعيف جدا محجوج باطلاق النصوص والفتاوى بل صريحهما ففي خبر الحسن بن زياد قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول فيصيب جسده قدر نكتة من بوله فيصلي ثم يذكر بعد انه لم يغسله قال يغسله ويعيد صلوته وخبر ابن مسكان قال بعثت بمسألة الى ابي عبد الله عليه السلام مع ابرهيم بن ميمون قلت سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلي ويذكر بعد ذلك انه لم يغسلها قال يغسلها ويعيد صلوته ويدل عليه ايضا في بول الانسان وفي بول غيره وفي غير البول ايضا كالملاقي للكلب والميتة والخمر والفقاع وغيرها جملة من الاخبار المطلقة واما المني فيدل على عدم الفرق بين قليله وكثيره مضافا الى اطلاقات الادلة وعدم الخلاف فيه حتى من الاسكافي خصوص خبر سماعة قال سألته عن المني يصيب الثوب قال اغسل الثوب كله اذا خفي عليك مكانه قليلا كان او كثيرا ويدل عليه بالخصوص في دم الحيض رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام او ابي جعفر عليه السلام قال لا تعاد الصلوة من دم لا تبصره غير دم الحيض فان قليله وكثيره في الثوب ان رآه او لم تره سواء ونظير قول الاسكافي في الضعف ما حكي عن السيد من العفو عن البول اذا ترشش عند الاستنجاء مثل رؤس الابر فانه ايضا مع مخالفته للاطلاقات يرده خصوص صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا ابرهيم عليه السلام عن رجل يبول بالليل فيحسب ان البول اصابه ولا يستيقن فهل يجزيه ان يصب على ذكره اذا بال ولا يتنشف قال يغسل ما استبان انه قد اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده وثيابه ويتنشف قبل ان يتوضأ وخبري الحسن وابن مسكان المتقدمين الا ان يدعى انصراف الخبرين عن مثل الفرض فليتأمل والمراد بالثياب التي يجب ازالة النجاسات عنها مطلق ما يلبسه المصلي عدا ما ستعرف استثناءه وان لم يندرج في مسماها بل ولا في مسمى الملبوس عرفا فتشمل مثل قطعة كرباس او جلد او حصير ونحوها اذا تلبس بها المصلي وتستر بها وكيف كان فالمعتبر في الصلوة انما هو طهارة ما يصلي فيه مما يلبسه المصلي سواء صدق عليه عرفا اسم اللباس والثوب ام لا ووقوع التعبير بالثوب في معظم النصوص والفتاوى المانعة من الصلوة في النجس بحسب الظاهر اما من باب التمثيل او الجري مجرى العادة في مقام التعبير فانه من ندرة

في النصوص والفتاوى لا يكاد يرتاب في عدم مدخلية خصوصية الثوب في الحكم وكون المناط كون ما تلبس به في صلوته طاهرا وان كان قطنا او صوفا غير منسوج ملفوفا على جسده كما يشهد لذلك المستفيضة الآتية النافية للبأس عن الصلوة فيما لا تتم الصلوة فيه كالخف والجورب والتكة والقلنسوة والكمرة والنعل وما اشبه ذلك وقد عد الاصحاب منها الخاتم والدملج والخلخال والسيف والسكين فانه يستفاد من تلك الاخبار كون ذلك من قبيل الاستثناء من كلية المنع من الصلوة في النجس حيث يظهر منها ان وجه نفي البأس عن مثل هذه الامور كونها مما لا تتم الصلوة فيها وحدها والا لكان مقتضى المنع فيها موجودا مع عدم كون مثل هذه الاشياء خصوصا ما عده الاصحاب منها مندرجا في مسمى الثوب عرفا ويؤيده بل يدل عليه قوله عليه السلام في رواية ابي بصير المتقدمة الواردة في الحديد لا تصل في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ فانها تدل على عدم جواز الصلوة في النجس وان مناط المنع هو صدق الصلوة في النجس ولا ينافيه ما عرفته فيما تقدم من كون النهي في الرواية محمولا على التنزيه وكون المراد بالنجاسة مرتبة من الخباثة التي لا تبلغ حدا يجب التنزه عنه فان ظاهرها سببية نجاسة الشيء للنهي عن الصلوة فيه مطلقا لكن لما ثبت بدليل خارجي عدم بلوغ نجاسة الحديد حدا يجب التجنب عنه فهم من ذلك جواز مخالفة النهي في خصوص المورد فليتأمل والحاصل ان مناط المنع بحسب الظاهر صدق الصلوة في النجس بارادة التلبس به لا الظرفية الحقيقية ومن هنا قد يتخيل ما نعية النقود الملفوف الكائن مع المصلي وعدم جواز حمل النجس في الصلوة لصحة اطلاق الصلوة في النجس في الفرض كما يشهد بذلك التتبع في موارد استعمال هذه الكلمة في الاخبار مثل قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير الواردة في باب لباس المصلي فالصلوة في بوله وروثه والبانه الخ وقوله عليه السلام في خبر آخر لا تصل في منديل غيرك وصل في منديلك وغير ذلك ويدفعه ان الاستعمال مبني على التوسعة والتجوز والمتبادر من الصلوة في الشيء اما ارادة كون الشيء مكانا للمصلي او ارادة ما تلبس به لا مطلق ما يصاحبه فلا يمكن استفادة حكم المحمول مما دل على المنع من الصلوة في النجس مع انه ليس لنا اطلاق لفظي سالم من المناقشة فيه يدل على هذا المضمون فان اظهر ما يدل عليه على الاطلاق انما هو رواية ابي بصير المتقدمة التي لا يخلو الاستدلال بها للمدعى عن تأمل وربما يستدل للمنع من حمل النجس برواية قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فهبت الريح فسفت فتصيب ثوبه ورأسه ايصلي فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفضه ويصلي فلا بأس فانها ظاهرة في وجوب النفض وفيه انها مسوقة لنفي وجوب الغسل والامر بالنفض جار مجرى العادة فلا يستفاد منه الوجوب وعلى تقدير تسليم الدلالة فلا يستفاد منه المنع من حمل المتنجس الا بضميمة عدم القول بالفصل ولم يتحقق واستدل له ايضا بمفهوم صحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت اليه يعني ابا محمد عليه السلام هل يجوز للرجل ان يصلي ومعه فارة مسك قال لا بأس بذلك اذا كان ذكيا وصحيحة علي بن جعفر عليه السلام سأل اخاه عليه السلام عن الرجل يصلي ومعه دبة من جلد حمار او بغل قال لا يصلح ان يصلي وهي معه الا ان يتخوف عليها ذهابها فلا بأس وفي الاستدلال بالصحيحة الاخيرة ما لا يخفى فانها مع ظهورها في الكراهة ليس فيها اشعار بارادة جلد الميتة بل المتبادر من السؤال فيها ليس الا ارادة حكمها بلحاظ كونها من جلد الحمار او البغل الذين لم يزل الرواة كانوا يسألون عن بولهما وروثهما وقد وردا لنهي عن الصلوة فيهما في جملة من الاخبار كما عرفته في محله فيدل هذه الصحيحة على ان جلدهما ايضا كبولهما مما لا تصلح الصلوة فيه ولكن في طهارة شيخنا المرتضى ارسل الرواية من غير ذكر المروي عنه هكذا عن الرجل يصلي ومعه دبة من جلد حمار ميت قال لا يصلح ان يصلي وهي معه وقد رواها بعض المعاصرين ايضا في طهارته عن علي بن جعفر عليه السلام بهذا المتن فلعله رواية اخرى لم اظفر بها وكيف كان فليس لها ظهور في الحرمة مع غلبة الظن بكونها هي الصحيحة المتقدمة الخالية عن التقييد واما الاستدلال بمفهوم الصحيحة الاولى فهو ايضا لا يخلو عن اشكال وعلى تقدير التسليم فاثبات عموم المدعى بها مبني على عدم القول بالفصل بين الميتة وغيرها وستعرف في مبحث ما لا تتم الصلوة فيه منفردا امكان الالتزام بمانعية الميتة مطلقا ولو في مثل الخف وقلادة السيف ونحوها مما لا تتم الصلوة فيه وحده واستدل له ايضا بمفهوم ما دل على جواز الصلوة في خرقة الحناء اذا كانت طاهرة وفيه ان خرقة الحناء ونحوها على الظاهر مندرجة في الثياب بمعناها الاعم التي استفدنا من الادلة اشتراط طهارتها في الصلوة اذا كانت مما تتم فيها الصلوة وان لم تكن كذلك فيدل على نفي البأس عنها الاخبار الآتية الظاهرة في شمولها لمثلها ولا تصلح معارضة مفهوم هذه الرواية لها ويحتمل قويا ان يكون ثبوت البأس على تقدير النجاسة بلحاظ سرايتها غالبا الى البدن وقد ظهر لك بما ذكرنا ضعف الاستدلال للمدعى بمفهوم رواية وهب بن وهب المنزلة منزلة الرواية المتقدمة مما لم ترد فيه صلاحيتها لمعارضة الاخبار الآتية الدالة على نفي البأس عن مثله مضافا الى ما في الرواية من ضعف السند فالقول بنفي البأس عن حمل النجس مطلقا كما لعله المشهور لا يخلو عن قوة وان كان الاحوط الاجتناب عنه مطلقا خصوصا اذا كان المحمول من اعيان النجاسات وكان مما تتم الصلوة فيه وحده ويدل على نفي البأس عن حمل المتنجس الذي لا يتم فيه الصلوة وحده مضافا الى الاصل السالم من دليل وارد عليه الاخبار الآتية في محلها بالتقريب بل بعضها كمرسلة ابن سنان الآتية كاد يكون صريحا في شموله للمحمول كما ستعرف بل ربما يستشهد بتلك الاخبار لنفي البأس عن المحمول مطلقا وان كان مما يتم به الصلوة وحده

المسئلة الرابعة في وجوب ازالة

كالثوب الملفوف الكائن مع المصلي بدعوى الاولوية القطعية وعهدتها على مدعيها هذا كله في غير الميتة واما الميتة فلا يبعد الالزام بعدم جواز
مصاحبتها في الصلوة وربما يستشهد لجواز حملها في الصلوة بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الرجل يكون به الثالول او الجراح
هل يصلح ان يقطع وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يخف ان يسيل الدم فلا باس وان يخف ان يسيل
الدم فلا يفعله وفيه ما عرفته في محله من منع كون مثل هذه الاجزاء الصغار عند انفصالها من الحي بحكم الميتة فراجع ويجب ازالة النجاسات
ايضا للطواف واجبا كان او مندوبا على المشهور بل عن جمع من الاصحاب دعوى الاجماع عليه واستدل له بالنبوي المشهور الطواف بالبيت
صلوة لظهوره في مساواته لها في سائر الاحكام سيما المعروف منها كالطهارة من الحدث والخبث لكن يشكل الاعتماد على هذا الظاهر بناء على
ما هو الاظهر من عدم اشتراط الطواف المسنون بالطهارة الحدثية التي اعتبارها في الصلوة اوضح فانه وان كان مستند عدم الاشتراط
اخبار خاصة لكن بواسطتها يوهن ظهور التشبيه في ارادة الاطلاق في المشبه او العموم في وجه الشبه على وجه يعم مثل هذه الشرايط فليتامل
ويدل عليه ايضا خبر يونس بن يعقوب سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف قال ينظر الموضع الذي راى
فيه الدم فيعرفه ثم يخرج فيغسله ثم يعيد فيتم طوافه ويجب ازالتها ايضا لدخول المساجد سواء كانت موجبة لتلويث المسجد ام لا بناء على
وجوب ان تجنب المساجد عن النجاسات مطلقا كما حكي القول به عن اكثر اهل العلم بل عن الخلاف والسرائر وغيرهما نفي الخلاف عنه وعن
الشهيد دعوى الاجماع عليه واستدل له بقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام حيث فرع حرمة دخولهم المسجد على نجاستهم و
اختصاصه بالمسجد الحرام غير ضائر لعدم القول بالفصل ونوقش فيه بعد ثبوت ارادة المعنى الشرعي من النجس وحيث لا قائل بحرمة ادخال كل
قذارة في المسجد وجب اما حمل النهي على مطلق المرجوحية او جعل خصوصية المورد ايضا دخيلا في الحكم واجيب عنه بما تقدم تفصيله مع ما فيه من
الضعف عند التكلم في نجاسة الكافر وقد عرفت فيما تقدم ان دعوى ان القذر في نظر الشارع ليس الا النجاسات التي اوجب التجنب عنها في
الصلوة ونحوها لا ما يراه العرف قذرا غير مسموعة فان غاية ما يمكن ادعائه انما هو كون ما اوجب الشارع التجنب عنه قذرا عنده لا ان
القذر لديه منحصر فيه فانه من الجائز كون ما يشهد العرف بقذارته قذرا لدى الشارع ايضا لكن لم يوجب التجنب عنه اما لقصوره في المقتضي
او لوجود المانع فلا مقتضي لتخطئة العرف ما لم يدل عليه دليل تعبدي كما هو واضح وقد ادعى بعض بان المراد بالنجس في الاية هو النجس بالمعنى
الشرعي ومع ذلك ناقش في الاستدلال بها على المطلوب بقصورها عن اثبات عموم المدعى لقوة احتمال وروده مورد الغالب من ان تجويز الدخول
لهم كما كانوا عليه قبل نزول الاية يستلزم سراية النجاسة الى المسجد فلا يبعد ان يكون النهي عن دخولهم بهذه الملاحظة فلا يستفاد منها الا حرمة
ادخال النجاسة المتعدية وفيه ان المتبادر من الاية كون سبب المنع نجاستهم ذاتا لا تنجيسهم للمسجد ولذا لا يظن باحد ان يلتزم في مورد الاية
بالتخصيص بل الظاهر كما صرح به بعض عدم الخلاف في حرمة تمكين الكفار من دخول المسجد مطلقا نعم دلالتها على المنع من ادخال المتنجس لا تخلو
من نظر واستدل له ايضا بقوله تعالى وطهر بيتي للطائفين بتقريب ان الامر للوجوب والتطهير حقيقة في ازالة النجاسة والفرق بين البيت
وساير المساجد منفي بعدم القول بالفصل وفيه بعد تسليم جميع المقدمات ان تطهير الشيء عن النجاسة انما يعقل على تقدير كون ذلك
الشيء متنجسا بان كانت النجاسة متعدية اليه وستعرف ان وجوب الازالة في الفرض مسلم فلا تدل الاية على حرمة ادخال النجاسة على
الاطلاق كما هو المدعى هذا مع ما في الاية من الاشعار بعدم وجوب التطهير من حيث هو كما هو المطلوب فليتامل واستدل له ايضا بالنبوي
جنبوا مساجدكم النجاسة ونوقش فيه بعد الغض عن سنده باحتمال ارادة مسجد الجبهة او مكان المصلي نظير قوله ع جعلت لي الارض مسجدا
وطهورا كما يؤيده اضافته الى المخاطبين فليتامل وقد يناقش فيه ايضا بان المتبادر من الامر بتجنيب المساجد بواسطة المناسبات المغروسة
في الاذهان انما هو ارادة حفظها عن ان يتلوث بالنجاسة فلا يدل على حرمة ادخال النجاسة الغير المتعدية هذا مع ان المراد بالنجاسة اما
المصدر يعني جنبوا مساجدكم عن ان ينجس واما الاسم وعليه فهو ظاهر في النجاسات العينية وعلى اي تقدير فلا يدل على تحريم ادخال المتنجس
مطلقا الا بالاجماع المركب ان تحقق وكيف كان فالاظهر ما ذهب اليه كثير من المتاخرين بل لعله هو المشهور بينهم من جواز ادخال النجاسة الغير
المتعدية الى المسجد وربما قيده بعضهم بما اذا لم يكن موجبا لهتك حرمة المسجد كجمع العذرة اليابسة فيه وفيه ان هذا التقييد اجنبي عن المقام فانه
ان كان هتك حرمة المسجد حراما فلا يتفاوت الحال بين ان يتحقق هذا العنوان بجمع العذرة فيه او غيرها من القذارات الصورية الموجبة لهتك
حرمة المسجد في انظار العرف ويدل على الجواز مضافا الى الاصل الاخبار الدالة على جواز مرور الحائض والجنب مجتازين في المساجد ودعوى
ورودها لبيان الجواز في مقام توهم المنع من حيث حدثي الحيض والجنابة بعد غلبة مصاحبتهما خصوصا الحائض للنجاسة غير مسموعة ومادل
على جواز دخول المستحاضة في المسجد منها موثقة عبد الرحمن التي وقع فيها السؤال عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت الى ان
قال ابو عبد الله ع فان ظهر اي الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم

تصلي صلوتين بغسل واحد وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت فان ظاهرها بقرينة السؤال ارادة مطلق الطواف ولو
مندوبا فلا يتوهم اختصاص الجواز بالطواف الواجب لاجل الضرورة فهي تدل على ان المستحاضة وان كانت استحاضتها كبرى وكان دمها سائلا
لا يرقى لها ان تدخل المسجد وتطوف بالبيت ان كان الطواف مستحبا هذا كله مضافا الى استقرار السيرة خلفا عن سلف على عدم امتناع اصحاب
القروح والجروح ومن به الدم القليل من حضور الجمعة والجماعات والمرور في المساجد لاجل اغراض اخر كالمرافعة ومذاكرة العلم وغيرهما وعدم
منع الصبيان من دخول المساجد مع العلم بنجاستهم غالبا باحيث انهم لا يستنجون ولا يتطهرون ولاجل ما ذكر الزم بعض القائلين بالمنع
من متأخري المتأخرين باستثناء المستحاضة واصحاب القروح والجروح ونحوها من ذلك والاوجه ما عرفت من الجواز مطلقا للاصل لكن
لا ينبغي ترك الاحتياط فيه خصوصا بالنسبة الى اعيان النجاسات التي لا يبعد بالنسبة اليها دعوى ان ادخالها في المسجد لا لضرورة عرفية
او ابقائها فيه هتك لحرمته مع استقرار السيرة على ازالتها عن المسجد ودلالة الاية والنبوي المتقدمين عليه بناء على ارادة النجس الشرعي
منها نعم لا ينبغي الارتياب في جواز ادخال ما يستصحبه المصلي مما عفي عنه في الصلوة من دم القروح والجروح ونحوه لانصراف اطلاق النبوي
وقصور مفهوم الاية بعد تسليم دلالتهما على المدعى عن مثل الفرض وعدم كونه هتكا في العرف وعدم استقرار السيرة على التجنب عنه بل
استقرارها على عدمه بل لم يعلم ارادته من اطلاق كلمات القائلين بالمنع ولعلها منصرفة عنه وكيف كان ففي مثل الفرض مما لا ينبغي الاستشكال
فيه هذا كله فيما اذا لم تكن النجاسة مسرية سارية الى المسجد والا فلا يجوز بلا شبهة فانه هو القدر المتيقن من معاقد اجماعاتهم المحكية وقد ادعى
غير واحد الاجماع عليه ولم ينقل الخلاف فيه من احد عدا انه يستشعر من صاحب المدارك الميل اليه ويظهر من صاحب الحدائق اختياره مستشهدا
له مضافا الى اصالة الجواز باطلاق ما روي عمار في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الدماميل تكون بالرجل فتنفجر وهو في
الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او الارض ولا يقطع الصلوة وفيه ان الاصل مقطوع بما عرفت وستعرف واما الرواية فهي مسوقة
لبيان حكم اخر فلا يجوز التمسك باطلاقها لجواز تنجيس المسجد كما انه لا يجوز الاستشهاد بها لجواز تنجيس حائط الغير كما هو واضح وربما اجيب عنه
بان انفجار الدماميل لا يستلزم وجود الدم بل الغالب العدم وفيه ما لا يخفى فالوجه ما عرفت ومما يؤيد المنع بل يدل عليه خبر علي بن جعفر
عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سئلته عن الدابة تبول فتصيب بولها المسجد او حائطه ايصلي فيه قبل ان يغسل قال اذا جف فلا باس و
الباس المفهوم من الجواب في ان كان مطلق المرجوحية بشهادة الادلة الخارجية المتقدمة في محلها الدالة على عدم نجاسة بول الدواب على
وجه يجب ازالتها عما يشترط فيه الطهارة لكن يستفاد من السؤال والجواب كون وجوب ازالة النجاسة عن المسجد لديهم مفروغا عنه بحيث تحير
علي بن جعفر ع حيث زعم نجاسة بول الدواب في مزاحمته للصلوة فسأل عن جواز الصلوة في المسجد قبل الازالة بل ربما يستشعر من تعليق نفي الباس
على الجفاف بطلان الصلوة على تقدير الاخلال بالازالة المأمور بها لكنه استشعار ضعيف لجواز ان يكون الباس المقصود بالتعليق لاجل
تأخير الازالة عن الصلوة لا تقديم الصلوة عليها وكيف كان فما ذكرناه في تقريب الاستدلال بالرواية وان امكن الخدشة فيه بعد عدم الالتزام
بوجوب الازالة في خصوص موردها بان يقال ولعل المعروف عندهم رجحان الازالة الجامع للاستحباب وكراهة تركها او تأخيرها لا الحرمة كما
هو الشان في المورد فلا تدل على المطلوب لكن معروفية الحكم لدى الاصحاب وانعقاد اجماعهم عليه مانع لمثل هذه الخدشات كما ان دلالة
الرواية على معروفية الحكم في عصر الائمة ع وكون نجاسة المساجد ولو لم تكن بفعل المكلف لديهم من المحظورات التي اهتم الشارع بازالتها توجب
شدة الوثوق بكون ما انعقد عليه اجماع الاصحاب هو الحكم الواقعي الذي وصل اليهم من صدر الشريعة ويؤيده ايضا بل ربما يستشهد له بموثقة
الحلبي قال نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت على ابي عبد الله ع فقال اين نزلتم فقلت في دار فلان فقال ان بينكم وبين المسجد
زقاقا قذرا او قلنا له ان بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا فقال لا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا وعنه ايضا بطريق اخر عن ابي عبد الله ع
قال قلت له ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض
يابسة قلت بلى قال فلا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب فقال لا باس انا والله ربما وطئت عليه ثم اصلي و
لا اغسله لكن يتوجه على الاستشهاد بالرواية انه يحتمل ان يكون محط النظر فيها كون النداوة الواصلة الى رجله مانعة من الصلوة التي اراد فعلها
في المسجد لا حرمة تنجيس المسجد وادخال النجاسة فيه ويمكن الاستشهاد له ايضا بالاخبار المستفيضة الدالة على جواز اتخاذ الكنيف مسجدا بعد
تنظيفه او طمه مثل خبر الحلبي في حديث انه قال لابي عبد الله ع فيصلح المكان الذي كان حشا زمانا ان ينظف ويتخذ مسجدا فقال نعم اذا القي
عليه التراب ما يواريه فان ذلك ينظفه ويطهره وخبر ابي الجارود في حديث قال سئلت ابا عبد الله ع عن المكان يكون خبيثا ثم ينظف
ويجعل مسجدا قال يطرح عليه من التراب حتى يواريه فهو اطهر وصحيحة عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله ع عن المكان يكون حشا
زمانا فينظف ويتخذ مسجدا فقال القي عليه من التراب حتى يتوارى فان ذلك يطهره انشاء الله ورواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عليه السلام

انه سئل ايصلح مكان حش ان يتخذ مسجدا فقال اذا القى عليه من التراب ما يوارى ذلك ويقطع ريحه فلا باس وذلك لان التراب يطهره وبه مضت السنة وخبر علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن بيت كان حشا زمانا هل يصلح ان يجعل مسجدا قال اذا نظف واصلح فلا باس لكن مقتضى هذه الروايات اختصاص الحكم بظاهر المسجد دون باطنه فلا يجب ازالة النجاسة عن باطنه والا لم يكن طم الكنيف فطرح التراب الموجب لقطع ريحه كافيا في تجويز اتخاذه مسجدا وقد حكى عن المحقق الاردبيلي التصريح بدلالة هذه الاخبار على عدم الاشتراط والميل اليه واختاره في الجواهر لكن في خصوص مورد الاخبار وما يشبهه مما يتعذر ازالة النجاسة عنه او يتعسر فاجاز جعله مسجدا بعد طمه بخلاف ما تيسر تطهيره و الاوجه عدم الاشتراط مطلقا لظهور الاخبار في كون طرح التراب وطم المكان الخبيث محققا للطهارة المعتبرة في المسجد بل كونه اطهر من تنظيف المكان وعدم كونه حكما تعبديا مخصوصا بمورده هذا مع انه لا دليل على وجوب ازالة النجاسة عن باطن المسجد فان عمدة مستند الحكم الاجماع ولم يعلم اندراج الفرض في موضوع كلمات المجمعين بل ربما يستشعر عدمه من اطلاق حكمهم بجواز اتخاذ الكنيف مسجدا بعد طمه بل عن بعضهم التصريح بكفاية طرح التراب عليه على وجه يقطع ريحه من غير اشعار في كلامهم بكونه حكما خاصا تعبديا مستثنى مما بنوا عليه من وجوب تجنيب المساجد النجاسات كما هو واضح **نعم** لا فرق بحسب الظاهر بين ارض المسجد وحائطه من داخل المسجد وما يتعلق به من الفرش والبواري ونحوها من توابع المسجد واجزائه فان المتبادر من وجوب تجنيب المساجد النجاسة كما في النبوي وفي فتاوى الاصحاب ومعاقد اجماعاتهم ما يعمها وفي وجوب تطهير الحائط من الخارج تردد لامكان دعوى انصراف الادلة عنه والله العالم **ثم** ان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد على الفور بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن المدارك والذخيرة نسبته الى الاصحاب فان المستفاد من الفتاوى ومعاقد الاجماعات المحكية على وجوب تجنيب المساجد النجاسة انما هو وجوب حفظ المسجد عن النجاسة وحرمة احداث النجاسة او ابقائها فيه كما ان المنساق الى الذهن من الامر بالتجنيب في النبوي ليس الا هذا المعنى لا مجرد تبعيدها عن المسجد في زمان من الازمنة المستقبلة وقد عرفت انفا ان خبر علي بن جعفر ع ايضا يدل على مطلوبيتها على الفور فلا اشكال فيه كما انه لا اشكال في كون وجوبها كفائيا بالنسبة الى من استجمع شرائط هذا التكليف اذ الخطاب به غير مخصوص ببعض دون بعض و عن ظاهر الذكرى وجوبه على من ادخلها **وفيه** انه قد لا يكون ادخالها من فعل مكلف او يكون من فعل مكلف يخل بازالته تقصيرا او قصورا مع انه لا تامل بل لا خلاف في وجوب ازالته على سائر الناس في شيء من الفروض **ولعله** اراد بوجوبه عينا على من ادخلها ما لا ينافي ذلك فزعم كونه كانفاق الولد الفقير واجبا عينيا على الوالد وكفائيا على عامة الناس **وقد** يشكل ذلك بان وجوبه على من ادخلها انما استفيد من ادلة وجوب التجنيب الشامل لجميع المكلفين فكيف يمكن استفادة الوجوب العيني على بعض والكفائي على آخرين من دليل واحد **و** يمكن توجيهه بما لو كان من ادخله متعمدا في فعله اثما به بدعوى انه يستفاد مما دل على وجوب التجنيب حرمة التنجيس اعني جعل المسجد متنجسا اعم من احداثه وابقائه فيجب عليه عينا دفعه تخلصا عن التنجيس المحرم كما انه يجب عليه وعلى غيره من المكلفين ازالته كفاية للامر بالتجنيب الشامل للجميع فليتامل **تنبيه** الحق جملة من الاصحاب كالشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم على ما حكى عنهم بالمساجد في وجوب ازالة النجاسة عنها المصاحف والضرائح المقدسة و الحق بعض ايضا المشاهد وغيرها مما هو اعظم حرمة في الشريعة من المساجد كالتربة الحسينية خصوصا المتخذة منها للتبرك والاستشفاء وهو حسن ان تحقق ان مناط الحكم مجرد الاحترام وتعظيم المسجد والا فلا يخلو من تامل وكون فعل الازالة تعظيما واحتراما لا يكفي في الحكم بالوجوب ما لم يدل عليه دليل تعبدي اذ رب احترام لا يجب ككنس المشاهد وتنظيفها عن القذارات الصورية ما لم يكن تركه مؤديا الى المهانة والاستخفاف **ودعوى** ان ترك الازالة عن مثل هذه الامور كتنجيسها في انظار المتشرعة يعد استخفافا وهتكا لحرمتها على اطلاقها قابلة للمنع هذا في غير خط المصحف **واما** فيه فهي طهارته شبها المرضي لا اشكال في وجوب الازالة عنه بفحوى حرمة مس المحدث له **اقول** انما يتم الفحوى لو قلنا بوجوب حفظ المصحف عن ان يمسه غير المتطهر وان لم يكن مكلفا لصغر او جنون او غفلة بان وجب منع غير المتطهر وامثاله من ان يمس الخط وان لم يكن ملتفتا او مكلفا كما تقدم الكلام فيه في محله والا فلا تتم الا بالنسبة الى حرمة التنجيس لا وجوب الازالة كما لا يخفى **و** يجب ازالة النجاسة ايضا عن الاواني مقدمة لاستعمالها فيما علم اشتراطه بالطهارة من الماكول والمشروب وماء الغسل والوضوء ونحوها اما اذا كانت النجاسة عينية او قلنا بكون المتنجس منجسا كما هو المشهور فوجهه واضح واما ان لم تكن عينية ولم نقل بما هو المشهور فلتعلق الامر بغسل الاواني في عدة من الاخبار **و** من المعلوم عدم كون وجوبه نفسيا تعبديا وانما وجب غسلها مقدمة لاستعمالها في مثل هذه الموارد بشهادة العرف وغيره من القرائن المستفادة من الاخبار وغيرها ولذا استدل المشهور بمثل الاخبار لاثبات كون المتنجس منجسا **و** نحن وان انكرنا عليهم دلالتها على ذلك ولكن اعترفنا بانه يستفاد منها اجمالا حرمة استعمال الاواني في مثل هذه الموارد التي تكون نظافة الاناء مرعيا لدى العرف والعقلاء فراجع **وكيف كان** فلا تامل في دلالة تلك الاخبار على وجوب غسل الاواني في الجملة مقدمة لاستعمالها في مثل هذه الموارد وان كان قد يتامل بناء على القول بعدم السراية في اطلاقها او عمومها بالنسبة الى بعض تلك الموارد والله العالم **و** عفي في الثوب والبدن عما يشق التحرز منه من دم القروح والجروح التي لا ترقى اي لا ينقطع

في دم القروح والجروح

دمها ولا يسكن بل يكون سائلا وان كثر بلا خلاف ولا اشكال فيه في الفرض لعموم ادلة نفي الحرج مضافا الى الاخبار المستفيضة الاتية الدالة عليه **وانما** الاشكال والخلاف في اعتبار القيدين الذين اعتبرهما المصنف وغيره في موضوع الحكم اعني المشقة والسيلان فقد اختلفت كلمات الاصحاب في اعتبارهما فعن ظاهر الصدوق كصريح جملة من المتاخرين بل اكثرهم عدم اعتبار شيء من القيدين والعفو عنه مطلقا حتى يتحقق البرء لكن في المدارك بعد ان اختار هذا القول قال وينبغي ان يراد بالبرء الامن من خروج الدم منهما وان لم يندمل اثرهما **وعن** جملة من الاصحاب بل عن اكثرهم اعتبار احد القيدين او كليهما بل عن كاشف الغطاء في شرح القواعد نسبة اعتبار كلا القيدين تارة الى الاكثر واخرى الى المشهور وقال فيما حكى عنه ان التقييد في اكثر كتب الفقهاء الا ان عباراتهم متفاوتة وبعد ذكر جملة من التقييدات المذكورة في عباراتهم المختلفة في التعبير ادعى ان مرجع الجميع الى اعتبار مشقة الازالة قال بل الكل استندوا الى المشقة فيعطي كلام الجميع لزوم الاستمرار على وجه لا يتيسر الصلوة مع الخلو من الدم فيكون حالهما حال صاحب السلس والبطن والمستحاضة وقال في اخر كلامه على ما حكى عنه ان الشهرة بل الاجماعات المنقولة معلقة باعتبار دوام السيلان على وجه يحصل به المشقة وكلامهم بعد امعان النظر لا اختلاف فيه وكلهم في ذلك واحد ولا يضر خلاف من شذ ممن تاخر **وعن** مفتاح الكرامة ايضا ما يقرب من ذلك قال فيما حكى عنه ان الظاهر من كلام الاكثر ان المدار على المشقة والحرج وكلامهم يعطي لزوم الاستمرار على وجه لا يتيسر الصلوة بدون الدم فيكون حالهما حال صاحب السلس والمبطون والمستحاضة ودائم النجاسة انتهى **اقول** لا مقتضي لافراد هذا الدم بالذكر عدا متابعة النصوص مع ان الذي يظهر بالتامل في كلماتهم ان الامر في هذا الدم لديهم اوسع من سائر النجاسات ومن هنا قد يغلب على الظن ان مرادهم بالمشقة هي المشقة العرفية الحاصلة باحتياجه في اغلب اوقات صلوته الى التطهير دون الحرج الرافع للتكليف بمقتضى ادلة نفي الحرج ومرادهم بعدم رقي الدم او كون الجروح والقروح دامية او غير ذلك مما وقع في عباراتهم ليس الا ما ينطبق على المصاديق الخارجية الغالبة دون الافراد النادرة او الفرضية وهي ما كان لها استعداد الجريان على وجه يكثر في الخارج ويتكرر تلبسه بالجريان الفعلي لا ما كان جاريا بالفعل **نعم** قد يأبى عن هذا الحمل عبائر جملة منهم ممن صرح باستمرار الجريان في جميع الوقت او تعاقب الجريات على وجه لا يتسع فتراتها للازالة واداء الفريضة **وكيف كان** فالمتبع هو ما يفهم من اخبار الباب **فمنها** صحيحة ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله عليه السلم الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها **وفي** المحكي عن السرائر عن ليث المرادي نحوه الا انه لم يذكر في متنه وثيابه بمنزلة جلده ومقتضى اطلاق الجواب من غير استفصال عدم وجوب الغسل ما دام الصدق العرفي وهو ما لم يتحقق البرء فتدل على عدم اعتبار السيلان بل ولا كون الازالة تكليفا حرجيا ونحوها صحيحة عبد الرحمن قال قلت لابي عبد الله عليه السلم الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان لا تغسله **و** موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرء وينقطع الدم **وقد** يتوهم امكان الاستشهاد بهذه الموثقة لمذهب القائلين باعتبار السيلان بجعل البرء الذي جعل غاية لعدم الغسل على ارادة امساك الدم ووقوفه عن السيلان كما يشهد له عطف انقطاع الدم عليه الذي هو بحسب الظاهر من قبيل عطف الخاص على العام **وفيه** ان المتبادر من عطف الانقطاع على البرء ارادة الانقطاع من اصله المساوق للبرء لا مجرد امساك الدم ووقوفه عن الجريان الصادق على الفترات الحاصلة في الاثناء **و** صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمي كيف يصلي فقال يصلي وان كانت الدماء تسيل وقضية كلمة ان الوصلية كونه على تقدير عدم السيلان اولى بالعفو **ولا** ينافيه كون المفروض في كلام السائل انها لا تزال تدمى لان المتبادر منه ارادة تكرر الخروج وشيوعه لا استمراره **و** خبر ابي بصير قال دخلت على ابي جعفر عليه السلم وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال لي ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرء **و** موثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الدمل يكون بالرجل فينفجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة وروایة الجعفي قال رايت ابا جعفر ع يصلي والدم يسيل من ساقه **وهذه** الروايات باسرها ما عدا الاخيرة منها تدل على العفو مطلقا ما لم يتحقق البرء من غير اعتبار استمرار الجريان بل ولا المشقة الرافعة للتكليف لقضاء العادة بعدم كون ازالة الدم وتطهير الثوب او تبديله قبل تحقق البرء على اطلاقه تكليفا حرجيا اذ ربما يتيسر ذلك خصوصا عند اشراف الجرح على الاندمال فلم يحسن جعل البرء غاية لعدم الغسل كما في هذه الروايات لو كان الاستمرار او المشقة شرطا في العفو كما لا يخفى واما الرواية الاخيرة فهي حكاية فعل لا دلالة فيه على اطلاق العفو كما هو واضح **و** استدل للقول باعتبار المشقة والاستمرار بلزوم الاقتصار على القدر المتيقن من مورد العفو وهو مع ثبوت القيدين **وفيه** ما لا يخفى بعد ما سمعت من النصوص الدالة على الاطلاق **و** بموثقة سماعة المضمرة قال سئلته عن الرجل به الجرح والقرح فلا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة والمضمر المروي في مستطرفات السرائر عن البزنطي عن

العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة ولكن المضمرة الاولى بمقتضى تعليلها على ان الوجه في عدم وجوب غسل الثوب ازيد من مرة هو المشقة الناشئة من استمرار الجريان المحوج الى الغسل كل ساعة والثانية بمفهوم قيدها على اعتبار الامرين وفيه مع قصور الروايتين بالاضمار ضعفه لا لتمامية المفهوم خصوصا الثانية منهما التي لو اريد بها المفهوم لدلت على اشتراط عدم القدرة على ربط الجرح وحبس دمه مع انه غير معتبر جزما لعدم امكان تنزيل الاخبار المتقدمة على خصوص هذه الصورة وقد حكى عن الشيخ دعوى الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم فلا يصح استناد القائلين باعتبار السيلان بهذه الرواية مع عدم التزامهم بوجوب ربط الجرح وحبس دمه واما الرواية الاولى فسوقها يشهد بان ما فيها من التعليل لبيان حكمة الحكم تقريبا الى الذهن لا لبيان ما هو مناط الحكم وجودا وعدما مع انه لو كان تعليلا حقيقيا لدل على وجوب تطهير الثوب مع التمكن منه سواء كان الدم سائلا متعذرا ازالته عن البدن ام لا وهذا بحسب الظاهر خلاف المشهور فانهم لا يوجبون ذلك بل ولا غسله في كل يوم مرة مع كونه ميسورا له ومصرحا به في الرواية وقد حملوه على الاستحباب ومن هنا قد يقال ان قضية التعليل كون مطلوبية غسله ازيد من المرة على تقدير كونه ميسورا على نحو مطلوبيته في اليوم مرة فلا يدل على الوجوب على تقدير تسليم كونه تعليلا حقيقيا دالا على وجوب الغسل مع الاستطاعة فمقتضاه اناطة العفو عن الدم الواصل الى الثوب بالمشقة الحاصلة من الالتزام بغسله او تبديله الذي هو بمنزلة الغسل في اوقات الصلوة التي هي الساعات التي يحتاج فيها الى تطهير ثوبه سواء كان الجرح دائم السيلان ام لا فيكفي في تحقق هذا المناط كونه بحيث يخرج منه الدم دفعات على وجه يحوجه الى تطهير ثوبه عند كل صلوة فلا يدل على اشتراط دوام السيلان بل يدل على عدمه هذا كله مع ان المراد بعدم استطاعته من الغسل في كل ساعة على الظاهر كونه شاقا عليه في العرف والعادة لا كونه غير مقدور له او كونه تكليفا حرجيا على وجه ينافيه ادلة نفي الحرج اذ الغالب عدم كون الالتزام بتطهير مكان من الثوب او تبديله في اوقات الصلوة بهذه المرتبة من المشقة ولذا لو اصابته نجاسة خارجية كذلك لا نقول بالعفو عنها ولا ضير في الالتزام بما نيط به المشقة العرفية اذ لا ينافيه شيء من اخبار الباب فالقول به لا يخلو عن وجه **وكيف كان** فالاقوى عدم اعتبار شيء من القيدين **لكن** هذا على تقدير ان يكون المراد بهما السيلان الفعلي والمشقة الرافعة للتكليف **والا** فالاظهر اشتراط كون القروح والجروح دامية بالمعنى الذي تقدمت الاشارة اليه بان يكون لها استعداد السيلان على وجه يتكرر منها خروج الدم لان هذا هو المفروض في مورد الروايات كما ان المشقة العرفية ايضا مما لا يتخلف غالبا عن مواردها فلا يفهم منها العفو عن دم قروح او جروح يكون الدم منه اتفاقيا لا عن مادة مقتضية له **نعم** ربما نلتزم بالعفو في مثل هذه الموارد ايضا خصوصا في الجروح اللازمة التي يطول برؤها مما يكون في تطهيرها مشقة لا تتحمل في العادة او مظنة الضرر بل خوفه لا لاجل هذه الاخبار بل لغيرها من القواعد الشرعية **وكيف** كان فيتحقق مناط العفو فيما نحن فيه دون سائر الموارد التي نقول به لادلة نفي الحرج ونحوها ثبوت العفو عنه مطلقا في الثوب والبدن ما لم يكن على وجه عد اجنبيا كما لو اصاب دم القرحة التي في رجله رأسه او عمامته **ولا يجب** عليه تخفيف الدم وازالته عن البعض او تبديل الثوب او غسله دون تبديله ذلك لاطلاقات الاخبار المتقدمة التي جعل فيها البرء غاية لغسل الثوب التي كادت تكون صريحة في المدعى حيث ان الغالب حصول التمكن من غسل الثوب او تبديله قبل البرء ولو مرة واحدة وقد سمعت تصريح الامام ع في خبر ابي بصير باني لست اغسل ثوبي حتى تبرء مع انه ع بحسب الظاهر كان متمكنا من تبديل ثوبه او غسله ولو في الجملة **نعم** يستحب غسل الثوب في كل يوم مرة كما عن جماعة التصريح به للمضمرتين المتقدمتين وظاهرهما وان كان الوجوب لكن مقتضى الجمع بينهما وبين الاخبار المتقدمة الآبية عن هذا النحو من التقييد حملهما على الاستحباب **هذا** مع ما فيهما من الضعف والمخالفة للمشهور بل لم ينقل القول به صريحا عن احد **نعم** يظهر من الحدائق الميل اليه وفيه ما لا يخفى **ولو** اصاب هذا الدم نجاسة اخرى فلا عفو على الظاهر كما عن بعض التصريح به ووجهه ظاهر ولو اصابه جسم طاهر من ماء ونحوه فتنجس به فالظاهر تبعيته له في العفو ما لم ينفصل عنه خصوصا اذا كان من قبيل الفضلات التي لا تنفك عن الجرح غالبا كالقيح والعرق والاجسام التي يتداوى بها والله العالم **وعفي** ايضا عما دون الدرهم وقيده بعضهم بالوافي واخر بالبغلي ولعلهما بمعنى كما ستعرفه سعة لا وزنا من الدم المسفوح الذي ليس احد الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس في الثوب والبدن بلا خلاف فيه على الظاهر بل اجماعا كما عن جمع من الاصحاب دعواه بالنسبة الى الثوب **وعن** جملة منهم ادعائه صريحا وظاهرا في البدن ايضا وعن غير واحد دعوى الاجماع على العفو عن هذا المقدار من الدم على الاطلاق من غير تعرض لذكر المتعلق وظاهره ارادة العفو عن الثوب والبدن **وكيف كان** فالظاهر عدم الخلاف في مشاركة البدن مع الثوب في العفو وان كان ربما يشعر بذلك تخصيص بعضهم الثوب بالذكر في فتواه ومعقد اجماعه المحكي ولكنه على الظاهر لم يقصد الاختصاص كما يشهد بذلك عدم نقل خلاف في المسئلة **نعم** ربما استظهر من الغنائم الخلاف في اصل المسئلة

في الدم الأقل من الدرهم

حيث قال على ما حكي عنه اذا اصاب ثوبه دم فلم يره حتى صلى فيه ثم رآه بعد الصلوة وكان الدم على قدر الدينار غسل ثوبه ولم يعد الصلوة وان كان اكثر من ذلك اعاد الصلوة ولو رآه قبل صلوته او علم ان في ثوبه دما ولم يغسله حتى صلى غسل ثوبه قليلا كان الدم او كثيرا **وقد** روي انه لا اعادة عليه الا ان يكون اكثر من مقدار الدينار انتهى وفي الاستظهار ما لا يخفى فان قوله غسل ثوبه قليلا كان الدم او كثيرا لبيان عدم الفرق بين الدم القليل والكثير من حيث النجاسة ربما يوهمه بعض الاخبار فقوله وقد روي الى اخره على الظاهر مسوق لاعطاء حكم من رأى دما في ثوبه قبل الصلوة من حيث الاعادة وعدمها فان هذا النحو من التعبير اذا وقع في كلمات ارباب الحديث يظهر منه كون المروي مختارا له بخلاف ما لو وقع في عبارة مثل المصنف وغيره من ارباب الفتاوى ممن ليس من عادته اعطاء الحكم بنقل الرواية فانه يشعر بضعف الرواية لديه وتردده في المسئلة **ثم** على تقدير كونه مخالفا فلا يخفى ما فيه بعد مخالفته لاجماع الاصحاب واخبارهم الآبية **وكيف كان** فلا ينبغي الاشكال في مشاركة الثوب والبدن في هذا الحكم وان كانت الاخبار الدالة عليه مختصة بالثوب لورود ما فيه عدا رواية مثنى بن عبد السلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له حككت جلدي فخرج منه دم فقال اذا اجتمع منه قدر حمصة فاغسله والا فلا وهذه الرواية وان كانت صريحة في العفو عن البدن في الجملة الا ان ما فيها من التحديد بالحمصة مخالف للفتاوى والنصوص الآتية ولذا قد يناقش فيها بانها من الشواذ التي لا يصح الاعتماد عليها **ويمكن** التفصي عن ذلك بان مخالفة الرواية للفتاوى والنصوص من جهة لا توجب طرحها بالمرة حتى بالنسبة الى الحكم الذي لا معارض له اعني اصل العفو فان هذا النحو من المخالفة في الاخبار الصادرة عن الائمة ع فوق حد الاحصاء ومقتضاها الحمل الا ان تكافئ التأويل في مورد التنافي بما لا ينافي سائر الاخبار ان امكن والا يرد علمه من هذه الجهة الى اهله ويحتمل ان يكون الامر بغسل مقدار الحمصة منزلا على الرجحان الجامع للاستحباب فقد حكي عن الشيخ تنزيله على الاستحباب ويكون مقدار الحمصة حدا في الواقع للدم المجتمع المتراكم بعضه على بعض بناء على خروج هذا الفرض من منصرف الفتاوى والاخبار الآتية المحددة بالدرهم كما ليس بالبعيد ويكون التحديد بالحمصة جاريا مجرى الغالب من انتشار هذا المقدار من الدم وتلوث مقدار الدرهم من الثوب والبدن به دون ما لم يبلغ هذا المقدار الى غير ذلك من المحامل المحتملة الغير المنافية للنصوص والفتاوى **واحتمل** بعض ان تكون الحمصة بالخاء المعجمة من اخمص الراحة ولم يتحقق صحته **ومما** يؤكد الوثوق بصدور هذه الرواية وقوع التعبير بهذه الكلمة في مقام التحديد في عبارة الفقه الرضوي بعد ان حدده اولا بالدرهم الوافي قال ان اصابك دم فلا بأس بالصلوة فيه ما لم يكن مقدار درهم واف والوافي ما يكون وزنه درهما وثلثا وما كان دون الدرهم الوافي فلا يجب عليك غسله ولا بأس بالصلوة فيه وان كان الدم حمصة فلا بأس بان لا تغسله الا ان يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قل ام كثر واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم انتهى **وكيف كان** فلا ينبغي الارتياب بعد ما سمعت من الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة وعدم نقل الخلاف في المسئلة في عدم الفرق بين الثوب والبدن وعدم مدخلية خصوصية الثوب الذي ورد فيه النصوص في الحكم كما يؤيده بل يشهد له اطلاق عبارة الفقه الرضوي المتقدمة فان كتاب الفقه وان لم يحصل لنا الوثوق بكونه من مصنفات الامام ع لكن مضامينه متون روايات موثوق بها فهي لا تقصر عن المراسيل القابلة للانجبار بالفتاوى فليتأمل **واما** ما يدل على العفو عما دون الدرهم من الثوب **فمنها** صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في دم البراغيث قال ليس به بأس قال قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة **ورواية** اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته **ومرسلة** جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انهما قالا لا بأس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم **وحسنة** محمد بن مسلم مضمرة في الكافي ومسندة في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رأيته قبل او لم تره واذا كنت قد رأيته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت فيه **وعن** التهذيب وانهما نحوها الا انه قال وما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء بزيادة الواو وحذف وما كان اقل وعن الاستبصار ايضا نحو ما في التهذيب ولكن بلا زيادة الواو والظاهر ان ما في الكافي والفقيه هو الصواب **وكيف كان** فالرواية صريحة في العفو عما كان اقل من الدرهم رأيته او لم تره وما زاد عن ذلك بان كان مقدار درهم فما زاد يجب ازالته ان كان مجتمعا اما ما زاد عن الدرهم فمما لا شبهة ولا خلاف فيه لدلالة الاخبار المتقدمة عليه مضافا الى جميع ما دل على نجاسة الدم ووجوب التطهير منه واما ما كان مقدار الدرهم من غير زيادة ونقيصة فقد اختلف كلمات الاصحاب فيه

الاستشكال ٢ نسخه

حكي عن الاكثر بل المشهور القول بوجوب ازالته ونسب الى بعض القول بالعفو عنه واستشهد للاول بصحيحة ابن ابي يعفور ومرسلة جميل المتقدمتين الدالتين على وجوب غسل مقدار الدرهم مجتمعا ومفهوم الفقرة الاولى من خبر الجعفي مع اعتضادها بالشهرة وبما سمعت من الفقه الرضوي من تحديده بما دون الدرهم الوافي والمروي عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلم قال وان اصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله ولا تصل فيه حتى تغسله الخ والدينار على ما عن الوسائل بسعة الدرهم تقريبا واستدل للعفو عنه بالاصل وبمفهوم الفقرة الثانية من خبر الجعفي وظاهر حسنة ابن مسلم خصوصا ما رواه الشيخ من حذف قوله وما كان اقل وفيه اما الاصل فلا مجرى له بعد ورود الاخبار الخاصة وعلى تقدير معارضة بعضها ببعض وعدم امكان الجمع بينها بارتكاب التأويل في بعضها المعين لرجحانه في صاحبه موجبة لترجيح فالمرجع هو الادلة الدالة على وجوب الاجتناب عن الدم وازالة النجاسة عن الثوب والبدن المقتصر في تخصيصها على القدر المتيقن او المرجحات السندية ثم التخيير على اضعف الاحتمالين وكيف كان فلا مسرح للاصل في مثل المقام واما خبر الجعفي فهو اما ساكت عن حكم مقدار الدرهم او ظاهر في اندراجه في موضوع الفقرة الثانية لان الشرطيتين اما مسوقتان لبيان الحكمين على تقدير تحقق موضوعيهما من غير ارادة التعليق الحقيقي المستلزم للانتفاء عند الانتفاء بان يكون المقصود بهما مجرد العقد الاثباتي بمنزلة ما لو قيل الدم الذي هو اقل من الدرهم معفو عنه والدم الذي اكثر من الدرهم غير معفو عنه فلا يفهم منهما حكم الدرهم او ان المراد بالشرطية الاولى التعليق الحقيقي الدال على الانتفاء عند الانتفاء فلا يعقل ح ان يراد بالثانية ايضا هذا المعنى وبعبارة اخرى لا يعقل ان يراد بالشرطيتين المفهوم والا لتناقض مفهوماهما في مورد الاجماع فالقضية الثانية الظاهر معراة عن المفهوم سيقت لتأكيد ما يفهم من الشرطية الاولى فموضوعها في الواقع اعم مما هو مذكور في القضية وانما خص بعض افراده بالذكر لنكتة الغلبة او المقابلة بين الاقل والاكثر والالتزام بعكس ما ذكر بالغاء الشرطية الاولى عن المفهوم وان امكن لكنه خلاف الظاهر فتلخص لك ان هذه الرواية اما ساكتة عن حكم مقدار الدرهم او دالة على عدم العفو عنه واما خبر محمد بن مسلم فهو وان كان ظاهرا في اناطة عدم العفو بالزيادة عن الدرهم لكن ارتكاب التأويل فيه بحمله على ارادة الدرهم فما زاد اقرب الى الذهن من ارتكاب التأويل في الخبر المتقدم الظاهر في عدم العفو عن مقدار الدرهم مجتمعا بحملها على ارادة ما تجاوز عن هذا المقدار فان هذا ايضا وان كان تأويلا قريبا لكن الاول اقرب كما يشهد بذلك من له انس بالمحاورات العرفية وعلى تقدير تكافؤ الاحتمالين الموجب لاجمال الروايات بالنسبة الى حكم مقدار الدرهم يتعين الرجوع في حكمه الى ما دل باطلاقه او عمومه على وجوب ازالة الدم او مطلق النجاسات عن الثوب والبدن كما تقدمت الاشارة اليه ولو نوقش في عمومات الادلة الصالحة للرجوع اليها فلا اقل من كون ما ذكر قاعدة كلية متلقاة من الشرع ثابتة بالاجماع وغيره من الاخبار الجزئية الواردة في باب النجاسات كما لا يخفى على المتأمل فظهر بما ذكرنا ان الاظهر عدم العفو عن مقدار الدرهم ثم لو قلنا بالعفو عن مقدار الدرهم وكان الدراهم المتعارفة مختلفة المقدار فالعبرة في عدم العفو بالزيادة من جنسها على الاطلاق فلا يضر زيادته عن بعض المصاديق دون بعض هذا بخلاف ما لو قلنا بالعفو عما دون الدرهم لا مقداره فانه يعتبر على هذا التقدير نقصانه عن مطلقه فلا يجدي نقصانه عن بعض مصاديقه كما هو واضح ثم ان المراد بالدرهم على الظاهر غير الدرهم الاسلامي الذي حده وزنه بستة دوانيق فان الاصحاب بين من قيده بالوافي الذي وزنه درهم وثلث كما في السرائر والمحكي عن الفقيه والهداية والمقنعة والانتصار والخلاف والغنية بل قيل انه معقد الاجماع في الثلثة الاخيرة وقد سمعت من الفقه الرضوي التصريح به وبين من قيده بالبغلي كالفاضلين ومن تأخر عنهما وعن كشف الحق انه مذهب الامامية والظاهر اتحاد المراد بالعبارتين كما هو قضية الجمع بين الاجماع المتقدم المحكي عن الانتصار والخلاف والغنية وبين نسبة البغلي في كشف الحق الى مذهب الامامية ويشهد له ايضا تصريح غير واحد بذلك فعن المصنف في المعتبر والدرهم هو الوافي الذي وزنه درهم وثلث ويسمى البغلي نسبة الى قرية بالجامعين وعن الشهيد في الذكرى انه قال ان الدرهم الوافي هو البغلي باسكان الغين منسوب الى رأس البغل ضربه الثاني في خلافته بسكة كسروية وزنه ثمانية دوانيق والبغلية تسمى قبل الاسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما كان زمان عبد الملك جمع بينهما واتخذ درهما منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى بغل قرية بالجامعين كان يوجد فيها دراهم يقرب سعتها من اخمص الراحة لتقدم الدراهم على الاسلام قلنا لا ريب في تقدمها وانما التسمية حادثة فالرجوع الى المنقول اولى انتهى ولعل مراده بالقول الذي اشار اليه في ذيل كلامه ما ذكره الحلي في السرائر حيث قال بعد ان افتى بالعفو عما دون الدرهم الوافي الذي هو المضروب من درهم وثلث وبعضهم يقولون دون الدرهم البغلي وهو منسوب الى مدينة قديمة يقال لها بغل قريبة من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلدة الجامعين تجد فيها الحفرة والغسالون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام المعتاد يقرب سعته من سعة اخمص الراحة وقال لي بعض من عاصرته ممن له علم باخبار الناس والانساب ان المدينة والدراهم منسوبة الى ابن ابي البغل رجل

من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضوع قديما وضرب هذا الدرهم الواسع فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في زمن الرسول صلعم وقبل الكوفة انتهى وقوله بعضهم يقولون الى آخره على الظاهر لبيان مجرد اختلاف التعبير لا المخالفة في الرأي والا لتبين ما فيه من الضعف الموجب لاختيار القول الآخر وكيف كان فان اتحد الدرهم الوافي والبغلي معنى كما هو الظاهر فلا بحث والا فالاظهر هو العفو عما دون الدرهم الوافي كما وقع التصريح به في الفقه الرضوي ومعاقد الاجماعات المتقدمة المعتضدة بشهرته بين القدماء خصوصا مثل الصدوق ونظرائه الذين من عادتهم التعبير بمتون الروايات وكفى بذلك دليلا لتعيين المراد بالدرهم من اخبار الباب ولا ينبغي الالتفات الى ما في المدارك من الاستشكال في اصل التقييد حيث قال ان البغلي ترك في زمن عبد الملك وهو متقدم على زمن الصادق قطعا فيشكل حمل النصوص الواردة منه عليه في المسئلة فوجه الاشكال انتهى لا لمجرد ما قد يقال من صدور جل اخبار الباب من ابي جعفر عليه السلام وهو في زمن عبد الملك مع ان تركه استعماله في المعاملات في عصر الصادق عليه السلم لا ينافي بقائه فيما بايديهم في الجملة ومعروفية التحديد به بل لان اشتهار تفسير الدرهم بالوافي او البغلي من الصدر الاول ووقوعه في الفقه الرضوي كاشف قطعي عن المراد اذ كيف يعقل ان يصدر منهم هذا التفسير من غير ان يرشدهم اليه قرينة معتبرة وهل يظن باحد من العلماء ان يستند في مثل المقام الى الحدس والاجتهاد القابل للخطاء فضلا عن ان يعقد اجماعهم عليه مع ان من المعلوم عند كل احد وجوب حمل المطلق على معناه المتعارف فلو لم يكن هذا الدرهم متعارفا في زمان صدور الاخبار لم يكن عدول العلماء عن حمل الدرهم على المتعارف في ذلك الزمان الا لدليل ثم ان المراد بمقدار الدرهم على الظاهر سعته لا وزنه ولا حجمه لان هذا هو المتبادر من تقدير الدم بالدرهم في مثل مورد الروايات كتحديده بمقدار اصبع او اصبعين كما يشهد بذلك ويؤيده فهم الاصحاب فالمهم في المقام انما هو معرفة سعة هذا الدرهم الموصوف بالوافي الذي يشهد القرائن وصرح غير واحد بانه هو المسمى بالبغلي والا فمجرد العلم بوزنه ومغايرته للدرهم المتعارف غير مجد وقد اختلفت الكلمات في تحديده فعن بعض تحديده باخمص الراحة وهو ما انخفض من باطن الكف وربما نسب ذلك الى اكثر عبارات الاصحاب لا يبعدان يكون مستندهم في ذلك شهادة ابن ادريس في عبارته المتقدمة بانه شاهد قريبا من اخمص الراحة فتحديدهم بالاخمص تقريبي كما هو واضح وقد سمعت انفا من ابن ابي عقيل تحديد مقدار الدم المعفو عنه بالدينار ويشهد له خبر علي بن جعفر المتقدم والدينار على ما قيل هو الذهب العتيق الذي ربما يوجد في زماننا وهو على ما نقل بقدر الدنانير المتعارفة في هذه الاعصار التي وزن كل منها مثقال شرعي والظاهر ان من حدد الدرهم بالاخمص لم يرد الا ما يقرب من ذلك وحكي عن الاسكافي تقدير الدرهم بعقد الابهام الاعلى من غير تعرض لكونه البغلي او غيره وعن بعض آخر تقديره بعقد الوسطى وعن روض الجنان بعد نقل هذه التقديرات الثلثة قال انه لا تناقض بين التقديرات لجواز اختلاف افراد الدراهم من الضارب الواحد كما هو الواقع واخبار كل واحد عن فرد رآه انتهى وعن المصنف في المعتبر بعد ذكر التحديدات المتقدمة وتقدير العماني له بالدينار قال والكل متقارب والتفسير الاول اشهر انتهى وربما نوقش في الاعتماد على هذه التحديدات بانه لم يتحقق ان مرادهم تحديد الدرهم البغلي حتى يكون دفع المناقضة التي تراءى من عباراتهم بحملها على التحديد التقريبي وكون اخبار كل عن فرد رآه مجديا ولو بالنسبة الى القدر المشترك اما تحديد العماني بالدينار فلعل نظره في مقدار الدينار لديه موضوع الحكم وليس في كلام الاسكافي وغيره دلالة على ارادة الدرهم البغلي نعم وقع تقييد الدرهم بالبغلي في عبارة الحلي ولكنه ايضا لم يصرح بان ما رآه من الدرهم وقدره بالاخمص كان هو الدرهم البغلي وانما حكاه عن رجل له علم بالاخبار والانساب في ضعفه ومن الواضحات ان طريق ذلك الرجل ايضا لاحراز مثل هذه الموضوعات ليس الا الحدس فكيف يعتمد على قوله واعترض بعض على من حدد الدرهم بالاخمص اعتمادا على اخبار الحلي بذلك بانه انما يقبل قوله في مثل المقام من باب الشهادة التي يعتبر فيها العدد فلا وجه للاعتماد على قوله منفردا وقد اجيب عن ذلك بان قوله يفيد الوثوق بل القطع اذ لا يحتمل في حقه التعمد في الكذب والخطاء في الحس وفيه ما عرفت من ان قول الحلي وان كان موجبا للقطع بمشاهدته درهما كما وصف لكن من اين يحصل القطع بان ذلك الدرهم كان من افراد الدرهم البغلي هذا ولكن الانصاف انه يحصل من مجموع هذه التحديدات الوثوق بان الدرهم البغلي كانت سعته قريبة من هذه التحديدات واما احتمال ان يكون مراد الاسكافي وغيره ممن حدد مقدار الدرهم درهما غير الدرهم الوافي الذي هو بحسب الظاهر متحد مع البغلي فمما يبعده ما عرفت من ان الظاهر كما صرح به غير واحد عدم الخلاف في ان هذا هو المراد بالدرهم الوارد في النصوص والفتاوي وكيف كان فان حصل الوثوق من هذه الكلمات وغيرها بمقدار معين فهو والا فالمتعين هو الاقتصار على القدر المتيقن والاجتناب عما زاد عليه في الصلوة لوجوب الاقتصار في رفع اليد عن ظاهر ما دل على الاجتناب عن الدم او مطلق النجاسات على المتيقن وما يقال من ان لعموم العمومات باقل من مقدار الدرهم معلوم فالشك انما يتعلق بكون الفرد الخارجي من افراد المخصص او العام ولا يجوز في مثله التمسك بالعمومات بل يرجع الى الاصول العملية مدفوع بان هذا فيما اذا لم يكن الشك ناشئا من اجمال المخصص وتردده بين الاقل والاكثر كما فيما نحن فيه

في ... دون الدرهم ...

في عدم العفو عن الدماء الثلثة

فانّ مرجع الشك في هذه الصورة بالنسبة الى مازاد عن المتيقن الى الشك في اصل التخصيص لا في مصداق المخصص فالمرجع فيه اصالة العموم لا الاصول العملية كما تقرّر في محلّه **و** لا فرق في العفو عمّا دون الدرهم بين ان يكون دم نفسه او غيره لاطلاق النصوص وفتاوى الاصحاب بل صريح فتاويهم خلافا لصاحب الحدائق فالحق دم الغير بدم الحيض الذي صرّح بعدم العفو عن قليله ونقله عن المحدث الاسترابادي مستندا اسنادا الى مرفوعة البرقي عن ابي عبد الله ع قال دمك انظف من دم غيرك اذا كان في ثوبك شبه النضح من دمك فلا بأس وان كان دم غيرك قليلا كان او كثيرا فاغسله وعن الفقه الرضوي وقد روي ان دمك ليس مثل دم غيرك **و** فيه عدم صلاحية الروايتين مع ضعفهما واعراض الاصحاب عنهما لتقييد الاخبار المطلقة خصوصا لو اريد بدم الغير ما يعم دم المأكول فانه يستبعد اخراجه من الاخبار المطلقة فالاولى حمل الروايتين على الاستحباب **ثمّ** ان هذا الحكم اي العفو عمّا دون الدرهم انّما هو في غير دم الحيض والاستحاضة والنفاس امّا دم الحيض فالظاهر عدم الخلاف في عدم العفو عنه بل عن جملة من الاصحاب دعوى الاجماع عليه ويشهد له مضافا الى ذلك رواية ابي سعيد عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلم وابي عبد الله عليه السلم قال لا تعاد الصلوة من دم لم تبصره الا دم الحيض فان قليله وكثيره في الثوب ان رآه وان لم يره سواء وضعفها مجبور بالعمل **و** عن الفقه الرضوي ان كان الدم حمصة فلا بأس بان لا تغسله الا ان يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قلّ ام كثر واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم **و** استدلّ له ايضا باطلاق بعض الاخبار الخاصة الدالة على وجوب غسل دم الحيض مثل قول الصادق عليه السلم في خبر سورة بن كليب في الحائض تغسل ما اصاب ثوبها من الدم بدعوى ان النسبة بينها وبين ما دلّ على العفو عمّا دون الدرهم العموم من وجه فيقع مورد الاجتماع بتعارضان فيرجح ما دلّ على وجوب الازالة بفتوى الاصحاب **و** فيه ان الاخبار الواردة في دم الحيض ليست الا كغيرها من الاخبار الخاصة الواردة في بعض انواع الدم كدم الرعاف ونحوه والاخبار الدالة على العفو عمّا دون الدرهم حاكمة على مثل هذه الاخبار لا بلحاظ بينهما النسبة كما لا يخفى على المتأمل **و** نظيره لك في الضعف الاستدلال بعموم ما دلّ على الاجتناب عن الدم او مطلق النجس بعد دعوى قصور الاخبار الدالة على العفو عن شمول دم الحيض واخويه نظرا الى ان المفروض في موضوع تلك الاخبار هو الرجل الذي اي ثوبه الدم وفرض اصابة الدماء الثلثة الى ثوب الرجل من الفروض النادرة التي ينصرف عنها اطلاقات الادلة وقاعدة مشاركة النساء مع الرجال في الاحكام الشرعية غير مجدية في المقام فانها لا تقتضي الا تعميم الحكم المستفاد من الدليل المتوجه الى الرجال بالنسبة الى النساء لا فرض كون النساء مخاطبة بهذا الكلام حتى يكون فرضه كذلك مانعا من الانصراف عن مثل دم الحيض **و** قد يقال في توجيه دعوى الانصراف ان نجاسة دم الحيض على ما هو المغروس في الاذهان اغلظ من سائر الدماء فيصير منشأ لانصراف اطلاقات الادلة العفو عن الدم **و** توضيح الضعف امّا دعوى الانصراف من حيث ندرة الفرض فيتوجه عليها بعد الغض عن ان ذكر الرجل في اسئلة السائلين واجوبتهم في مثل هذه الاخبار المسوقة لبيان الاحكام الشرعية الكلية انما هو من باب المثال جريا مجرى العادة في مقام التعبير والمقصود به مطلق المكلف ان فرض اصابة دم الحيض ونحوه الى ثوب الرجل ليس بابعد من فرض اصابة مثل دم جملة من الوحوش والطيور ودم العلقة ونحو ذلك مع انه لم يتوهم احد انصراف الاخبار عن مثل هذه الدماء فلو فرض انصراف الاخبار عن دم الحيض فليس منشأه ندرة الابتلاء بلا شبهة بل لخصوصية اخرى ان لم نعلم بها تفصيلا **و** امّا ما قيل من اغلظية نجاسة دم الحيض ففيه بعد تسليم ان الاغلظية توجب الانصراف انه لولا عدم العفو عنه في الصلوة من اين علم اغلظيته من سائر الدماء من حيث النجاسة وكون حدوثه موجبا للغسل لا يقتضي باغلظيته من حيث النجاسة **و** لعمري ان مثل هذه الدعاوي انما تنشأ بعد تسليم المدعى وارادة توجيهه والا فلو فرض كون العفو عن دم الحيض ايضا معروفا لدى الاصحاب لم يكن يسمع احد الى مثل هذه الدعاوي فظهر لك ان عمدة مستند الحكم هو الاجماع **و** رواية ابي بصير المتقدمة المعتضدة بالفقه الرضوي وفتاوى الاصحاب **و** امّا دم الاستحاضة والنفاس فقد حكي عن جماعة دعوى الاجماع على عدم العفو عنهما ايضا لكن ربما يستشعر من نسبة المصنف في محكي المعتبر والنافع الحاقهما بدم الحيض الى الشيخ عدم كون المسئلة من المسلمات ووجهه في المعتبر على ما حكي عنه بعد ان نقله عن الشيخ بقوله ولعله نظر الى تغليظ نجاسته لانه يوجب الغسل واختصاص بهذه المزية يدل على قوة نجاسته على باقي الدماء فتغلظ حكمه في الازالة انتهى ولا يخفى ما في هذا الدليل من انه مجرد اعتبار لا يصلح دليلا لاثبات حكم شرعي اللهمّ الا ان يكون المقصود ان اختصاصه بهذه المزية اوجب انصراف اخبار العفو عنه ولكنك عرفت انفا انه لا يخلو عن نظر بل منع ولذا قوّى في الحدائق دخولهما في عموم اخبار العفو وما قيل في تضعيفه من ان ما ذكر لو لم يكن منشأ لانصراف اخبار العفو فلا اقلّ من كونه موجبا للشك في الشمول فيبقى ما دلّ على الازالة لا معارض له **ففيه** انّ الشك في الشمول لا يمنع من التمسك باصالة الاطلاق بل يحقق موضوعها فلا يعارضها عموم ما دلّ على الازالة لان اصالة الاطلاق في المخصص حاكمة على اصالة العموم في العام كما هو واضح **و** الذي يقتضيه التحقيق عدم العفو عن دم النفاس لما عرفته في محله من كونه كدم الحيض حكما بل موضوعا **و** امّا دم

في دم نجس العين

الاستحاضة فان لم يتحقق فيه اجماع فلا يخلو الحاقه بهما من تردد والله العالم **و** حكي عن بعض القدماء وغير واحد من المتأخرين الحاق دم الكلب والخنزير بل مطلق نجس العين اعم منهما ومن الكافر كما هو صريح عبارة المتأخرين بدم الحيض قال المصنف في محكي المعتبر بعد عبارة المتقدمة في توجيه ما نسبه الى الشيخ والحق بعض فقهائنا دم الكلب والخنزير ولم يعطنا العلة ولعله نظر الى ملاقاته جسدهما ونجاسة جسدهما غير معفو عنها انتهى واشتهر حكاية هذا القول عن القطب الراوندي قال الحلي في السرائر وقد ذكر بعض اصحابنا المتأخرين من الاعاجم وهو الراوندي المكنّى بالقطب ان دم الكلب والخنزير لا يجوز الصلوة في قليله وكثيره مثل دم الحيض قال لانه دم نجس العين وهذا خطاء عظيم وزلل فاحش لان هذا هدم وخرق لاجماع اصحابنا انتهى وعمدة مستند القول بالالحاق ما سمعته عن المصنف رحمه في عبارته المتقدمة من اكتسابه بالملاقاة نجاسة عرضية غير معفو عنها **و** فيه ان اكتساب دم الكلب واخويه نجاسة عرضية بملاقاة ... جزائه مع مشاركته لها في الجهة المقتضية لنجاستها وهي كونه جزءا من الكلب ونحوه غير معقول لان الاجزاء نجاستها من هذه الجهة متماثلة فلا يعقل ان ينفعل احد المتماثلين بملاقاة الاخر نعم لو كان للجزء الذي لاقاه جهة اخرى مخصوصة به مقتضية لنجاسته ايضا من تلك الجهة كالولاقى بوله او منيّه وكانت الجهة المخصوصة بالبول والمني مؤثرة في اشتداد نجاسته او تضاعفها امكن انفعال الدم واكتسابه الصفة المخصوصة بملاقاته له وهذا بخلاف ما لو لاقى لحمه الذي ليس له جهة مقتضية لنجاسته الا وكان الدم واجدا لها بالذات وثبوت العفو عن الدم في الجملة بدليل تعبدي لا يصحح قبوله للانفعال بملاقاة ما هو مثله في النجاسة فملاقاة دم الكلب لسائر اجزائه التي ليست لها جهة مقتضية لنجاستها عدا جزئيتها للكلب ليس الا كملاقاة الدم القليل الذي اصاب الثوب للدم الكثير الذي انفصل عنه **و** هكذا الكلام في دم الميتة فان الحمار الميت مثلا ان كان دمه قابلا لان يعرضه نجاسة اخرى غير نجاسته الذاتية انفعل بنفس الموت الذي هو سبب لانفعال اجزاء الميت التي منها دمه والا فلا يعقل ان يكتسب النجاسة من سائر الاجزاء اذ لا مزية لها عليه حتى تكون واسطة في العروض **و** الحاصل ان اكتساب دم نجس العين نجاسة عرضية من الملاقاة مع مشاركتهما في الجهة الموجبة للنجاسة غير معقول **ان قلت** سلّمنا ان دم نجس العين لا يكتسب نجاسة عرضية بملاقاة سائر جسده لكن تصادق عليه عنوانان من النجاسة احدهما كونه جزءا من نجس العين كسائر اجزائه والاخر كونه دما واخبار العفو انما دلت على العفو عنه من حيث كونه دما لا من حيث كونه جزءا من كلب وكافر فوجوب ازالته من هذه الجهة لا ينافي ثبوت العفو عنه من حيث كونه دما كما انه لا منافاة بين ثبوت العفو عن دم من حيث كونه دما ووجوب ازالته من حيث ملاقاته للبول وكون العنوانين متلازمين في الوجود بالنسبة الى الفرد الذي تصادقا عليه لا يصلح مانعا من كون حيثية كونه دما مرعية في موضوع الحكم المستلزم لعدم العفو عنه من الحيثية الاخرى الا ان يتعلق نص خاص بهذا الفرد بان يرد مثلا ان دم الكلب لا بأس بالصلوة فيه فلا يمكن في مثل الفرض تنزيل مثل هذا النص على ارادة بيان الحكم من حيث كونه دما لاستلزامه لغويته الحكم وهذا بخلاف الاخبار العامة المتعلقة بطبيعة الدم التي تحقق غالبا في ضمن غير هذا الفرد كما هو واضح **قلت** لا يخفى على المتأمل في اخبار العفو انها ليست مسوقة لبيان قضية طبيعية نظير قولنا الغنم حلال والخنزير حرام حتى يكون موضوعها صرف الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن عوارضها المشخصة بحيث لا ينافيها خروج بعض الافراد بواسطة تلك العوارض بل هي مسوقة لبيان الحكم الفعلي الثابت لمصاديق الدم وجزئياته المتحققة في الخارج **و** كيف لا مع ان رواية ابي بصير التي استثنى فيها دم الحيض ظاهرها ارادة العموم وكذا اغلب الاخبار المتقدمة الدالة على العفو صدرت جوابا عن السؤال عن حكم من رأى بثوبه دما فكيف يجوز في مثل الفرض تنزيل اطلاق الجواب من غير استفصال على ارادة بيان حكم الطبيعة من حيث هي دون افرادها مع ان السائل انما سئل عن حكم الدم الخارجي الذي اصاب الثوب لا عن الحكم المتعلق بطبيعة الدم من حيث هي **و** الحاصل انه لا مجال للارتياب في ان الاخبار مسوقة لبيان حكم افراد الدم وجزئياته المتحققة في الخارج وكونه دم كلب وكافر ككونه دم رجل او امرأة او فرس او غير ذلك انما هو من مشخصات الفرد غير خارج من حقيقة فاخبار الباب بظاهرها تعم دم الكلب والكافر ايضا كغيرهما من انواع الدم فلو دل دليل على عدم العفو عن دم الكافر مثلا لكان ذلك الدليل مخصصا لهذه الاخبار لا انه غير مناف لها من اصله كما توهم فلنحن ان الاخبار بظاهرها تعم دم نجس العين وح نقول لا مقتضي لصرفها عن هذا الظاهر اذ لا دليل على عدم جواز الصلوة في دم الكافر فضلا بل ولا في سائر اجزائه عدا العمومات الدالة على ازالة الدم وغيره من النجاسات المخصصة باخبار العفو كما لا يخفى على المتأمل فالاظهر عدم الفرق بين دم نجس العين وغيره **نعم** ربما يشكل الامر في دم الكلب والخنزير بل من حيث نجاسته بل من حيث كونه من فضلات ما لا يحل اكله وسيأتي الكلام فيه من هذه الجهة **و** استدل في الحدائق لالحاق دم نجس العين بدم الحيض بعمومات الازالة بعد منع شمول اخبار العفو له بدعوى ندرة ابتلاء المصلي بدم نجس العين فينصرف عنه اطلاقات الاخبار حيث ان المتبادر منها ارادة الافراد الشايعة وهي دم المسلم وغيره من الحيوانات التي يتعارف نحرها وفيه ما لا يخفى فان مقتضاه عدم العفو عن دم اغلب الحيوانات التي يحل اكلها فضلا عن غيرها بل عدم العفو عن دم ما يتعارف نحره ايضا الا عن خصوص القسم الذي يتعارف

وصوله الى الثوب كدم ذبحة لا مطلق دمه وهو كما ترى **وكيف كان** فقد ظهر لك في الفرع السابق بطلان دعوى الانصراف في مثل هذه الموارد بواسطة الندرة وان الشك في حكم الدم في هذه الموارد ليس الا لخصوصيات اخر لولا تلك الخصوصيات لم يكن يتأتى احد في استفادة حكمه من هذه الادلة كما انه لو لم يكن الحكم الذى تضمنته هذه الروايات العفو الغير المناسب لدم بحر العين بل كان حكما آخر كوجوب اعادة الصلوة ولو مع الجهل به او وجوب غسل الثوب الذى رأى فيه الدم خمس مرات مثلا لم يكن يتوهم احد انصرافها عن دم الكافر وشبهه فنشأ توهم الانصراف ليس الا سائر الخصوصيات التى لا ينبغي الالتفات اليها ما لم تتحقق صارفيتها للاطلاق لا ندرة الابتلاء والا فدم يكون فرض الابتلاء به ابعد من دم بحر العين بمراتب ومع ذلك لا يرتاب احد في استفادة حكمه من هذه الروايات كدم الضأن والمعز الجبليين وغيرهما من الحيوانات الوحشية والطيور التى يحل كلها مع انه ربما يكون فرض الابتلاء به مجرد الفرض فضلا عن ندرته كما هو واضح **تتمات** مقتضى ظاهر النصوص والفتاوى بل صريح كلمات الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية عدم الفرق في دم ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل **وربما** يشكل ذلك بمعارضة اخبار العفو بالنسبة الى دم غير المأكول لموثقة ابن بكير الواردة في باب الصلوة قال سأل زرارة ابا عبد الله ع عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه املاء رسول الله ص ان الصلوة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسدة لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله الحديث والمراد بعموم كل شيء بحسب الظاهر بقرينة ما قبله هو الاجزاء والفضلات التي لها نحو استقلال وعنوان في العرف كاللحم والعظم والشحم والدم ونحوها فمثل هذه الاشياء بعناوينها الاجمالية افراد للعام فاستفادة عدم جواز الصلوة في اللحم القليل او الدم القليل مثلا من هذه الرواية انما هو بالاطلاق لا بالعموم كما ان دلالتها على عدم جواز الصلوة في البول القليل ايضا ليست الا بالاطلاق لكنها كادت تكون صريحة في الاطلاق فيشكل التصرف فيها بالاخبار المتقدمة خصوصا مع ما هو المغروس في النفس من استبعاد العفو عن قليل من الدم مع نجاسته وعدم العفو عن قليل من سائر فضلاته الطاهرة **ولذا** قد يقوى في النظر عدم العفو عن دم غير المأكول مطلقا كما هو خيرة كاشف الغطاء على ما حكى عنه **ولكن** مع ذلك الاقوى خلافه لا لمجرد دعوى اعتضاد عموم اخبار العفو بالنسبة الى مورد المعارضة بفهم الاصحاب وعملهم ونقل اجماعهم المعتضد بالشهرة وعدم نقل خلاف يعتد به بل لضعف ظهور الموثقة في ارادة الدم من عموم كل شيء بل عدم ظهورها فيه فان سياق الرواية يشهد بان المراد بعموم كل شيء هو الاشياء التي يكون المنع من الصلوة فيها ناشئا من حرمة الاكل بحيث لو كان حلال الاكل لكانت الصلوة فيها جائزة فمثل الدم والمنى خارج مما اريد بهذا العام كما يؤيد ذلك بل يشهد له قوله ع بعد ذكر هذه الرواية ونقلها من رسول الله ص والامر بحفظها يا زرارة فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي وقد ذكاه الذبح وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة في كل شيء منه فاسدة ذكاه الذبح او لم يذكه اذ الظاهر على ما يشهد به سوق الرواية ان المراد بكل شيء في الفقرة الاولى والثالثة ليس الا الاشياء التي اريدت في الفقرة الثانية بل قوله ع فان كان الخ بحسب الظاهر تفريع على كلام رسول الله ص وبيان لما يفهم من الوصف الواقع فيه فيجب ان يتحد موضوعهما والله العالم

تنبيه لا فرق في الدم الذى هو اقل من الدرهم مما عرفت العفو عنه في الثوب والبدن بين ان يكون مجتمعا او متفرقا بلا خلاف فيه على الظاهر ولا اشكال لدلالة الاخبار المتقدمة عليه بل صراحة بعضها فيه **واما** ما زاد عن ذلك فان كان مجتمعا فقد عرفت انه تجب ازالته بلا خلاف فيه في الجملة نصا وفتوى **واما** ان كان متفرقا فقد اختلفوا فيه على اقوال قيل هو عفو ولا يلاحظ كل جزء جزء في حد ذاته موضوعا مستقلا للحكم وقد حكى هذا القول عن كثير من القدماء والمتأخرين بل عن الذكرى نسبته الى المشهور وقيل تجب ازالته كالمجتمع وحكى هذا القول ايضا عن جملة من القدماء والمتأخرين بل عن بعض نسبته الى الشهرة وعن آخرين الى اكثر المتأخرين وقيل لا تجب ازالته الا ان يتفاحش كما عن نهاية الشيخ ومعتبر المصنف **واستدل** للقول الاول بمرسلة جميل عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انهما قالا لا بأس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم **وصحيحة** عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في دم البراغيث قال ليس به بأس قال قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ويعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة **وعن** العلامة في المختلف الجواب عن الاستدلال بالصحيحة بان مجتمعا كما يحتمل ان يكون خبرا ليكون يحتمل ان يكون حالا مقدرة واسمها ضمير يعود الى نقط الدم ومقدار خبرها والمعنى الا ان يكون نقط الدم مقدار الدرهم اذا قدر اجتماعها انتهى واورد عليه بوجوه اوجهها انه على تقدير كونه حالا ايضا ظاهرها ارادة الاجتماع الفعلي لا الفرضي **توضيح** المقام انه يحتمل ان يكون مقدار الدرهم بالرفع اسما ليكون ومجتمعا خبره ومقتضاه كون العفو عن مقدار الدرهم في الجملة معروفا لديهم ويحتمل ان يكون بالنصب خبرا ليكون ومجتمعا خبرا بعد خبر نظير قولنا هذا

في حكم الدم المتفرق

حلو حامض فعلى هذين التقديرين دلالته على المدعى واضح ويحتمل ان يكون حالا اما من مقدار الدرهم فمعناه الا ان يكون الدم المنبث في ضمن النقط المفروضة في الثوب مقدار الدرهم حال كون هذا المقدار مجتمعا بان يكون بعض النقط او جميعها بسعة الدرهم فما زاد فعلى هذا ايضا شاهد على المدعى **واما** من ضمير يكون الراجع الى الدم وح فان اريد بالمرجع الطبيعة بلحاظ تحققها في ضمن جميع افرادها المفروضة في الثوب وجب التصرف في ظاهر مجتمعا بحمله على ارادة فرض الاجتماع والا لتحقق التنافي بينه وبين ما فرضه السائل من كونه نقطا الا ان يجعل الاستثناء منقطعا وهو خلاف الظاهر وان اريد بها الطبيعة بلحاظ تحققها في ضمن كل فرد فرد كان ايضا شاهدا على المطلوب لكن الانسب على تقدير ارادة هذا المعنى جعله خبرا بعد خبر اذ ليس لافراده المفروضة احوال مختلفة حتى يراد اثبات الحكم لها في بعض احوالها كما لا يخفى على المتأمل **اذا عرفت ذلك فنقول** كون مجتمعا خبرا بعد خبر او حالا لا من الخبر اقرب المحتملات وانسب بحفظ ظاهره لكن الانصاف عدم الوثوق بهذا الاستظهار بحيث يرفع اليد به عن العمومات الدالة على وجوب الازالة **واما** مرسلة جميل فقد نوقش فيها بضعفها السند واحتمال ارادة فرض الاجتماع من قوله ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم **وفيه** انه لا ينبغي الالتفات الى ضعف السند بعد كون الرواية معمولا بها لدى الاصحاب خصوصا مع كون المرسل ممن ادعى الاجماع على تصحيح ما يصح عنه **واما** حمل الرواية على ارادة فرض الاجتماع فهو تأويل بلا مقتض هذا مع ان الظاهر ان كلمة ان في قوله ع وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك وصلية فيكون قوله فلا بأس ما لم يكن الدم مجتمعا تفريعا على الكلام السابق فعلى هذا يتعين ارادة الاجتماع الفعلي لا الفرضي كما هو واضح **ويمكن** الاستدلال ايضا بخبر الجعفي بل وحسنة محمد بن مسلم كما ستعرف تقريبه عند التكلم في ادلة الخصم **احتج** القائلون بوجوب الازالة بعمومات الازالة وخصوص صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة بدعوى ظهورها في ارادة فرض الاجتماع وباطلاق الامر باعادة الصلوة على تقدير كون الدم اكثر من قدر الدرهم في رواية الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته **وحسنة** ابن مسلم قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة الى ان قال ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رأيته قبل او لم تره واذا كنت قد رأيته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت فيه فان اطلاقهما شامل لصورتي الاجتماع والتفرق **وفيه** ان العمومات مخصصة بما عرفت وستعرف **واما** صحيحة ابن ابي يعفور فقد عرفت انها على خلاف المطلوب ادل ولا اقل من اجمالها **واما** الخبران فيتوجه على الاستدلال بهما ان المتبادر من تعليق الحكم على الطبيعة انما هو بملاحظة كل فرد فرد لا مجموع الافراد ففيما نحن فيه يصدق على كل فرد فرد انه اقل من مقدار الدرهم ثم لو سلم ظهورهما في ملاحظة التقدير بالنسبة الى مطلق الدم الواصل الى الثوب اعم من ان يكون واحدا او متعددا تعين صرفهما الى ارادة الدم المجتمع جمعا بينهما وبين مرسلة جميل الحاكمة على مثل هذه الظواهر لو لم نقل باختصاصهما في حد ذاتهما الى ارادة الدم الواحد المجتمع ثم لو اغمض عن جميع ذلك **فنقول** ان المتبادر من مرسلة جميل وخبر الجعفي كونهما مسوقتين لبيان عدم كون هذا المقدار من الدم في الثوب مانعا من الصلوة فيه فكل ثوب يكون فيه دم اقل من الدرهم يجوز الصلوة فيه فلو كان على المصلي اثواب متعددة يصدق على كل منها ان الدم الكائن فيه اقل من الدرهم فلا بأس بالصلوة فيها بمقتضى اطلاق الروايتين فضم بعض الاثواب الى بعض وملاحظة التقدير بالنسبة الى الجميع كما صرح به بعض القائلين بهذا القول مما لا وجه له ودعوى ارادة جنس الثوب الشامل للثياب التي لبسها المصلي عارية عن الشاهد كما ان مقتضى ظاهر رواية ابي بصير المتقدمة في صدر المبحث الواردة في دم حكة الجلد كون البدن في حد ذاته موضوعا مستقلا للحكم فيستفاد العفو عنه من تلك الرواية ويستفاد العفو عما في ثوبه اذا كان اقل من الدرهم من هذه الروايات فلا وجه لانضمام احدهما الى الآخر كما هو صريح بعضهم اللهم الا ان يناقش في تلك الرواية ببعض ما عرفته في محله ويقال ان العفو عن البدن انما استفيد من اخبار الثوب بمعونة الاجماع **وكيف كان** فقد ظهر ان القول الاول اظهر ويشهد له ايضا كما يؤيد ارادة الاجماع الفعلي من الخبرين المتقدمين خبر الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلوة قال لا وان كثر ولا بأس ايضا بشبهه من الرعاف ينضحه ولا يغسله قوله ع ينضحه ولا يغسله راجع الى دم البراغيث الذي سيق الكلام لبيان حكمه فقوله ع ولا بأس ايضا بشبهه من الرعاف جملة معترضة سيقت للتنبيه على مساواة دم الرعاف لدم البراغيث في عدم ما نعيته من الصلوة اذا كان شبيها به في كونه شبه النضح متفرقا غير مجتمع فما يظهر من صاحب الحدائق من الميل الى طهارة دم الرعاف في مثل الفرض حيث انه لو لم يكن طاهرا لكان الامر بنضحه موجبا لتكثير نجاسته ضعيف فانه وان كان قد يتراءى من الرواية ذلك لكن يتعين صرفها الى ما ذكرنا جمعا بينها وبين صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة وغيرهما من الاخبار الدالة على نجاسته **وكيف كان** فالرواية صريحة في العفو عن دم الرعاف الذي يشبه دم البراغيث ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بين ما لو كان مجموعها اقل من الدرهم او اكثر نعم لا يبعد دعوى انصراف الاطلاق عما

لو تفاحش الدم نظراً الى ندرة فرض بلوغ ما يصيب الثوب من دم الرعاف شبراً النضح الموجب لشباهته بدم البراغيث مرتبة التفاحش وكون العفو عنه دون مقدار الدرهم اذا كان مجتمعاً مستبعداً فيكون الاستبعاد المغروس في الذهن بضميمة ندرة الفرض منشأ لصرف الاطلاق وليس نظيره بدم البراغيث الذي ورد التصريح بنفي البأس عن كثرته منافياً لذلك لان التشبيه انما وقع بين حكميهما لا بين الموضوعين حتى يقتضي اطلاق التشبيه عموم المنزلة كما لا يخفى على المتامل والحاصل ان دعوى خروج فرض التفاحش من منصرف هذه الرواية فضلاً عن غيرها من الاخبار المتقدمة غير بعيدة فيشكل بالتشبيه البرء في اليد عن عمومات الازالة فيتجه بذلك اختيار القول الثالث والا فلا دليل عليه بالخصوص الا المرسل المحكي عن دعائم الاسلام عن الباقر والصادق عليهما السلام انهما قالا في الدم يصيب الثوب يغسل كما تغسل النجاسات ورخصا في النضح اليسير منه ومن سائر النجاسات مثل دم البراغيث واشباهه قال فاذا تفاحش غسل وهو مع ضعف سنده لا يصلح الا للتأييد وكيف كان فالقول باعتبار عدم التفاحش لو لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط بل لا ينبغي ترك الاحتياط بازالة ما زاد عن المقدار المعفو عنه في الدم المتفرق ايضاً خصوصاً اذا كان في ثوب واحد فان القول بوجوبها في الفرض لا يخلو عن وجه وان كان الاوجه من تحريره ما عرفت والله العالم **فروع الاول** لو ازيل عين الدم المعفو عنه من الثوب بفرك ونحوه فالظاهر بقاء حكمه اي العفو عنه فان الاصل بقاء الثوب على ما كان عليه من جواز الصلوة فيه فيدل عليه ايضاً الاخبار المتقدمة بالفحوى **الثاني** لا يلحق بالدم المائع المتنجس به لعدم الدليل عليه ودعوى عدم زيادة حكم الفرع عن اصله غير مسموعة في الاحكام التعبدية نعم لو وقع مائع طاهر في الدم واستهلك فيه بحيث لم يخرج الدم من مسماه لم يتغير حكمه وكذا لو اصاب الثوب المتنجس بالدم المعفو عنه مائع طاهر فتنجس و لم يكن مؤثراً في زيادة نجاسة الثوب على وجه يستند اليه عرفاً انفعاله بالمتنجس كما لو وقع قطرة ماء على المكان النجس ولم يتعد الى ما حوله بمقدار يعتد به عرفاً او القي الثوب المتنجس بالدم في ماء كر واخرج مع بقاء عين الدم فيه او اصابه المطر كذلك فالظاهر بقاؤه على ما كان اذ لم يتغير الموضوع عرفاً فليستصحب حكمه والله العالم **الثالث** لو تردد الدم الذي راى في الثوب بين كونه مما عفي عنه او بين دم الحيض ونحوه استصحب جواز الصلوة في الثوب ولا يصح في مثل المقام من الشبهات الموضوعية التي لم يكن الشك فيها ناشياً من اجمال المخصص التمسك بعمومات الازالة كما تقرر في محله وكذا لو تردد بين كونه اقل من الدرهم او اكثر لا لاجل الجهل بمقدار الدرهم الذي عرفت فيما سبق حكمه بل لعوارض خارجية كما لو كان كخط مستطيل او كان متفرقاً وقلنا باعتبار التقدير في الدم المتفرق ايضاً فتردد بواسطة استطالته او تفرقه بين الاقل والاكثر فلا يمكن احراز احد الوصفين بالاصل لان الاصل لا يجدي في تشخيص مقدار الحوادث فالمرجع استصحاب جواز الصلوة في الثوب ان كان مسبوقاً بالعلم واستصحاب المنع ان كان مسبوقاً بالمنع كما لو كان في السابق مشتملاً على دم كثير فازيل عنه وبقي مقدار يسير منه مردد بين كونه اقل من الدرهم او اكثر ولو لم يكن له حالة سابقة معلومة او منع من استصحابها مانع كما لو كان من اطراف الشبهة المحصورة وجب ازالته لقاعدة الاشتغال وكذا الكلام في الفرض السابق لو فرض تعذر استصحاب جواز الصلوة في الثوب بواسطة العلم الاجمالي او غيره من الموانع **و** قد يقال في مثل المقام بابتنائه على ان طهارة الثوب هل هي شرط في الصلوة او ان نجاسته مانعة منها فعلى الاول يجب احرازها وعلى الثاني لم يجب لاصالة عدم المانع **و** فيه ما تقرر في محله من انه لم يتحقق لهذا الاصل مستند عدا الاستصحاب المفروض عدم جريانه في المقام لعدم العلم بالحالة السابقة او لكونه من اطراف العلم الاجمالي واستصحاب عدم حدوث ما يمنع المكلف من الدخول في الصلوة لا يجدي في اثبات عدم مانعية النجاسة الموجودة اذ لا اعتداد بالاصول المثبتة كما تقدم تحقيقه في باب الوضوء في مسئلة ما لو شك في وجود الحاجب او حاجبية الموجود عن وصول الماء الى البشرة فراجع ولكنك ستعرف في كتاب الصلوة في مسئلة الصلوة فيما يشك في كونه مما يؤكل لحمه انه على القول بالمانعية لا حاجة الى احراز عدم مانعية الموجود كي يكون من الاصول المثبتة فبناء المسئلة على ذلك لا يخلو من قوة **الرابع** لو اجتمع الدم وتراكم بعضه على بعض اشكل استفادة العفو عما دون الدرهم منه من النصوص والفتاوى لامكان دعوى قصورهما عن ذلك فالاحوط التجنب عنه اذا اجتمع بقدر الحمصة وما زاد كما نبهنا عليه في توجيه رواية مثنى بن عبد السلام الواردة في دم حكة الجلد **الخامس** لو تفشى الدم من احد جانبي الثوب الى الآخر فدم واحد على الظاهر بنظر العرف نعم لا يبعد صدق الدم المتعدد في بعض فروضه كي يراعى التقدير بالنسبة الى مجموع الجانبين بناء على فرض الانضمام والا فكل منهما دم مستقل يراعى حكمه والله العالم

في العفو عما لا يتم الصلوة فيه

و يجوز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه منفرداً وان كان فيه نجاسة لم يعف عنها في غيره مما يتم الصلوة فيه منفرداً بلا خلاف فيه في الجملة بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويشهد له جملة من الاخبار منها موثقة زرارة عن احدهما قال كلما كان لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس ان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكة والجورب **و** عن عبد الله بن سنان عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال كل ما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه فلا بأس ان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك **و** مرسلة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي في الخف الذي قد اصابه قذر قال اذا كان مما لا تتم الصلوة فيه فلا بأس **و** مرسلة ابن ابي البلاد عن ابي عبد الله قال لا بأس بالصلوة في الشيء الذي لا تجوز

الصلوة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب **و** خبر زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان قلنسوتي وقعت في بول فاخذتها ووضعتها على رأسي ثم صليت فقال لا بأس **و** عن الفقه الرضوي ان اصاب قلنسوتك او عمامتك او التكة او الجورب او الخف مني او بول او دم او غائط فلا بأس بالصلوة فيه وذلك ان الصلوة لا تتم في شيء من هذه **وربما** استشعر من عبارة بعض القدماء كالمراوندي وابي الصلاح وسلار حيث اقتصروا على القلنسوة والتكة والجورب والخف والنعل الخلاف في الكلية المزبورة ولعل مرادهم التمثيل والا فلفظة كلما ومثل فيما اشبه ذلك الواردة في النصوص حجة عليهم ثم انه قد حكي عن الصدوق انه عد العمامة من جملة ما لا يتم فيه الصلوة وحده كما في الفقه الرضوي وحمله بعض على ارادة العمامة الصغيرة التي لا يمكن التستر بها **وفيه** ما لا يخفى اذ كيف يمكن تنزيل الاطلاق على ارادة مثل هذا الفرد الذي لم يعلم كونه مصداقاً حقيقياً للمطلق **وربما** قيل في توجيهه بان العمامة ما دامت باقية على هيئتها لا يمكن التستر بها ولا عبرة بامكانه على تقدير تغيير الهيئة وخروجها من مصداق العمامة والا فيمكن فرضه بالنسبة الى القلنسوة ونحوها ايضاً **وفيه** ما لا يخفى من الفرق بين الامكانين فان تغيير هيئة العمامة والاتزار بها ليس امراً خلاف المتعارف بخلاف القلنسوة **بل لنا** ان نقول ان المتبادر من النصوص والفتاوى انما هو جواز الصلوة في كل ثوب لا تتم الصلوة فيه وحده والعمامة في حد ذاتها ثوب قابل لان يلف على الرأس فيصدق عليه اسم العمامة او يشد على الوسط ويستتر به فيطلق عليه اسم المئزر فهو في حد ذاته ثوب يجوز الصلوة فيه وحده **و** يحتمل قوياً ان الصدوق استظهر من الروايات دوران الجواز والمنع مدار ساترية الثوب بالفعل وعدمها فكل ثوب يلبسه المصلي ان كان ساتراً للعورة بحيث جازت له الصلوة فيه وحده وجبت ازالة النجاسة عنه والا لم يجب فلا يجب ازالتها عن العمامة بل وكذا القميص القصير الغير الساتر للعورة وان امكن التستر به بشده على الوسط فالمدار على جواز الصلوة فيه وحده بالفعل لا بالفرض كما انه يحتمل ان يكون عد العمامة في الرضوي مما لا يتم الصلوة فيه وحده بهذه الملاحظة وهذا المعنى وان لم يكن ارادته من مثل قوله كل ما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس ان يكون عليه الشيء بعيداً لكن المتبادر منه خصوصاً بملاحظة ما في الروايات من التمثيل بالتكة والقلنسوة ونحوهما المشعر بكون وجه عدم الجواز صغر الثوب لا عدم التستر به بالفعل انما هو ارادة التوصيف بالنظر الى نفس الثوب من حيث هو لا بملاحظة كونه بالفعل ساتراً او غير ساتر ولا سيما بعد اعتضاده بفهم الاصحاب وفتواهم **فتوهم** ارادة المعنى الاول من اخبار الباب ضعيف فعد العمامة ونحوها مما لا تتم الصلوة فيه منفرداً في غير محله والرضوي بنفسه لا يصلح دليلاً لاثبات ذلك خصوصاً مع مخالفته لفتوى الاصحاب مع ان في العدول من التمثيل بالعمامة الى التمثيل بالقلنسوة في الاخبار السابقة تنبيهاً على عدم العفو عن العمامة كما لا يخفى **تنبيهات الاول** مقتضى اطلاق المتن وغيره عدم الفرق فيما لا يتم الصلوة فيه وحده بين كونه ملبوساً او محمولاً بل قضية تخصيصهم الحكم بوجوب الازالة في صدر المبحث بالثوب والبدن خروج المحمول من موضوع هذا الحكم وعدم وجوب الازالة عنه مطلقاً سواء كان مما تتم الصلوة فيه ام لا وقد عرفت فيما سبق انه لا يخلو عن قوة **ثم ان** قلنا بعدم جواز حمل المتنجس يمكن التفصيل فيه ايضاً كالثوب بين ما لا يتم فيه الصلوة وبين غيره لقوله في مرسلة ابن سنان المتقدمة كلما كان على الانسان او معه فان ظاهره ارادة المحمول بما معه **وربما** يستدل له ايضاً بالاولوية وفيها تأمل **و** حكي عن غير واحد من الاصحاب المنع من حمل المتنجس مطلقاً وتخصيص التفصيل بين ما يتم فيه الصلوة وما لا يتم بالملابس **وربما** تكلفوا في توجيه المرسلة بما لا ينافي مذهبهم او اجابوا عنها بضعف السند **و** عن بعضهم تقييد الملابس ايضاً بما اذا كانت في محالها فلو لبس القلنسوة في رجله والجورب في يده لم يعف عنه بدعوى ان هذا هو المتبادر من ادلته **وفيه** ان هذه الدعوى انما تتجه لو كان الوارد في الاخبار نفي البأس عن القلنسوة ونحوها من حيث هي **لكنه** ليس كذلك فان ذكر القلنسوة وغيرها في الروايات من باب المثال فالمدار على كون ما لبسه المصلي شيئاً لا يتم فيه الصلوة سواء كان لبسه لذلك الشيء على النحو المتعارف ام لا غاية الامر انه متى لبس الجورب مثلاً في يده يكون كثوب جديد مخترع للبدن بهذه الكيفية ولا ضير فيه كما هو واضح **الثاني** مقتضى اطلاق النصوص والفتاوى كما هو صريح بعضهم عدم الفرق في النجاسة الكائنة في الثوب الذي لا يتم الصلوة فيه وحده بين ان تكون من فضلات غير المأكول كبوله وروثه مع بقاء عينهما فيه وبين غيرها من النجاسات والمتنجسات وهو لا يخلو عن اشكال لمعارضة اطلاق اخبار الباب لاطلاق موثقة ابن بكير المتقدمة في المسئلة السابقة التي وقع فيها التصريح بعدم جواز الصلوة في بول غير المأكول وروثه والبانه وكل شيء منه وليس تقييد تلك الموثقة بما اذا كانت الفضلات في الثوب الذي يتم فيه الصلوة باهون من حمل هذه الروايات على ارادة بيان عدم مانعية النجاسة من حيث هي في الثوب الذي لا تتم الصلوة فيه اللهم الا ان يقال باعتضاد اطلاق هذه الروايات بفهم الاصحاب وفتواهم هذا مع امكان ان يدعى ان المتبادر من قوله في موثقة زرارة المتقدمة فلا بأس ان يكون عليه الشيء مطلق الشيء الذي لا يجوز مصاحبته في الصلوة اعم من النجاسة ومن فضلات غير المأكول كما يؤيد ذلك بل يشهد له رواية الحلبي الآتية الدالة على جواز الصلوة فيما لا يتم فيه الصلوة وحده فيكون هذه الموثقة بل وكذا الرواية الآتية باطلاقها حاكمة على الروايات الدالة على اشتراط طهارة الثوب وخلوه عن فضلات غير المأكول لكونها ناظرة اليها **وكيف** كان فالاحتياط مما لا ينبغي تركه والله العالم **الثالث** يظهر من بعض بل ربما يستظهر من المشهور اطلاق العفو عما لا يتم الصلوة فيه وان كان متخذاً من اعيان النجاسات

كالخف المتخذ من جلد الميتة والقلنسوة المنسوجة من شعر الكلب والخنزير ويشكل ذلك بما دلّ على عدم جواز الصلوة في الميتة مطلقا حتى في شسع النعل مثل ما رواه ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلم في الميتة قال لا تصلّ في شيء منه ولا في شسع وما رواه الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الخفاف التي تباع في السوق فقال اشتر وصلّ فيها حتى تعلم انه ميت بعينه وخبر علي بن حمزة ان رجلا سئل ابا عبد الله ع وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلّي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت قال وما الكيمخت فقال جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصلّ فيه وموثقة سماعة بن مهران انه سئل ابا عبد الله ع في تقليد السيف في الصلوة وفيه الفراء والكيمخت فقال لا بأس ما لم تعلم انه ميتة ومكاتبة عبد الله بن جعفر الى ابي محمد عليه السلم يجوز للرجل ان يصلّي ومعه فارة المسك فكتب لا بأس به اذا كان ذكيا ولا تعارض هذه الروايات الاخبار المتقدمة النافية للبأس عن الصلوة فيما لا تتم فيه الصلوة اذا كان عليه شيء من القذر لا لمجرد كون هذه الاخبار اخص من تلك الروايات بل لظهور تلك الاخبار في ارادة المتنجس وانصرافها عما اذا كان الثوب بنفسه متخذا من نجس العين فمن هنا قد يقوى في النظر عدم العفو عن اجزاء الميتة من غير فرق بين حملها ولبسها او جعلها جزء من الملبوس بل ولا العفو عن الثوب المتخذ من نجس العين كالكلب والخنزير فانه مع ما عرفت مما فيه من الاشكال من حيث كونه من فضلات غير المأكول خارج من منصرف الاخبار الدالة على الجواز لكن الاخبار المانعة من استصحاب اجزاء الميتة بما يعارضها موثقة اسماعيل بن الفضل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلوة فيها اذا لم تكن من ارض المصلين فقال النعل والخفاف فلا بأس بهما ولا يخفى علينا ان النعل والخفاف المصنوعة في غير ارض المصلّين محكومة بكونها ميتة لاصالة عدم التذكية فالرواية بضميمة هذا الاصل كادت تكون صريحة في الجواز من غير فرق بين ان يكون مقصود السائل هو السؤال عن حكمها بلحاظ كونها ميتة او احتمال كونها من غير المأكول وقيام احتمال كون ما يؤتى به من ارض الكفار من جلد غير المأكول يصحح الاستدلال بالرواية للعفو عن اجزاء غير المأكول فيما لا تتم فيه الصلوة بواسطة ترك الاستفصال مع اطلاق نفي البأس عن النعل والخفاف اللهم الا ان يكون اتخاذهما من جلد غير المأكول خلاف المتعارف وكيف كان فالقدر المتيقن انما هو دلالة الرواية على جواز الصلوة في النعل المتخذ ممن لا يعتقد بتذكيته ولا يحل اكل ما في يده من اللحوم وان احتمل كونه مذكى لاصالة عدم التذكية نعم لو منعنا جريان اصالة عدم التذكية وقلنا بان محتمل التذكية بحكم المذكى اشكل الاستدلال بالرواية للمدعى لامكان تنزيلها اطلاق نفي البأس على صورة الشك في التذكية وكون التفصيل بين النعل والخفاف وغيرهما من لباس الجلود بواسطة احتمال كونها من غير المأكول فليتأمل ويدل على نفي البأس عنه ايضا رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كل ما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس بالصلوة فيه مثل التكة الابريسم والقلنسوة والخف والزنار يكون في السراويل ويصلّى فيه فان الجمع بين التمثيل للقاعدة المذكورة في الرواية بالخف وغيره مع ان احتمال مانعية الخف من الصلوة بحسب الظاهر انما هو بلحاظ كونه جلد الميتة او متنجسا او من غير المأكول فذكره في عداد الامثلة يكشف عن ان المقصود بالكلية ليس بيان ضابطة في خصوص الحرير بل هي قاعدة مسوقة لبيان اختصاص الشرائط التي اعتبرها الشارع في لباس المصلي بما يتم فيه الصلوة دون غيره وان شئت قلت ان مقتضى عموم قوله كل ما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس بالصلوة فيه انما هو جواز الصلوة في كل شيء من شأنه عدم جوازها فيه لو كان مما يتم فيه الصلوة وذكر الامثلة مع اختلاف جهات المنع فيها يؤكد هذا العموم ولا يعارضه شيء من الاخبار الدالة على اشتراط الطهارة او كونه غير ميتة او غير مأكول لحكومة مثل هذا العموم على مثل هذه الادلة لكونه بمدلوله اللفظي ناظرا اليها كما لا يخفى نعم انما يعارضه كالموثقة المتقدمة الاخبار الخاصة المتقدمة الدالة على عدم جواز الصلوة في اجزاء الميتة ولو في شسع نعل او قلادة سيف ونحوهما مما لا تتم فيه الصلوة وربما يجمع بينهما بين الروايتين وبين اخبار المنع بحمل تلك الاخبار على الكراهة وهو لا يخلو عن اشكال فان دفع اليد عن ظواهر تلك الاخبار بهاتين الروايتين مشكل اما رواية الحلبي فواضح فان التصرف فيها بحملها على ما لا ينافي تلك الاخبار اهون من عكسه فان تلك الاخبار اخص من هذه الرواية فيخصص بها عمومها ولا ينافيه التمثيل بالخف حيث ان الغالب اخذه من سوق المسلمين ويتم التي هي امارة التذكية فالشك في مانعيته من الصلوة غالبا لا يكون الا لاشتماله على النجاسة العرضية او كونه من غير المأكول فليتأمل واما الموثقة فهي وان كانت قوية الدلالة على الجواز لكنها مع معارضتها باخبار المنع قد يعارضها ما دلّ على عدم جواز الانتفاع بجلد الميتة فمن هنا قد يغلب على الظن ارادة نفي البأس عن النعل والخفاف لدى عدم العلم بكونهما من الميتة فكان الشارع الغى في المورد اعتبار اصالة عدم التذكية لا انه اباح الصلوة فيما علم كونه ميتة حتى يعارض الاخبار المتقدمة ولا ينافيه التفصيل بين النعل والخف وبين لباس الجلود لامكان ان يكون المنع من لباس الجلود بلحاظ احتمال كونها من غير المأكول وهذا الاحتمال بالنسبة الى النعل والخف اما غير معتنى به لضعفه او غير مضر لكونه مما لا يتم فيه الصلوة كما هو احد القولين في المسألة وكيف كان فرفع اليد عن ظواهر تلك الاخبار بهذين الخبرين في غاية الاشكال اللهم الا ان يعضدهما فهم الاصحاب وفتويهم لكن الشأن انما هو في استكشاف فتويهم من كلماتهم بالنسبة الى هذه الفروع فانها لا تخلو من اضطراب فلا بد فيه من مزيد تتبع وتأمل فالمسألة موقع تردد والله

العالم بحقايق احكامه و يعصر الثياب ونحوها مما يرسب فيه الماء ويقبل العصر من النجاسات كلها على المشهور شهرة قوية كما عن بعض دعواها بل عن ظاهر المنتهى دعوى اجماعنا عليه حيث نسب الخلاف فيه الى ابن سيرين وعن جماعة من المتأخرين التردد فيه وعن بعضهم الجزم بالعدم واحتج عليه في محكي المعتبر بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر وبان الغسل انما يتحقق في الثوب ونحوه بعصره وبدونه يكون رشا لا غسلا واستدل عليه ايضا في محكي المنتهى بان الماء ينجس بملاقاة الثوب فيجب ازالته بقدر الامكان وبرواية ابي العباس البقباق عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب عليه الماء وبرواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع قال وسئلته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وسئلته عن الصبي يبول على الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره قال صاحب المدارك بعد نقل ما سمعته من المعتبر والمنتهى هذا نهاية ما استدلوا به على هذا الحكم وفي الجميع نظر اما الاول فلانه انما يقتضي وجوب العصر اذا توقف عليه اخراج عين النجاسة ولا ريب فيه لكن المدعى اعم من ذلك فلا يصلح مستندا لايجاب العصر على وجه العموم واما الثاني فلانا لا نسلم دخول العصر في مفهوم الغسل لغة او عرفا بل الظاهر تحققه بالصب المشتمل على الاستيلاء والجريان والانفصال سواء عصر ام لا واما الثالث فلانا نمنع نجاسة الماء مع وروده على النجاسة لانتفاء الدليل عليها كما بيناه فيما سبق سلمنا النجاسة لكن اللازم من ذلك الاكتفاء بما يحصل به الازالة وان كان بمجرد الجفاف فلا يتعين العصر وما قيل من انا نظن انفصال اجزاء النجاسة مع الماء بالعصر بخلاف الجفاف المجرد فدعوى مجردة عن الدليل على انه يمكن ان يقال بطهارة المتخلف من الماء على المحل المغسول مع العصر وبدونه لعموم الادلة على طهارته بالغسل المتحقق بصب الماء على المحل مع استيلائه عليه وانفصاله عنه وقد اعترف الاصحاب بطهارة المتخلف في المحل المغسول بعد العصر وان امكن اخراجه بعصر ثان اقوى من الاول والحكم واحد عند التأمل واما الروايتان فلا دلالة لهما على المدعى بوجه اما الاولى فلانها انما تدل على مغايرة الغسل للصب ولا كلام فيه خصوصا مع تصريحهم بان المراد بالصب الرش واثبات المغايرة بينهما لا يتوقف على اعتبار العصر في الغسل كما بيناه واما الثانية فلانها انما تضمنت الامر بالعصر في بول الصبي والظاهر ان المراد به الرضيع كما يدل عليه الاكتفاء في طهارته بصب الماء القليل عليه مع اعتبار المرتين في غيره وهي متروكة عند الاصحاب ويمكن حملها على الاستحباب وعلى ان المراد بالعصر ما يتوقف عليه اخراج عين النجاسة من الثوب فان ذلك واجب قطعا وكيف كان فلا يتم الاستدلال بها على المطلوب ولو قيل بعدم اعتبار العصر الا اذا توقف عليه زوال عين النجاسة كان قويا ومال اليه شيخنا المحقق سلمه الله تعالى انتهى اقول لا يبعد ان يكون مراد المستدل بالروايتين اثبات اعتبار الغسل المقابل للصب في ازالة الخبث دفعا لتوهم الاجتزاء بالاعم منهما كما في الغسل المعتبر في رفع الاحداث فتمامية الاستدلال بهما موقوفة على مقدمة مسلمة عند المستدل وقد اعترف بها المعترض في طي كلماته وهي توقف صدق الغسل المقابل للصب على استيلاء الماء على المحل وانفصاله عنه فزعم المستدل انه لا يتحقق الانفصال المعتبر في مفهوم الغسل المقابل للصب في الثوب ونحوه مما يرسب فيه الماء الا بالعصر فلو صب الماء على ثوب محشو بالقطن الى ان ارتوى وسال عنه الماء لا يخرج بذلك من كونه مصداقا للصب المقابل للغسل اذ المعتبر في تحقق الغسل انما هو انفصال الغسالة لا انفصال الفضالة وغسالة ما في جوفه من القطن انما تنفصل بالعصر ونحوه لا باكثار الماء فتم الاستدلال بالروايتين بهذا التقريب الى الدليل الثاني الذي ذكره في المعتبر لكنه متضمن لاثبات صغراه من غير تعرض لكبراه لفرض التسالم عليه عكس ما في المعتبر وكيف كان فان اراد المستدل هذا المعنى فيما يأتي التكلم فيه وان اراد اثبات اشتراط العصر بمجرد جعل الغسل قسيما للصب والامر به في ذيل الرواية الثانية ففيه ما سمعته من صاحب المدارك واوجه من ذلك اعتراضه على الدليل الاول ضرورة انه ان تم فانما هو في النجاسة العينية الراسخة في الثوب دون الحكمية التي ليس لها قذارة محسوسة نعم لو اريد بالنجاسة الراسخة الماء المتنجس بملاقاة الثوب عند استعماله في تطهيره اتجه كلامه بارجاعه الى الدليل الثالث المحكي عن المنتهى وهو عمدة ما ركن اليه اغلب المتأخرين الذين وافقوا المشهور ومقتضاه التفصيل بين الغسل بالماء القليل وغيره كما اشتهر بينهم وكيف كان فالمهم في المقام اولا انما هو تحقيق مفهوم الغسل وتمييزه عما يتوقف عليه هذا المفهوم اذ لا شبهة نصا وفتوى في اعتبار عنوان الغسل في حصول الازالة وعدم كفاية مطلق الصب فيما عدا ما استثني كما شهدت به الروايتان المتقدمتان فنقول اما غسل الثوب لو تنجس بالماء كغسل اليد لقذره فهو عرفا ولغة ليس الا تنظيفه وازالة وسخه باستعمال الماء بوضعه مثلا في اناء وصب الماء عليه واستعمال بعض المعالجات المؤثرة في انفصال وسخه الى الماء من الفرك والدلك والعصر واستعمال الصابون والاشنان ونحوهما فمتى ازيل وسخ الثوب بانتقاله بنفسه او بعلاج الى الماء المستولي عليه فقد غسل الثوب وتطهر سواء اخرج بعد ذلك من الماء المغسول به ام بقي فيه فاخراج الثوب من الماء فضلا عن استخراج الماء الباقي فيه بعد اخراجه بالعصر ونحوه امر اجنبي عن ماهية الغسل بل هو من مقدمات تجفيفه لا ربط له بغسله اصلا والذي يمكن ان يتوهم كونه معتبرا في مفهوم الغسل هو الفرك والدلك ونحوهما من المعالجات الحاصلة في خلال الغسل عند استيلاء الماء على المحل المؤثرة في نقل الوسخ الى الماء لا العصر

الحاصل بعده الذي لا يقصد به غالباً الا تجفيف الثوب وان كان لا ظهر فيها ايضاً خروجها من حقيقة الغسل وكونها من مقدمات حصول مفهومه لا من مقومات مهيته والحاصل ان ما يتوقف عليه الغسل شطراً او شرطاً انما هو هذه المعالجات التي لها دخل في انفعال الوسخ الى الماء ما دام التشاغل بالغسل ولا شبهة بل لا نزاع في اعتبارها في طهارة الثوب على تقدير كون نجاسته عينية متوقفة ازالتها على استعمال مثل هذه المعالجات كما انه لا نزاع في عدم الحاجة اليها على تقدير كون النجاسة حكمية او تميز لينها في عدم احتياج خاص المحل منها الى اعمال مثل هذه المعالجات وانما الكلام في اعتبار العصر بعد انفعال القذارة الى الماء وهذا امر اجنبي عن مهية الغسل لا بد في اثبات وجوبه من التماس دليل آخر غير اوامر الغسل لكن لقائل ان يقول ان حصول غسل الثوب في اتصافه بالنظافة بمجرد انفعال وسخه الى الماء وخلوصه بنفسه من القذارة الراسخة فيه انما هو فيما اذا لم يستقذر الماء المستولى عليه بما انتقل اليه بان استهلكت القذارة في الماء وبقي الماء على نظافته واما اذا تغير الماء به وصار قذراً فلا يحصل غسل الثوب في تنظيفه الا بعد تخليصه من غسالته بالعصر وشبهه بحيث لم يبق فيه من غسالته الوسخة شيء يعتد به في العرف وحيث انا علمنا بما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ان الماء الذي يغسل به الثوب يتنجس بملاقاته عرفنا انه كالماء الوسخ الذي اكتسب القذارة من الثوب في المانعية من اتصاف الثوب بالطهارة ما دام مشغولاً بذلك الماء فلا يتحقق غسله ولا يوصف بالنظافة الا بعد انفصال غسالته عنه باستخراجه بالعصر او ما هو بمنزلته من تثقيل ونحوه لا بتجفيفه بالشمس او الريح ونحوهما فان هذا لدى العرف تثبيت للقذارة ولا يعد ازالة لكن هذا اذا كان الغسل بالماء القليل الذي ينفعل بالملاقاة دون الكثير ونحوه ومن هنا يتجه التفصيل بين الغسل بالماء القليل وغيره كما اشتهر بين المتأخرين والانصاف ان هذه الدعوى وجيهة الا انها مبنية على القول بنجاسة الغسالة فلا تتم على القول بطهارتها او طهارة الماء الوارد كما انها لا تطرد على ما نفينا عنه البعد فيما سبق من عدم كون المتنجسات الجامدة الخالية من اعيان النجاسات مؤثرة في تنجيس ما يلاقيها فالمتجه اشتراط العصر في كل مورد حكمنا فيه بنجاسة غسالته لا مطلقاً كما ان مقتضى الدليل الثالث المحكي عن المنتهى ليس الا ذلك فالقول بعدم وجوبه بناء على طهارة الغسالة لا يخلو عن قوة ولكن الاقوى اعتباره مطلقاً الا ان يدل دليل على خلافه فانا وان انكرنا كون العصر بل وكذا انفصال الغسالة معتبراً في مفهوم الغسل لكن ليس لنا انكار كون الغسل عرفاً ولغة اخص من مطلق استيلاء الماء على المحل ضرورة ان غسل الثوب عبارة عن تنظيفه وازالة وسخه فلا يتحقق غسل الثوب الوسخ بمجرد القائه في الماء او اجراء الماء عليه وكون القذارة الشرعية الحكمية امراً معنوياً غير محسوس لدينا لا يستلزم ان يتحقق غسلها بمجرد استيلاء الماء على المتنجس لجواز ان يتوقف ازالتها على ما يتوقف عليه ازالة القذارات الحسية من الفرك والدلك ونحوهما فلولا معروفية عدم اعتبار مثل هذه الامور في غسل النجاسات الحكمية بالاجماع وغيره لاشكل علينا نفي اعتبارها فان المتبادر من الامر بغسل الثوب المتنجس الذي لا نعقل نجاسته ليس الا ازالة الطبيعة التي من شأنها ازالة الوسخ لا مطلق اجراء الماء عليه فحالنا بالنسبة الى القذارات الحكمية حال الاعمى المأمور بغسل الثوب الملطخ بالدم في انه يجب عليه الاحتياط حتى يقطع بنظافته نعم لو لم يكن مفهوم الازالة مأخوذاً في مهية الغسل وكان الغسل اسماً لمطلق ايصال الماء الى الشيء او اجرائه عليه لم يجب عليه الا ايجاد مسماه لكنه ليس كذلك فلو امر المولى عبده بغسل ثوب نظيف يتنفر طبعه عن لبسه بواسطة بعض الاشياء المقتضية لكونه ثوب ميت ونحوه ليس للعبد الاجتزاء في امتثاله بمجرد طرحه في الماء واخراجه لانصراف الامر بالغسل عن مثل هذا الفعل قطعاً بل عدم كونه مصداقاً للغسل عرفاً نعم لو عصره بعد اخراجه او تركه في ماء كثير ليس من شأنه التغير بالقذارات لا يبعد صدق اسم الغسل عليه لدى العرف فان لاستخراج ما جذبه الثوب من الماء بالعصر ونحوه تأثيراً في النفس في دفع النفرة الحاصلة للطبع من هذا النحو من القذارات الحكمية التي ليس لها حقيقة متأصلة و القذارات الحكمية الشرعية ايضاً لا يبعد ان تكون من هذا القبيل فيحتمل ان يكون للعصر وشبهه دخل في ازالتها فيجب والحاصل ان مفهوم النظافة والنزاهة حقيقية كانت او حكمية انما اخذ في مهية الغسل فلا بد من القطع بحصوله في رفع اليد عن استصحاب النجاسة ولا يحصل القطع بذلك الا بالعصر فيما يتعارف عصره لدى غسله من الثياب ونحوها فيجب ولعله الى هذا نظر من قال في العبارة المتقدمة عن المدارك انما نظر الى انفصال اجزاء النجاسة مع الماء بالعصر بخلاف الجفاف المجرد يعني تخيل انفصالها بالعصر وقد عرفت ان هذه الدعوى في محلها فما اورده عليه صاحب المدارك من انه دعوى بلا دليل في غير محله مع ان قوله موافق للاصل فعلى خصمه القائل بكفاية مطلق الانفصال اثباته ومما يؤيد اشتراط العصر ما عن الفقه الرضوي قال وان اصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره وان كان بول الغلام الرضيع فتصب عليه الماء صباً وان كان قد اكل الطعام فاغسله لكن ظاهره اعتبار عصره بعد الغسلتين في البول الذي يعتبر في غسله العدد لا العصر في كل غسلة كما هو ظاهر المتن وغيره وقد استند صاحب الحدائق اليه

في اثبات العصر والتزم بظاهره وفاقاً لظاهر الصدوق من حيث عبر بمضمون الرضوي وحكي عن بعض القول بكفاية عصرة عقيب الغسلة الاولى ولعله ممن يقول بطهارة الغسالة في الغسلة المطهرة فيتجه قوله ببعض ما عرفت مع ضعفه والعجب من صاحب المستند حيث استند في اثبات وجوب العصر الى الرضوي لكنه اجتزء بعصرة واحدة مخيراً بين توسيطها بين الغسلتين وتأخيرها عنهما بدعوى انجبار ضعف الرضوي بالنسبة الى اثبات اصل العصر بالشهرة وعدم انجباره بالنسبة الى خصوصياته التي تضمنها وفيما لا يخفى من عدم امكان هذا النحو من التفكيك في مثل الرضوي الذي لا يحتاج الى الجبر الا من حيث السند فهو في الحقيقة لم يستند في فتواه الا الى نفس الشهرة وكيف كان فهل يختص اعتبار العصر بما اذا غسل الثوب بماء غير معتصم فلو غسل في الكر او الجاري او بماء المطر لم يجب كما اشتهر بين المتأخرين ام لا كما يقتضيه اطلاق غيرهم وجهان من الشك في تحقق مفهوم الغسل عرفاً بدونه ومن اطلاق قول الصادق عليه السلام في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فان الرؤية تتحقق بدون العصر بلا شبهة ويثبت الحكم في الجاري بضميمة عدم القول بالفرق والظاهر عدم القول بالفرق بينه وبين الكثير ايضاً مضافاً الى قول ابي جعفر عليه السلام في المرسل المحكي عن المنتهى مشيراً الى غدير ماء ان هذا لا يصيب شيئاً الا وطهره ويؤيده ما في بعض اخبار ماء الحمام انه بمنزلة الجاري فهذا الوجه لا يخلو عن قوة ثم انا ان اعتبرنا العصر في الماء المعتصم فلا نلتزم باعتباره بالخصوص بل نقول بكفاية كل فعل مؤثر في انفصال ما جذبه الثوب من الماء من غير حاجة الى اخراجه من الماء وعصره فيكفي فركه في الماء او دلكه او امرار اليد عليه وغير ذلك من المعالجات التي تستعمل لازالة القذارات الحسية فانه لا يبقى مع هذه المعالجات شك في صدق اسم الغسل عليه عرفاً بل تحقق مفهوم الغسل عند اعمال هذه المعالجات بنظر العرف اوضح من تحققه بمجرد ايصال الماء الى الثوب وعصره فلا ينبغي الاستشكال فيه بل وكذا لا ينبغي الاستشكال في كفاية مثل هذه الامور في الغسل بالماء القليل لو لم نقل بنجاسة الغسالة واما على القول بنجاستها فلا بد من استخراج مائه بالعصر ونحوه لما عرفت آنفاً من ان قذارة الماء الراسخ في الثوب مانعة من تحقق مسمى الغسل لدى العرف بعد علمهم بقذارة الماء لكن القدر الذي يمكن الالتزام باعتباره انما هو المقدار الذي يتعارف فعله في غسل الثوب من القذارات الحسية اي العصر المتعارف لدى التطهير فلا يجب المبالغة في العصر للعفو عما يبقى في الثوب بعد عصره على النحو المتعارف لتبعيته للمغسول بنظر العرف وعدم ممانعته من تحقق مفهوم الغسل فيدل على العفو عنه اطلاق ما دل على طهارة الثوب بغسله مرة او مرتين اذ المفروض عدم كون ما يبقى فيه لدى العرف مانعاً من تحقق مفهوم الغسل ويدل عليه ايضاً الاجماع واستقرار السيرة على عدم التجنب عما يتخلف في الثوب بعد غسله ثم ان هذا كله في الثوب ونحوه مما يرسب فيه الماء ويتعارف عصره عند غسله واما ما لم يتعارف فيه ذلك لتعسره او تعذره لكبره او غلظته وصلابته كبعض الفرش التي عند اصابة الماء اليها تشبه الحشية في عدم قبولها للعصر او لثخنه كالوسائد واللحف وغيرها مما فيه الحشو فلا اشكال في تطهيره بالماء العاصم فانه يطهر بمجرد نفوذ الماء العاصم فيه واحاطته به لما عرفت من ان الاقوى عدم اعتبار العصر في التطهير بالماء العاصم ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط بفعل ما يتحقق معه مسمى الغسل العرفي من فركه ودلكه وتحريكه في الماء وغير ذلك مما يتعارف فعله عند تنظيفه من القذارة الصورية التي تنفصل عنه بسرعة واما لو غسل بالماء القليل فلا بد من التحري في استخراج غسالته بتثقيل او تقليب او دق او غير ذلك من المعالجات بحيث لم يبق فيه من غسالته الا المقدار الذي لا يعتد به عرفاً مما ثبت العفو عنه بالاجماع وضرورة شرع التطهير بالماء القليل نعم لو لم نقل بنجاسة الغسالة لاتجه الاكتفاء ببعض المعالجات التي يتحقق معها مسمى الغسل العرفي وان لم تنفصل غسالته كما هو واضح هذا كله فيما لو اريد تطهير ما في جوف الفرش ونحوها واما لو اريد تطهير سطحها الظاهر فالظاهر كفاية اجراء الماء على ظاهره وامرار اليد عليه بحيث تنفصل غسالة الظاهر وربما يستشعر بل يستظهر من بعض الاخبار الواردة في كيفية تطهير الفرش ونحوها او سعة الامر فيها مما عرفت وعدم وجوب استخراج ما رسخ فيها من الماء بالدق ونحوه كخبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الفراش يكون كثير الصوف فيصيبه البول كيف يغسل قال يغسل الظاهر ثم يصب عليه الماء في المكان الذي اصابه البول حتى يخرج من جانب الفراش الآخر وموثقة ابراهيم بن عبد الحميد قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الآخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومس الجانب الآخر فان اصبت مس شيء منه فاغسله والا فانضحه بالماء وصحيحة ابراهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا عليه السلام الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو قال يغسل ما ظهر منه في وجهه ولكن الانصاف قصور هذه الاخبار عن افادة الاجتزاء بما دون ما عرفت اما ما عدا رواية علي بن جعفر فواضح لعدم التنافي بينها وبين كون العصر او انفصال الغسالة النجسة الموقوف على العصر او ما يفيد فائدته مأخوذاً في مفهوم الغسل واما رواية علي بن جعفر فلا مانع من الالتزام بمضمونها في مثل مورده فانما كان الفراش محشواً بالصوف فان الشيء المحشو بالصوف لا يستقر غسالته فيه بل يخرج من طرفه الآخر من غير احتياجه الى العصر وقد عرفت ان اعتبار العصر ليس شرطاً تعبدياً حتى نلتزم بلزومه حتى فيما لا يتوقف انفصال غسالته عليه بقي الكلام في بعض الاشياء التي لا تنفصل غسالتها عنها

الغسالة بنفسها ولا بالعصر او الدق او التغميز او غير ذلك كالصابون والفواكه والخبز والسمسم والحنطة وغيرها من الحبوب وما جرى هذا المجرى وقد وقع الخلاف والاشكال في تطهيرها اذا انتقعت في الماء المتنجس بحيث نفذت النجاسة في بواطنها واما لو لم ينجس الا سطحها الظاهر فلا ينبغي الاستشكال في طهارتها بغسلها على حد سائر الاجسام الصلبة الغير القابلة للعصر الا ان يكون مثل الخزف والتراب وغيرهما مما يرسب فيه غسالته ولا ينفصل عنه فيتطرق فيه الاشكال من هذه الجهة **وكيف كان** فعن جملة من الاصحاب ان ما جرى هذا المجرى لا يطهر بالماء القليل بل يتوقف طهارته على الغسل في الكثير **و**استشكله في المدارك اولا باستلزامه الحرج والضرر وثانيا بان ما يتخلف في هذه الاشياء من الماء ربما كان اقل من المتخلف في الحشايا بعد الدق والتغميز وقد حكموا بطهارتها بذلك وثالثا بعدم تاثير مثل ذلك في المنع مع اطلاق الامر بالغسل المتحقق بالقليل والكثير **و**عن الذخيرة بعد نقل ما في المدارك الاعتراض على ما ذكره ثالثا بقوله وفي الاخير نظر لانه ليس في الادلة فيما اعلم ما دل على الامر بالغسل في كل مادة بحيث يشمل مورد النزاع لاختصاصها بالبدن والثوب وبعض الموارد الخاصة فتعديه الحكم الى غيرها تحتاج الى دليل انتهى واجيب عن ذلك بانه يستفاد من تتبع الاخبار وكلمات الاصحاب ان كل جسم متنجس حاله حال الثوب والبدن في قبوله للتطهير والتشكيك في ذلك سفسطة **وكيف كان** فالذي يقتضيه التحقيق ان ما كان من هذا القبيل فان كان مما لا ينفذ فيه الماء الا وهو خارج من حقيقته كالقند والسكر وما جرى هذا المجرى فهو كالمايعات المضافة غير قابل للتطهير لا بالقليل ولا بالكثير وان لم يكن كذلك كالامثلة المتقدمة فيطهر بغسله في الكثير لنا فذه في اعماقه بلا تامل في ذلك بل عن بعض نفي الخلاف فيه **نعم** يظهر من طهارة شيخنا المرتضى ره نوع تردد في قبول مثل الصابون والحنطة والسمسم وغيرها من الامثلة المذكورة للتطهير بالكثير ايضا نظرا الى قوة احتمال كون ما ينفذ في اعماق مثل هذه الاشياء اجزاء لطيفة مائية يشك في صدق اسم الماء عليها او انصرافه اليها فضلا عن تحقق غلبتها على الاجزاء الباطنية التي هي مناط تحقق الغسل عرفا **و**ذكر ايضا في ذيل كلامه في تقريب ما استشكله من طهارة مثل هذه الاشياء بالغسل في الكثير ان الماء النافذ في اعماق الجسم لا يتصل بالكثير على وجه يصدق اتحاده معه عرفا حتى يصدق على المجموع عنوان الكر او الجاري الا ان يقال ان الاجماع منعقد على عدم انفعال المتصل بالكثير والجاري مطلقا الا ان يدعى ضعف الاتصال بحيث يلحق عرفا بالانقطاع ولهذا لو فرضنا ان نجاسة عينية وقعت في الكثير وكان بعض جوانبه خارجا من الماء فنفذ الماء من الكثير الى ذلك الجانب فتقاطر على جسم فلا يلزم بقاء ذلك الجسم على الطهارة الا ان يقال انه غاية الامر الشك في الاتحاد فيرجع الى اصالة عدم انفعال تلك الاجزاء فيطهر الباطن نعم يحصل الاشكال فيما لو انتقع الشيء بالماء ووقع في الكثير وفرضنا عدم نفوذ الكثير الى اعماقه من جهة وجود اجزاء المتنجس فيه فح لا يكفي مجرد اتصال تلك الاجزاء باجزاء الكثير اما على اعتبار الامتزاج فظاهر **و**اما على مطلق الاتصال فلعدم تحقق الاتحاد عرفا فالاحوط بل الاقوى لزوم تجفيف الجسم النجس اولا ثم وضعه في الكثير واحوط من ذلك تجفيفه بالشمس ثانيا واحوط من ذلك وضعه في الكثير ثانيا واحوط من الكل تجفيفه ثالثا انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** لو كان المناط في تطهير هذه الاشياء صدق الماء المطلق على ما نفذ في اعماقها مع اتصاله بالكر واتحاده معه عرفا بحيث يتقوى به فلا يكاد يتحقق هذا المناط في شيء من هذه الموارد ولا مجال للتشكيك في ذلك حتى يتشبث في اثبات اتصاله واعتصامه بما ذكره بالاصول العملية بل هو مقطوع العدم **الا** ترى ان نفوذ الماء في الآجر والخزف الجديد بين اسرع واتصال ما نفذ فيه باصله اقوى مما ينفذ في الصابون والحنطة مع انه لا يشك احد في عدم انفعال الماء الكائن في الاواني الخزفية ونحوها مما يترشح منه الماء بوصول النجاسة الى ظاهرها او بنجاسة سطحها الظاهر **نعم** ربما يتوهم العكس اعني انفعال ما رسب فيها او ظهر عليها بملاقاة ما فيها للنجس نظرا الى ما عرفت في مبحث تقوي الماء السافل بالعالي من مساعدة العرف على عد الماء السافل متحدا مع العالي من غير عكس بالتقريب الذي عرفته في محله لكن هذا التوهم ايضا ضعيف لضعف الاتصال بل استهلاك الاجزاء المائية النافذة في الباطن وخروجها لدى العرف من كونها مصداقا عرفيا للماء فانها لا تسمى عند ملاحظتها بالاستقلال لدى العرف الا النداوة والرطوبة فكانه قدس سره اغمض عما اورده نقضا اذ لا يظن باحد ان يلتزم بطهارة ما يترشح من الجانب الاخر من النجس المستنقع في الماء وكون ما يظهر عليه من النداوة والرشحات العالقة به بمنزلة اجزاء الكر **وكيف كان** فليس المدار في باب التطهير على ذلك بل المدار على صدق نفوذ الكر فيه ووصول الماء المطلق الى باطنه ولا ملازمة بينه وبين اطلاق اسم الماء عليه فضلا عن اتصافه بكونه جزء من الكر متحدا معه الا ترى انه لو ادخلت الماء في ابريق او حب او غير ذلك من اوعية الماء وسرت نداوته فيه بحيث ظهر عليه وترشح منه يطلق عرفا ان ماءه نفذ فيه وخرج منه اطلاقا حقيقيا لكن لو لوحظت الاجزاء المائية السارية فيه بحيالها لا يطلق عليها اسم الماء لاضمحلالها واستهلاكها في الظرف بل يطلق عليها اسم الرطوبة والنداوة ولا يعد الرشحات المجتمعة على ظهر الاناء او المتقاطرة منه متصلا بما فيه ولذا لو اصابها نجس لا ينجس ما فيه وكذا الحنطة المستنقعة في الماء لو لاقت نجسا من بعض جوانبها لا ينجس الجانب الاخر **و**الحاصل ان ملاك التطهير فيما نحن فيه على ما تقتضيه ادلته انما

هو صدق اصابة الماء الى الاجزاء وهذا حاصل في الفرض بشهادة العقل والعرف ولا ينافيه عدم صدق اسم الماء على ما وصل الى الاجزاء عند ملاحظته على سبيل الاستقلال **و**يدل على قبول الامثلة المذكورة للطهارة بنفوذ الماء العاصم في بواطنها من غير اعتبار اطلاق اسم الماء عليه بعد النفوذ عند ملاحظته مستقلا الاخبار الدالة على طهارة طين المطر وطهارة السطح الذي يبال عليه بالمطر ضرورة ان رسوب ماء المطر في الطين والسطح ليس الا بطريق السراية ولا يطلق على ما ينفذ في باطنهما من الاجزاء المائية عند ملاحظتها من حيث هي اسم الماء والا للزم انفعال كل جزء منه بملاقاة الجزء الاخر للنجس لاتصال الاجزاء بعضها ببعض وهو باطل جزما فتلخص مما ذكر ان كل ما يرسب فيه الماء من الامثلة المذكورة ونحوها فان كان كالقند والسكر والملح ونحوها مما لا ينفذ فيه الماء الا وهو خارج من حقيقته بحيث لو تقاطر من جانبه الاخر لا يتقاطر الا وهو مضاف لا يقبل التطهير وان لم يكن كذلك يطهر بنفوذ الماء العاصم فيه بلا تامل **و**هل يطهر بغسله بالماء القليل النافذ في اعماقه كما حكي عن صريح المنتهى والنهاية ومجمع الفائدة والمدارك تجويز غسل هذه الاشياء بالقليل ام لا يطهر كما حكي عن الشهيد والمحقق الثاني بل عن المعالم نسبته الى المعروف بين المتاخرين وجهان اقواهما **الاول** والذي يصلح ان يكون مستندا للمنع امور **الاول** تعذر تحقق مفهوم الغسل بالنسبة الى الاجزاء الباطنية لاشتراطه بغلبة الماء وجريانه بل انفصاله ولا يتحقق شيء من هذه الشرائط في الفرض **الثاني** بقاء غسالته النجسة فيه فلا يطهر **الثالث** عدم الدليل على طهارة مثل هذه الاشياء بالغسل بالماء القليل **و**يرد على الوجه الاول ان الحاكم باعتبار مثل هذه الشرائط في تحقق المفهوم انما هو العرف وهو لا يحكم باعتبارها بالنسبة الى كل جزء جزء من اجزاء المغسول الا ان يتعلق الغسل بنفس الجزء على سبيل الاستقلال نظير اشتراط العصر في غسل الثوب فانه لا يعتبر ملاحظته في كل جزء جزء ضرورة ان كثيرا من اجزاء الثوب الكبير الذي يعصر لا يتاثر بالعصر وكثير من اجزائه تنتقل غسالته الى سائر اجزائه ولا تنفصل عنه **وكيف كان** فغسل الاناء القذر والحنطة المستنقعة في ماء قذر لدى العرف ليس الا استيلاء الماء القاهر النافذ في اعماقه عليه بحيث تستهلك قذارته او تنتقل بواسطة الاجزاء المائية الواصلة اليها الى الماء المستولي عليه الذي ينفصل عنه الا ترى انه لو رسخ شيء من القذارات كالدم مثلا في خشبة او اناء واريد تنظيفها من ذلك توضع مدة في الماء مرة او مرتين او ازيد الى ان تنتقل ما في جوفها من القذارة بواسطة الرطوبات الواصلة اليها الى الماء فيتحقق بذلك غسله لدى العرف **و**لذا لم يستند احد من القائلين بالمنع فيما وجدت من كلماتهم الى انكار حصول مسمى الغسل بل ظاهرهم التسالم عليه كما يشهد بذلك اعترافهم به في الماء الكثير اذ لا فرق بين الغسل بالماء القليل والكثير من هذه الجهة لولا نجاسة الغسالة في الاول **وكيف كان** فالاستناد للمنع الى هذا الوجه ضعيف واضعف منه الاستناد الى الوجه الثالث كما حكي عن الذخيرة في رد استدلال صاحب المدارك للجواز باطلاق الامر بالغسل حيث قال في عبارته المتقدمة ليس في الادلة فيما اعلم ما دل على الامر بالغسل في كل مادة بحيث يشمل مورد النزاع لاختصاصها بالبدن والثوب وبعض الموارد الخاصة فتعدية الحكم الى غيرها تحتاج الى دليل انتهى ولذا طعن عليه جل من تاخر عنه بان تطهير كل متنجس اذا غسل على الوجه المعتبر قاعدة كلية استفيدت من استقراء الموارد الخاصة والا لاحتجنا الى الدليل في كل جزئي **اقول** ولو كان الامر كما زعم لاحتاج في الحكم بطهارة سطح الظاهر عند تنجسه ايضا او سطح الظاهر من باطنه عند شقه وغسله الى دليل خاص وهو كما ترى فالشك في المقام انما نشا من عدم قبول هذه الاشياء للعصر وبقاء ماء الغسالة فيها لا من قصور ما دل على مطهرية الغسل ولذا لو فرض عروض وصف النعومة للخشبة او الحنطة المستنقعة في الماء بحيث امكن عصرها واستخراج غسالتها لا يستشكل احد في كون حالها حال الثوب كما انه لو فرض عروض وصف الخشونة للثوب بحيث تعذر استخراج ما نفذ فيه من الماء يتطرق فيه الاشكال كما هو الشان بالنسبة الى عقب بعض اصناف النعال مما لا يقبل العصر اما لثخنه او لوضع الخشبة فيه **هذا** مع ان من تلك الموارد الخاصة التي ورد الامر بغسلها الاواني وهي ربما تكون من الخشب والخزف وهما من قبيل ما نحن فيه فاذا ثبت جواز تطهيرهما بالقليل عند رسوب النجاسة فيهما ثبت في غيرهما بعدم القول بالفرق **هذا** كله مع ان لنا ان نقول ان مقتضى القاعدة طهارة كل متنجس بغسله بالماء الا ان يدل دليل تعبدي على خلافه فان تنظيف الاشياء المستقذرة بالعرض بغسلها بالماء كان معروفا لدى العرف والعقلاء مع قطع النظر عن الشرع والشارع انما تصرف في موضوع القذر بان حكم بقذارة بعض ما لا يراه العرف قذرا فاوجب التنزه عنه بغسله بالماء ونفى قذارة بعض ما يزعمونه قذرا فلم يوجب التنزه عنه فما صدر من الشارع من الامر بغسل الثوب او البدن او غيرهما من البول او الدم او نحوها ليس لبيان كون الغسل مطهرا بل لبيان قذارة ما امر بغسله **و**اما كون الغسل في الجملة رافعا للقذارة فلم يكن محتاجا الى البيان بل كان معروفا لدى اصحاب الائمة عليهم السلام وغيرهم كما لا يخفى على من تدبر في الاخبار **نعم** ربما اعتبر الشارع في كيفية التطهير امورا لم تكن معروفة لديهم كالتعفير والتعدد واعتبار كون الماء مطلقا او غير ذلك لا انه جعل نفس الغسل بالماء مطهرا حتى يحتاج في كل مورد الى مطالبة دليل خاص **و**الحاصل ان كون الغسل مطهرا ليس امرا تعبديا وانما الامر التعبدي هو الخصوصيات التي ثبت اعتبارها في الشريعة وقد اشرنا انفا الى ان غسل الحنطة والشعير ونحوها لدى العرف ليس الا على النحو المزبور وغسالتها التي يجب التنزه عنها على تقدير استقذارها هي الماء المستولي عليها الذي تنتقل قذارة الاجزاء الظاهرة والباطنة اليها واما الاجزاء المائية الراسخة في باطنها التي هي واسطة في النقل

فهي تابعة للمغسول في الطهارة والنجاسة كالمتخلف في الثوب بعد عصره بل تبعية هذه الاجزاء للمغسول واستهلاكها بنظر العرف اشد من تبعية
المتخلف وقد عرفت في مبحث الغسالة ان الحكم بطهارة المتخلف ليس تعبديا محضا بل هو امر يشهد به العرف ويقتضيه شرعية مطهرية الغسل
ومن هنا ظهر ضعف الاستناد للمنع ببقاء الغسالة لما عرفت من ان ما يتخلف في الباطن لا يعد بنظر العرف الا بعدا من الغسالة القذرة بل يتبع المغسول
في نظائره فالقول بالمنع ضعيف كما يدل عليه ايضا الخبران الآتيان الدالان على جواز غسل اللحم المطبوخ ومرسلة الصدوق الآتية ويؤيده
ايضا ادلة نفي الحرج والضرر وما دل على التوسعة في الدين عموما وخصوصا في التطهير الذي من الله تبارك وتعالى على عباده بان
وسع عليهم امره باوسع ما بين السماء والارض بان جعل الماء طهورا الى غير ذلك من المؤيدات بل ربما يغلب على الظن عدم الحاجة الى
تجفيف ما رسب في الباطن من الرطوبة المتنجسة مقدمة لايصال الماء المستعمل في التطهير اليه بدعوى مساعدة العرف على الاجزاء عنه بتلك
الرطوبة وتبعيتها للماء المستولي على الشيء في المطهرية لكن لا يعتني بمثل هذا الظن في مقابلة استصحاب النجاسة الا ان يدل دليل عليه ويمكن
الاستدلال له برواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخت فاذا في القدر فارة قال يهراق مرقها ويغسل
اللحم ويؤكل ورواية زكريا بن ادم قال سألت ابا الحسن ع عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير ومرق قال يهراق المرق او يطعمه
اهل الذمة او الكلاب واللحم اغسله وكله فان مقتضى ترك الاستفصال عدم الفرق بين وقوع النجاسة في القدر حال غليانها او شدة الحرارة
الموجبة لرسوخ النجاسة في الباطن ووقوعها بعد ان بردت بحيث لم يتعد النجاسة عن ظاهر اللحم بل ظاهر السؤال في الرواية الاولى كون الفارة
في القدر من حين الطبخ كما يستفاد من اطلاق الامر بغسل اللحم في الجواب ايضا فمنها عدم الفرق بين غسله بالماء القليل والكثير و
منها قبول مثل اللحم مما لا يقبل العصر للتطهير وتوهم قبول اللحم المطبوخ للعصر واستخراج غسالته به مدفوع بان بعض قطعات اللحم
التي لها نوع خشونة وان عرضه بعد الطبخ حالة يمكن استخراج بعض ما فيه بالعصر لكن كثير منها ليس كذلك بل ربما تشتمل على رطوبات
لزجة يتعذر بواسطتها العصر وتخصيص الروايتين بخصوص ما يقبل العصر مع بعده في حد ذاته يحتاج الى دليل ومنها الاجزاء بمائية
من النداوة عن ايصال الماء المستعمل في تطهيره الى ما في اعماقه لان الماء لا يرسب فيها مع اشتمالها على الرطوبة الشاغلة لها ولا اقل من تعذر
تحصيل العلم بالوصول مع ان الرواية دلت على طهارته بالغسل والمتبادر منه ليس الا ارادة الغسل المتعارف الذي لا يتحقق معه القطع بنفوذ
الماء في جميع الاجزاء الباطنة التي سرت النجاسة اليها وقد نفينا البعد عن تبعية الباطن للظاهر في الطهارة بغسله بالماء في مثل الفرض
كما يتبع باطن الارض لظاهرها عند اشراق الشمس عليه ويتبع ما رسب في باطن النعل للسطح الملاصق للارض ولا يبعد دعوى دلالتها على طهارة
المخ ونحوه مما يرسب فيه النجاسة عند فوران القدر ويتعذر تطهيره مستقلا لما فيه من الاجزاء الدهنية ايضا بالتبع فان الغالب ان اللحم الكبير
لا ينفك عن مثل ذلك فليتأمل وكيف كان فقد حكي عن الاصحاب العمل بمضمون الروايتين ولكن استشكل في العمل باطلاقهما بعض المتأخرين
لما فيهما من ضعف السند والمخالفة للقواعد ولكن الانصاف ان دفع البعد عنهما بعد كونهما معمولين لدى الاصحاب لو لا رعاية الاحتياط في
مقام العمل اشكل والعجب من صاحب الحدائق حيث يرى مثل هذه الاخبار قطعية الصدور ويعترف بعمل الاصحاب بهما ومع ذلك اعرض
عنهما لمحض الاستبعاد قال في الحدائق بعد نقل الروايتين وظاهر الاصحاب من غير خلاف يعرف القول بمضمونهما وعندي في ذلك على اطلاقه
اشكال وذلك فانه ان كانت النجاسة قد وقعت بعد وقوعها بحيث لم تسر النجاسة الا الى المرق وظاهر اللحم فلا اشكال وان كانت قد وقعت
في القدر مدة بحيث غلا بها في القدر وسرت نجاسة المرق الى باطن اللحم كما هو ظاهر عبارة العلامة المتقدمة فكيف يطهر بمجرد غسل ظاهره والنجاسة
قد سرت الى باطنه كما هو المفروض نعم لو علم وصول الماء المطهر الى الباطن وكان في ماء كثير فالقول بالطهارة متجه انتهى وهو كما ترى يشبه ان
يكون اجتهادا في مقابلة النص واستبعاد الامر غير بعيد له نظائر في الشرعيات والعرفيات فالقول خصوصا في مورد النص لا يخلو عن قوة و
يؤيده ايضا مرسلة الصدوق قال دخل ابو جعفر ع الخلا فوجد لقمة خبز في القذر فاخذها وغسلها ودفعها الى مملوك معه فقال تكون
معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج قال للمملوك اين اللقمة فقال اكلتها يا ابن رسول الله ع فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له
الجنة فاذهب فانت حر فاني اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة لكن لا يبعد دعوى قبول الخبز للعصر وكيف كان فالاحتياط مما لا ينبغي تركه خصوصا
بملاحظة ما في الروايات من الضعف بل الاحوط ترك غسل ما يرسب فيه الماء من الامثلة المتقدمة بالقليل مطلقا بل ترك غسل مثل الصابون
والطين ولو بالكثير فانهما كالعجين يشكل الجزم بنفوذ الماء فيهما باقيا على صفته والله العالم وحكي عن القاضي في مسئلة غسل اللحم الفرق
بين وقوع قليل الخمر في القدر وكثيره فيطهر اللحم بالغسل في الاول دون الثاني ولعله اقتصر في الحكم على مورد النص او انه راى استتباع الرطوبة
المتنجسة الماء المستعمل في غسله في الاول دون الثاني نظرا الى ان الكثرة توجب سراية نفس الخمر فيه ولو بواسطة الماء المتغير به فلا يطهر ح
الا بعد تخليصه من عين النجس وهو اما متعذر او غير ممكن احرازه حتى ترتفع اليد به عن استصحاب النجاسة وملخص الكلام من اوله الى آخره

ان كل

ان كل متنجس امكن غسله بان لم يكن من المايعات الغير القابلة للغسل يطهر بغسله بالماء القليل كالكثير اذا روعي فيه ما اعتبره الشارع تعبدا
من التعدد والتعفير وغير ذلك مما ستعرف وقد ادعينا ان غسل مثل الحنطة والشعير والصابون ونحوها عند رسوب النجاسة فيها يتحقق عرفا
باستيلاء الماء الراسخ في اعماقها على ما مر في الصابون وشبهه وقد نفينا البعد عن قيام الرطوبة المتنجسة الراسخة في مثل هذه الاشياء
من رشوح ما يستعمل في تطهيرها مقامه في المطهرية واستشهدنا لذلك باخبار امكن الخدشة في سندها ولو لم نقل بانجباره بالعمل فالحكم في الفرض
لا يخلو عن تردد واما الغسالة التي يجب التجنب عنها فهي ليست الا ما يتعارف انفصاله عن المغسول في كل شيء بحسبه فلا يكفي في غسل مثل الاشياء
المزبورة مجرد ايصال الماء الى بواطنها ما لم يستول عليها الماء ويتعداها بحيث ينفصل عنها غسالتها على النحو المتعارف في غسل مثل هذه الاشياء
ومن هنا ينقدح الاشكال في تطهير الارض الرخوة ونحوها بالماء القليل الذي يرسب فيها ولا يجري عليها فان الاظهر عدم قبولها للتطهير بالقليل
الا ان يدل عليه دليل تعبدي وسيأتي التكلم فيه عند تعرض المصنف لتطهير الارض بصب ذنوب ان شاء الله وربما يظهر من رواية الحسن بن
محبوب طهارة الجص بايصال الماء اليه وان لم ينفصل عنه اصلا قال سألت ابا الحسن ع عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص
به المسجد ايسجد عليه فكتب الي بخطه ان الماء والنار قد طهراه لكن ايقاد العذرة والعظام على الجص وان كان كثيرا ما موجبا لانفصال اجزاء
مائية او دهنية حال الايقاد ووصولها الى الجص الا انه ليس ملزوما عاديا لذلك فلا يحصل العلم بنجاسة الجص غالبا خصوصا بالنسبة الى
ما هو مورد ابتلاء المكلف فلا يبعد ان يكون المراد بالتطهير التطهير من مرتبة من القذارة التي فهم من كثير من الاخبار حصولها بملاقاة
بعض الاعيان النجسة مع الجفاف التي يزيلها الرش والصب وكيف كان فالرواية بظاهرها مما لم يعرف العامل بها فيشكل الاعتماد عليها في
الالتزام بحصول غسل الجص في مثل الفرض تعبدا مع عدم تحقق مسماه لدى العرف خصوصا مع قوة احتمال ارادة ما عرفت فان كان ولا بد
من العمل بظاهر الرواية فليقتصر على مثل موردها والله العالم وهل يعتبر في التطهير بالماء القليل ورود الماء على المتنجس فلو عكس لم يطهر
ام لا قولان ربما نسب كل منهما الى المشهور ويظهر من بعض دعوى عدمه لعدم تعرض الاكثر لبيان هذا الشرط واما المتعرضون لم يتبين جازم بالاشتراط
او متردد فيه فنسبة القول بعدم الاشتراط الى المشهور لا يبعد ان يكون منشأها استظهاره من عدم تعرضهم له كما ان نسبة القول بالاشتراط
لا يبعد ان تكون ناشئة من اشتهاره بين المتعرضين له وكيف كان فاستدل للقول بالاشتراط بالاصل بعد دعوى انصراف الامر بالغسل
في الاخبار الآمرة به الى هذا النحو اذا كان بالماء القليل الذي ينفعل بالملاقاة وبعموم ما دل على انفعال الماء القليل وان كل نجس منجس
وعدم جواز التطهير بالنجس خرج من القاعدتين الاخيرتين الماء الوارد على النجاسة بالاجماع وغيره وبقي المورود وبظهور المستفيضة الآمرة
بصب الماء على البول في تعيين الورود وحملها على ارادة مطلق الملاقاة وذكر الصب من باب الغلبة يحتاج الى قرينة وبذلك يقيد اطلاقات
اوامر الغسل لو فرض عدم انصرافها الى صورة الورود وفي الجميع نظر فان الاصل مقطوع باطلاقات اوامر الغسل التي ورد جملة منها في مقام
بيان المطهر ودعوى انصراف الامر بالغسل في الاخبار الآمرة به الى هذا النحو اذا كان بالماء القليل قابلة للمنع واما قاعدة الانفعال فقد عرفت في مبحث الغسالة
انها غير متخصصة بالنسبة الى الغسالة لانا التزمنا بنجاستها سواء كان الماء واردا ام مورودا واما القاعدتان الاخيرتان فهما قاصرتان
عن ان تعما محل الكلام كما عرفته في ذلك المبحث واما المستفيضة التي ورد فيها الامر بصب الماء على البول فاريد بها التوسعة والتسهيل في ازالة
البول الذي هو ماء عند اصابته للجسد الذي لا يرسب فيه البول او كون البول بول الصبي الذي لم يأكل الطعام المبني امره على التخفيف فلم
يقصد بتلك الاخبار التقييد والتحرز عن الغسل الذي لم يتحقق به موضوع الصب كما لا يخفى على من تأمل فيها واستدل له ايضا بالسيرة
وفيه انه يمكن ان يكون منشأها تحفظ الغسالة عن الانفعال وعدم تسرية النجاسة الى ما يغسل فيها وغير ذلك من الامور المقتضية له
فلا تكون السيرة في مثل المقام كاشفة عن اعتباره شرعا واستدل لعدم الاشتراط مضافا الى اطلاقات الادلة بخبر ابن محبوب عن ابي
الحسن ع في الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ان الماء والنار قد طهراه فان الغالب ورود الجص على الماء وفيه انه لم يثبت كون الامر
كذلك عندهم مع ان الاستدلال بالرواية انما يتم ان قلنا بطهارة الجص المتنجس الذي يبل بماء طاهر وقد عرفت انه لا يخلو عن اشكال
وبصحيحة ابن مسلم سئل الصادق عليه السلام عن الثوب يصيبه البول فقال اغسله في المركن مرتين ودعوى ان غسل الثوب في المركن لا يستلزم
مورودية الماء فانه ربما يطرح الثوب اولا في المركن ثم يصب عليه الماء غير مجدية مع اطلاق الامر وكون عكسه فردا متعارفا لو لم نقل بانه
هو الشايع المتعارف وربما تكلف بعض في توجيه هذه الصحيحة بما لا ينافي اشتراط الورود بجعل في بمعنى الباء او حملها على ارادة التنظيف قبل
التطهير وفيهما ما لا يخفى فالقول بعدم الاشتراط لا يخلو عن قوة ولكن الانصاف انه بعد معهودية انفعال الماء القليل بالملاقاة و
مغروسيته في النفس لا يبعد دعوى انصراف اطلاقات الغسل حتى في مثل الصحيحة المتقدمة الى صورة الورود بواسطة بعض المناسبات
المركوزة في الذهن خصوصا مع تعارفه عند استعمال الماء ولو بلحاظ حفظ الغسالة عن الانفعال فالقول بالاشتراط لو لم يكن اقوى فلا

ريب

حكم بول الرضيع

ريب في انه احوط ثم انه يظهر مما حكي عن الشهيد في الذكرى ان المراد باشتراط الورود بقاء الماء بصفة الواردية والجريان الى تمام زمان الغسل ولذا خص اعتباره بغير غسل الاواني ونحوها مما امكن فيه غاية هذا الشرط واحتمل في ذيل كلامه الاكتفاء بوروده في اول زمان الملاقاة فلا يكون غسل الاواني ونحوها مستثنى مما اعتبر فيه هذا الشرط قال في محكي الذكرى الظاهر اشتراط ورود الماء على النجاسة لقوته بالعمل اذ الوارد عامل والنهي عن ادخال اليد في الاناء فلو عكس نجس الماء ولم يطهر وهذا ممكن في غير الاواني وشبهها مما لا يمكن فيه الورود الا ان يكتفى باول وروده ثم قال مع ان عدم اعتباره مطلقا متوجه انتهى وعن بعض انه بعد ان حكى عبارة الذكرى وقوله فيها بالاكتفاء في الاواني وشبهها باول وروده قال الحق انه لا يراد بالورود اكثر من هذا والا لم يتحقق الورود في شيء مما يحتاج فصل الغسالة عنه الى معونة شيء آخر انتهى **اقول** بناء على اشتراط الورود لا فرق بين الاواني وشبهها وبين ما ينفصل عنه الغسالة بنفسه فيعتبر في غسل الاواني ايضا ايصال الماء المستعمل في تطهيرها الى كل جزء جزء من اجزائها بطريق الورود فلو عكس لم يطهر فيعتبر في غسل الآنية مثلا صب الماء فيها وادارته الى ان يستوعبها الماء بحيث يكون الماء الواصل الى كل جزء جزء من اجزائها واردا عليه فلو وقف الماء في الآنية ووصل الى اطرافها على وجه صار الماء بالنسبة اليها موردا لم يجز فالفرق بين الاواني وشبهها وبين غيرها انما هو في سرعة انفصال الغسالة عنه وعدم استقرارها معه وبطوءه **وهذا** لا ينافي اشتراط كون ما يستعمل في التطهير واردا على الاطلاق فليتامل ثم **اعلم** ان ما ذكرناه انفا من وجوب عصر الثياب وما يفيد فائدته انما هو فيما عدا بول الصبي الذي لم ياكل **واما** فيه فلا يجب ذلك كما نبه عليه المصنف بقوله الا من بول الرضيع فانه يكفي صب الماء عليه بلا خلاف فيه على الظاهر كما يشهد له حسنة الحلبي او صحيحته قال سألنا اباعبدالله عليه السلم عن بول الصبي قال تصب عليه الماء وان كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك شرع سواء **و**عن الفقه الرضوي وان كان بول الغلام الرضيع فتصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل فاغسله والغلام والجارية سواء **ولا** يعارضهما موثقة سماعة المضمرة قال سألته عن بول الصبي يصيب الثوب فقال اغسله قلت فان لم اجد مكانه قال اغسل الثوب كله فان هذه الرواية بحسب الظاهر مسوقة لبيان نجاسته فالمراد بغسل الثوب تطهيره بالماء وقد دل الخبران المتقدمان على ان تطهيره يحصل بصب الماء عليه فيكون المراد بالغسل ما يعم الصب او ان المراد به خصوص الغسل المقابل للصب وقد تعلق الامر به بالخصوص بلحاظ كونه مجزيا مطلقا سواء كان الصبي رضيعا او غير رضيع فيكون تعلق الامر به بالنسبة الى الرضيع باعتبار كونه مجزيا لا متعينا وعلى تقدير كون المراد بالصبي خصوص الرضيع ايضا لا تنافي بين الروايات فان الغسل اكمل افراد الواجب فالامر به للوجوب التخييري لا العيني ولا ضير فيه **والحاصل** ان الخبرين الاولين نصان في كفاية الصب المقابل للغسل فلا يعارضهما ظهور المضمرة في تعين الغسل واحتمل الشيخ ان يكون المراد بالصبي في هذه الرواية من اكل الطعام ولا يخفى ما في حملها على ارادته بالخصوص من البعد **وكذا** لا يعارضهما خبر الحسين بن ابي العلاء قال سألت اباعبدالله عليه السلم عن الصبي يبول على الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره لقصوره عن المكافئة من حيث السند واعراض الاصحاب عن ظاهره مع ما فيه من الاشعار بعدم ارادة الغسل المعتبر في سائر النجاسات فالامر بعصره منزل على الاستحباب او انه جار مجرى العادة **و**احتمل في المدارك تنزيله على ما اذا توقف عليه اخراج عين النجاسة من الثوب **وفيه** نظر لان مقتضى الاطلاق وجوبه مطلقا مع ان استخراج العين بالعصر ان كان لدى استهلاكها في الماء الوارد عليه لم يجب والا فلا يجدي لان غلبة المطهر وقاهريته شرط في التطهير جزما **و**كيف كان فلا اشكال في الحكم لكن ظاهر الصحيحة وكذا الرضوي جريان الحكم في الصبية ايضا كما حكي عن ظاهر الصدوقين واختاره في الحدائق وهو خلاف ما ذهب اليه الاكثر بل المشهور حيث خصوه بالصبي فلا يبعد ان ينكشف من اعراض المشهور عن هذا الظاهر كون قوله ع والغلام والجارية في ذلك شرع سواء راجعا الى خصوص الجملة الاخيرة اعني قوله وان كان قد اكل **و**يحتمل ايضا ارادة مساواتهما في اصل النجاسة لا في كيفية التطهير **و**ربما يشهد لما عليه المشهور ما في بعض الاخبار من التفصيل بينهما مثل العاميين المرويين عن النبي ص في محكي الناصريات وغيره احدهما يغسل من بول الجارية وينضح على بول الصبي ما لم ياكل **و**ثانيهما ان النبي ص اخذ الحسن بن علي فاجلسه في حجره فبال عليه قال فقلت له لو اخذت ثوبا فاعطيني ازارك فاغسله فقال انما يغسل من بول الانثى وينضح من بول الذكر والمروي عن زينب بنت جحش عن النبي ص انه دعا بماء فصب على بول الحسين ع ثم قال يجزي الصب على بول الغلام ويغسل بول الجارية الحديث ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه ان عليا ع قال لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين لكن ظاهر هذه الرواية طهارة بول الغلام كما ان ظاهرها نجاسة لبن الجارية فيحمل جريها مجرى التقية كما انه يؤيد ذلك كون راويه عاميا كما ان ما في العاميين من الامر بالنضح على بول الصبي يشعر بطهارته فيشكل الاعتماد على مثل هذه الروايات مع ما فيها من ضعف السند لكن مع ذلك كله لا يبعد دعوى انجبارها بالنسبة الى ما فيها من غسل بول الانثى بشهرته بين الاصحاب فالقول به كما هو المشهور لو لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط والله العالم **تنبيهات الاول** المراد بالرضيع هو الغلام المتغذي

باللبن الذي لم يصر اكلا للطعام اكلا يعتد به مستندا الى شهوته كما صرح به غير واحد لان هذا هو المتبادر من اطلاق الرضيع في الفتاوى وفي عبارة الفقه الرضوي ومن قوله ع في النبوي ينضح على بول الصبي ما لم ياكل كما ان المتبادر من قوله ع في الحسنة وفي الرضوي وان كان قد اكل من لم يكن كذلك فما عن الحلي من تحديد الصبي الرضيع بمن لم يبلغ سنتين ضعيف **نعم** لو اراد بذلك تقييد كون رضاعه في الحولين احترازا عما لو بقي على صفته بعد مضي الحولين بدعوى انه هو المتبادر من اطلاقه لكان وجيها وان كان الاوجه خلافه فان دعوى الانصراف قابلة للمنع ولو ارتضع الصبي بلبن المعزى ونحوه انصرف عنه اطلاق الرضيع لكن هذه الكلمة ليست موضوعة للحكم في الاخبار المعتبرة وانصرافها في تلك الاخبار عن مثل الفرض لا يخلو عن تأمل فليتامل **الثاني** لا يكفي الرش وان عم الموضع النجس ونفذ الماء الى المحال التي رسب فيها البول وعن الذكرى حكاية قول لنا بالاكتفاء بالرش وهو ضعيف فان المتبادر من الصب الوارد في النصوص والفتاوى غيره ودعوى القطع بالمناط غير مسموعة مع وضوح الفرق بينهما من حيث الغلبة والقاهرية ودفعة المحل دخلها في التطهير **نعم** لو اعتمدنا على العاميين الدالين على كفاية النضح كما في جملة من الاخبار العامية الدالة عليه اتجه الاكتفاء بمطلق الرش وان لم يستوعب اللهم الا ان يقال ان مغروسية نجاسة البول في الذهن واستبعاد حصول الطهارة بدون وصول المطهر الى كل جزء جزء توجب انصراف اطلاق النضح الى ارادة النضح المستوعب كما انها توجب انصراف اطلاق الصب في الاخبار الامرة به الى الصب المستوعب بحيث نفذ الماء الى المحال التي رسب فيها البول لكن هذا اذا اريد تطهير جميع الاجزاء التي اصابها البول والا فمقتضى الاطلاق طهارة كل جزء اصابه النضح وان لم يستوعب فالاستيعاب المذكور يقتضي قصر الطهارة على الجزء الذي اصابه المطهر وعدم كفاية مطلق النضح او الصب في طهارة الشيء على الاطلاق لاشتراط طهارة كل جزء باستيعاب المطهر لسائر الاجزاء **وكيف** كان فقد عرفت ان الاعتماد على الاخبار العامية الدالة على كفاية النضح مشكل فالاقوى اعتبار الصب واشتراط غلبته وقاهريته على الموضع النجس وسرايته فيما سرى اليه النجاسة من البواطن في تطهيرها **الثالث** لا يعتبر في بول الرضيع انفصال الغسالة بل ولا جريان الماء على الموضع النجس لان الصب الذي يجزي في تطهيره قد يتخلف عن الامرين فيما اذا كان الشيء النجس كالارض الرخوة او الثوب المحشو بقطن ونحوه **نعم** يلزمهما عادة فيما اذا كان الشيء مما لا يرسب ولا يستقر فيه الماء كالجسد ونحوه فلا فرق في مثل هذه الاشياء بين غسلها من بول الصبي او من بول غيره فان صب الماء على مثل هذه الاشياء ملزوم لغسلها من مثل البول الذي هو ماء ولذا ورد في الاخبار المستفيضة الامر بصب الماء على الجسد عند اصابة البول له الا انه يعتبر في بول غير الصبي ان يكون مرتين كما نطق بذلك تلك الاخبار كما ستسمعه انشاء الله ويجزي في بول الصبي مرة واحدة كما هو المتسالم عليه بين الاصحاب على ما استظهره بعض خلافا لما حكي عن كاشف الغطاء من اعتبار المرتين فيه ايضا نظرا الى اطلاق البول في الاخبار الامرة بصب الماء عليه مرتين فيقيد بها اطلاق الصب في حسنة الحلبي والرضوي المتقدمين كما انه يقيد بها ما في ذيلهما من اطلاق الغسل من بول من كان قد اكل الطعام **وفيه** مع مخالفته لظاهر الفتاوى وبعض الاخبار الحاكية لفعل النبي ص انه محجوج بخبر الحسين بن ابي العلاء قال سألت اباعبدالله عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وسألته عن بول الصبي قال تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره فانه يدل على ان المراد بالبول الذي يعتبر فيه التعدد هو ما عدا بول الصبي **واما** بول الصبي فيكفي فيه صب الماء عليه مرة فله نوع حكومة على سائر الاخبار الامرة بغسل البول مرتين كما لا يخفى **الرابع** حكم غسالة بول الصبي ما عرفته في مبحث الغسالة من انه لو قيل بنجاستها لانها ماء قليل لاقى نجسا فينجس ولا ينافيه طهارته على تقدير رسوبه فيما انصب عليه وعدم انفصاله عنه لانه كالمتخلف من الغسالة التي تتبع المحل في طهارته ولا استبعاد فيه بعد مساعدة الدليل عليه ولا ملازمة بين طهارته في مثل الفرض وبين طهارته على تقدير الانفصال الموجب لاستقلاله بالموضوعية ويتفرع على ذلك اشتراط طهارة ما انصب عليه الماء بانفصال غسالته عنه على تقدير عدم رسوبه فيه كما هو واضح واذا علم موضع النجاسة الواصلة الى الثوب والبدن او نحوهما من الاشياء التي يجب ازالة النجاسة عنها غسل ذلك الموضع فقط وان جهل موضعها وتردد بين موضعين فما زاد كالثوب والبدن او الثوبين ونحوهما من الاشياء التي يبتلي بها المكلف ولم تكن اطراف الشبهة غير محصورة غسل جميع اطراف الشبهة والا لم يجز استعمال شيء منها فيما هو مشروط بالطهور كما تقدم الكلام فيه وفي جملة من الاحكام المتفرعة عليه بما لا مزيد عليه في مبحث المائين الذين اشتبه طاهرهما بنجسهما فراجع **وقد** ظهر لك مما تقدم انه لو كان تردده بين اجزاء موضوع واحد من ثوب او بدن او نحوهما غسل كل موضع يحتمل فيه الاشتباه حتى يقطع بارتفاع تلك النجاسة ويكون على يقين من طهارة ثوبه **وقد** ورد تعليله بذلك في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم في حديث طويل قال قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك الحديث **و**يدل عليه ايضا صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في المني يصيب الثوب فان عرفت مكانه فاغسله وان خفي عليك فاغسل الثوب كله **و**صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله عليه السلم قال سألته عن المني يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفي عليك مكانه فاغسل الثوب كله **و**حسنة ابن مسلم عن ابي عبدالله ع قال وسألته عن ابوال الدواب والبغال والحمير فقال اغسله فان لم تعلم

مكانه فاغسل الثوب كله ومضمرة سماعة قال سألته عن المني يصيب الثوب قال اغسل الثوب كله اذا خفي عليك مكانه قليلا كان او كثيرا وحسنة الحلبي او
صحيحة اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه مني فليغسل الذي اصابه وان ظن انه اصابه مني ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء وان استيقن
انه قد اصابه ولم ير مكانه فليغسل الثوب كله فانه احسن وما في التعليل الوارد في هذه الرواية من الاشعار باستحبابه مما لا يلتفت اليه في مقابلة ما
ولعل النكتة فيه عدم كون جميع اجزاء الثوب غالبا من اطراف الشبهة او كون الاحتمال في بعض الاطراف غير معتنى به لدى العقلاء فالامر بغسل الثوب
كله غالبا ليس الا لكونه اشد تأثيرا في قلع ما يجده الانسان في نفسه من الريبة والوسوسة وغيره من الامور الغير اللازمة المراعاة والا فقلما يتفق
كون جميع اجزاء الثوب من اطراف الشبهة والله العالم **تنبيه** لا تثبت النجاسة بل وكذا الطهارة وغيرها من الموضوعات الخارجية الا
بالعلم او ما قام مقامه من الاصول والامارات التي ثبت اعتبارها شرعا كالاستصحاب والبينة ونحوهما مما ستشير اليه **و**حكي عن ابي الصلاح
الحلبي القول بثبوت النجاسة بمطلق الظن سواء حصل من امارة شرعية ام لا محتجا عليه بان الشرعيات كلها ظنية وان العمل بالمرجوح مع قيام
الراجح قبيح **و**حكي عن ابن البراج انه اقتصر في طريق اثباتها على العلم وانكر ثبوتها بالبينة التي هي اقوى الامارات محتجا عليه بان الطهارة
معلومة بالاصل وشهادة الشاهدين لا تفيد الا الظن فلا يترك لاجله المعلوم **اقول** الطهارة المعلومة بالاصل التي جعلها معارضة للظن
الحاصل من البينة عبارة اخرى عن استصحابها وانت خبير بانه ان ثبت حجية البينة لا يعارضها الاستصحاب ان لم نقل انها لا تفيد الا الظن والا فلا
تقابل بشيء من الاصول والادلة لا لانها لا تفيد الا الظن بل لاجل انها ليست بحجة **و**قد يستدل لهذا القول بمثل قوله ع كل شيء نظيف
حتى تعلم انه قذر وقوله الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر ورواية حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام قال ما ابالي ابول اصابني
او ماء اذا لم اعلم الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي سيأتي بعضها الدالة على عدم تنجز التكليف بالنجس ما لم يعلم **و**فيه ان ما دل على حجية
البينة وغيرها من الامارات المعتبرة شرعا بل وكذا ما دل على حجية الاستصحاب حاكم على مثل هذه الاخبار يعرف بها ان المراد بالعلم في مثل
هذه الروايات اعم من العلم الحقيقي ومما قام مقامه شرعا كما تقرر ذلك في الاصول وفي بعض الاخبار الآتية ايضا تنبيه على ذلك **و**بهذا
ظهر لك انه لا يصح التشبث في ابطال مذهب الحلبي القائل بالاكتفاء بمطلق الظن في اثبات النجاسة بمثل هذه الاخبار فانه ان صدق في دعوى
ان الشرعيات كلها ظنية لكان ما دل على اعتبار الظن في الشرعيات حاكما على مثل هذه الادلة لكن الشأن في اثبات هذه الدعوى
فانه لم يدل دليل على جواز العمل بمطلق الظن في الشرعيات لا في الاحكام ولا في موضوعاتها عدا دليل الانسداد الذي ركن اليه بعض متأخري المتأخرين
وهو على تقدير تماميته لا يقتضي الا جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية الكلية التي انسد فيها باب العلم لا في موضوعاتها كما تقرر في محله فقياس
الموضوعات على الاحكام في غير محله واما الاحتجاج عليه بقبح العمل بالمرجوح مع قيام الراجح فقد تبين ضعفه في الاصول فالقول بالاكتفاء
بالظن ضعيف **و**يضعفه ايضا الاخبار الكثيرة التي يستفاد منها عدم ثبوت النجاسة بالظن مثل حسنة الحلبي المتقدمة **و**صحيحة عبد الله بن سنان
قال سأل ابي ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال
ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وقول
ابي جعفر عليه السلام في خبر ابي الجارود الوارد في الجبن ما علمت فيه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله اني لاعترض السوق فاشتري
اللحم والسمن والجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان **و**موثقة عمار في الرجل يجد في انائه فأرة وقد توضأ من ذلك الاناء
مرارا واغتسل او غسل ثيابه وقد كانت الفأرة متسلخة فقال ان كان رآها قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعدما رآها في
الاناء فعليه ان يغسل ثيابه ويغسل كل ما اصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلوة وان كان انما رآها بعدما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من
الماء شيئا وليس عليه شيء لانه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله انما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي يقف
عليها المتتبع الواردة في الموارد التي لو كان الظن حجة لكان الحكم في جميع تلك الموارد النجاسة **و**ما تراه من بعض الاخبار من وجوب الاجتناب
عن بعض الاشياء التي يظن نجاستها كالاخبار الناهية عن الاغتسال بغسالة الحمام او الاخبار الآمرة بغسل الثوب المشتري من النصراني والنهي
عن الصلوة فيه حتى يغسل اما جار مجرى الغالب من حصول العلم بالنجاسة او انها محمولة على الاستحباب وكراهة الاستعمال لمعارضتها في خصوص
مواردها بالروايات المعتبرة المعمول بها لدى الاصحاب التي هي صريحة في نفي البأس عن الثوب الذي يعمله النصراني والمجوسي وغيرهم ممن يشرب الخمر
ويأكل لحم الخنزير كما في صحيحة ابن سنان المتقدمة المصرحة بنفي البأس عن الثوب الذي اعاره الذمي وجواز الصلوة فيه ما لم يستيقن انه نجسه
كما ان بعض ما ورد في غسالة الحمام صريح في نفي البأس عنها بل في بعض التعليلات الواردة في اخبار الغسالة اشعار بالكراهة وبعض ما ورد في
ثوب اهل الكتاب نص في الاستحباب فهو مفسر شاهد للجمع بين الروايات مثل رواية ابي علي البزاز عن ابيه قال سألت جعفر بن محمد عليه السلام
عن الثوب يعمله اهل الكتاب اصلي فيه قبل ان اغسله قال لا بأس وان يغسل احب الي **و**كيف كان فلا شبهة في عدم الاكتفاء بمطلق الظن في

اثبات النجاسة كما انه لا ينبغي الارتياب في عدم انحصار طريقه بالعلم بل تثبت بالاستصحاب لعموم ادلته وحكومتها على الادلة المتقدمة الدالة
على طهارة كل ما لا يعلم نجاسته كما تقدمت الاشارة اليه وحكي عن بعض الاخباريين المنكرين لحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية الاعتراف
بحجيته في مثل هذه الموارد وادعاء كونه من ضروريات الدين وكذا تثبت بالبينة كما هو المشهور خلافا للمحكي عن ابن البراج في عبارته المتقدمة
وحكي عن بعض المتأخرين ايضا موافقته ولا ريب في ضعفه فان المتتبع فيما دل على اعتبار البينة اذا امعن النظر لا يكاد يرتاب في عدم مدخلية
خصوصيات الموارد التي ثبت اعتبار البينة فيها في ذلك بل هي طريق شرعي تعبدي لم يلغها الشارع في شيء من مواردها **نعم** اعتبر في بعض
المقامات شهادة الاربعة او كون الشاهدين رجلين **و**اما نفي اعتبارها رأسا فلم يعهد في الشرعيات وما يقال من انه ليس فيما دل على حجية
البينة عموم يقتضي حجيتها في غير مورد الخصومات بحيث يعم مورد الكلام **مدفوع** بان اعتبارها في مورد الخصومات مع مقابلتها بقول
ذي اليد ويده يدل على حجيتها في الموارد السالمة من المعارض بالاولوية القطعية مضافا الى ما اشرنا اليه من ان سوق الادلة يشهد بكون
طريقية البينة لاثبات الموضوعات الخارجية من الامور المسلمة في الشريعة كما يرشدك الى ذلك ما رواه الكليني والشيخ عطر الله مرقديهما
في الكافي والتهذيب بسنديهما عن الصادق عليه السلام في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه ميتة **اقول** قوله
حتى يجيئك شاهدان الخ كناية عن احراز حرمة الشيء بطريق معتبر وتخصيص الشاهدين بالذكر مع ان حرمة الاشياء ربما تستكشف
بالعلم وقد تثبت بالاستصحاب او باخبار ذي اليد او غير ذلك انما هو بلحاظ المورد الذي ينحصر طريق احراز حرمته غالبا في البينة لكونها مما
لا يعقل صاحب اليد الذي يشتري منه الجبن وسنشير الى ان حرمة مثل ذلك لا تثبت بغير البينة وفرض استكشاف حرمة الجبن الذي يباع في السوق
كما هو ملحوظ السائل على الظاهر بطريق علمي فرض نادر ولذا خص البينة بالذكر كما ان تخصيص المشهود به بان فيه ميتة مع كون الكلام مسوقا
لاعطاء ضابطة كلية انما هو بهذه الملاحظة فليتأمل **و**كيف كان فالرواية تدل على ان حرمة الجبن المسببة عن نجاستها المكتسبة بطرح
الميتة فيه تثبت بشهادة الشاهدين ويدل عليه ايضا ما رواه الكليني والشيخ ره في الكتابين ايضا بسنديهما عن الصادق ع قال كل شيء لك
حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والعبد يكون عندك ولعله حر قد باع
نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة
وهذه الرواية بنفسها تشهد بصدق ما ادعيناه انفا من حكومة ادلة الامارات على الادلة الدالة على ان العلم بنجاسة كل شيء غاية للحكم
بطهارته كما لا يخفى **و**هل تثبت النجاسة باخبار عدل واحد ام لا قولان حكي عن المشهور العدم **و**حكي عن بعض القول بالثبوت وهذا هو الاقوى
بل الاظهر عدم اشتراط العدالة المصطلحة وكفاية كون المخبر ثقة مأمونا محترزا عن الكذب لاستقرار سيرة العقلاء على الاعتماد على اخبار الثقات
في الحسيات التي لا يتطرق فيها احتمال الخطاء احتمالا يعتد به لديهم مما يتعلق بمعاشهم ومعادهم وليست حجية خبر الثقة لدى العقلاء الا
كحجية ظواهر الالفاظ ومن هنا استقرت سيرة المتشرعة على اخذ معالم دينهم من الثقات ولم يثبت من الشارع ردعهم عن ذلك بل ثبت
تقريرهم على ذلك كما تقرر ذلك في الاصول عند البحث عن حجية خبر الواحد **و**يشهد له ايضا كثير من الاخبار الواردة في الابواب المتفرقة
يقف عليها المتتبع مثل ما رواه هشام بن سالم عن ابي عبد الله في حديث قال قلت له ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس فامره ماض ابدا والوكالة
ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة او يشافهه العزل عن الوكالة **و**خبر اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع الدال على ثبوت الوصية بخبر الثقة
قال سألته عن رجل كانت عنده دنانير وكان مريضا فقال لي ان حدث بي حدث فاعط فلانا عشرين دينارا واعط اخي بقية الدنانير فمات
ولم اشهد موته فاتاني رجل مسلم صادق فقال لي انه امرني ان اقول لك انظر الدنانير التي امرتك ان تدفعها الى اخي فتصدق منها بعشرة دنانير
اقسمها في المسلمين ولم يعلم اخوه ان عندي شيئا فقال ارى لك ان تصدق منها بعشرة دنانير والاخبار الدالة على جواز الاعتماد في دخول
الوقت على اذان الثقة العارف بالوقت الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد منها كون العمل بقول الثقات امرا مغروسا في الاذهان ممضى
في الشريعة **و**هل يشترط حجية قول الثقة بافادته الوثوق بالفعل فيه وجهان لا يخلو ثانيهما عن وجه **ثم** ان اعتبار قول الثقة انما هو في غير
مورد الخصومات ونظائرها مما كان معارضا بقول صاحب اليد او منافيا للظاهر فعله فانه لا يعتبر في مثل هذه الموارد الا البينة ولذا
لا يصح الاستشهاد بمفهوم الغاية في الروايتين المتقدمتين اللتين جعل فيهما قيام البينة على الحرمة غاية للحكم بحلية الاشياء لما اشرنا اليه
انفا من ان تخصيص البينة بالذكر انما هو بلحاظ الامثلة المذكورة فيهما فلم يقصد به الاحتراز عن سائر الامارات المثبتة للحكم كاخبار
ذي اليد والاستصحاب ونحوه **هذا** مع ان المراد بالاستبانة في الرواية الثانية بحسب الظاهر اعم من الاستكشاف العلمي او بحجة معتبرة
وجعل البينة قسيما لها بلحاظ كونها طريقا تعبديا شرعيا كما يشهد لذلك الامثلة المذكورة في الرواية فانه لو لم تكن الاستبانة اعم
مما يعم الاستصحاب ونحوه للزم بمقتضى الكلية المذكورة في الرواية جواز عدم العبد الذي يسلم في رقيته وجواز التصرف في الثوب المشكوك

ملكيته مع ان الاصل في الانسان الحرية وفي الاملاك حرمة التصرف فالحلية فيما هو مفروض الرواية نشات من ادعاء ذي اليد الذي اهل
من العبد والثوب بعقد محكوم بصحته بمقتضى الاصل لكن لما لم تكن يد المسلم ولا اصالة الصحة موجبة للقطع بالحلية الواقعية طرد الامام ع والطلق
كلامه بان كل شي من الموضوعات الخارجية التي يبتلى به المكلف وبنا ولم من اياكي المسلمين واسواقهم بحسب الغالب فانه تريه الانسان وجد
مشتبه الحال بالنظر الى حكمه الواقعي فبهذه الملاحظة يندرج في موضوع الكلية المذكورة في صدر الرواية التي معناها ان كل شي محتمل الحرمة
في الواقع محكوم بالحلية في مرحلة الظاهر ما لم تثبت حرمته بحجة معتبرة لدى الشارع فما كان من الاشياء مقتضى الاصل الاولي فيه الحرمة
كالاموال ونحوها فما لم يقم على حليته امارة معتبرة كالبينة ويد المسلم او اخبار ذي اليد ونحوها فهو مما ثبت حرمته في مرحلة الظاهر
بحكم الاصل وبعد قيام الامارة المعتبرة على حليته ان لم تكن الامارة موجبة للقطع بالحلية الواقعية كما هو الغالب تندرج في موضوع
هذه الكلية وكون الحلية في هذه الموارد مستندة الى الامارة غير مناف لصدق الكلية عليها بعد فرض تحقق موضوعها وهو كونها
محتملة الحرمة في الواقع فان المقصود بالكلية بيان ان الله تعالى من على عباده بان وسع عليهم الامر ولم يوجب الاحتياط بل جعل كل شي حلالا
حتى يثبت حرمته بدليل معتبر وهذه قاعدة كلية غير منقضة في شي من مواردها غاية الامر ان مستند الحكم بالحلية في بعض مصاديقها
نفس الشك وفي بعضها الاخر قيام الامارة المقتضية للحلية فليتامل وتثبت النجاسة ايضا باخبار صاحب اليد على المشهور كما ادعاه بعض
بل يظهر من غير واحد على ما حكي عنهم عدم الخلاف فيه وعمدة المستند في اعتبار قول ذي اليد هي السيرة القطعية واستقرار طريقة العقلا على
استكشاف حال الاشياء وتميز موضوعاتها بالرجوع الى من كان مستوليا عليها متصرفا فيها وفي جملة من الاخبار ايماء اليه ولا يبعد
ان يكون هذا مدرك القاعدة المعروفة التي ادعي عليها الاجماع من ان من ملك شيئا ملك الاقرار به اذ الظاهر ان المراد بهذه القاعدة
ان من كان مستوليا على شي ومتصرفا فيه قوله نافذ بالنسبة اليه وكيف كان فربما يظهر من بعض الاخبار الواردة في العصير المنقدم في
محلها عدم الاعتماد على قول صاحب اليد الذي يستحل العصير بذهاب بضعه عند اخباره بذهاب ثلثيه ولعله محمول على الاستحباب ولا يبعد الالتزام
به في خصوص مورده بل في كل مورد يكون ظاهر حال المخبر مكذبا لقوله والله العالم ويغسل الثوب والبدن عدا محل الاستنجاء الذي تقدم
الكلام فيه في محله بالماء القليل من البول مرتين الا من بول الرضيع الذي عرفت حاله وفاقا للمشهور كما في المدارك والحدائق بل عن المعتبر نسبته
الى علمائنا وحكي عن الشهيد في البيان الاكتفاء بمرة فقال ولا يجب التعدد الا في اناء الولوغ وعنه في الذكرى انه بعد ان اختار التثنية نسب
الى الشيخ في المبسوط عدم مراعاة العدد في غير الولوغ وحكي عن العلامة انه اكتفى في غسل البول بالمرة ان كان جافا وربما استظهر من فحوى
كلامه في جملة من كتبه الاكتفاء بها مطلقا حجة المشهور اخبار مستفيضة منها رواية الحسين بن ابي العلا قال سألت ابا عبد الله ع عن البول يصيب
الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وسألته عن الصبي يبول على الثوب قال تصب
عليه الماء قليلا ثم تعصره وصحيحة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين وصحيحة محمد بن مسلم
قال سألت ابا عبد الله ع عن الثوب يصيبه البول قال اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة وصحيحة محمد بن مسلم ايضا
عن احدهما قال سألته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين ورواية ابي اسحق النحوي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن البول يصيب الجسد
قال صب عليه الماء مرتين والمروي في مستطرفات السرائر من جامع البزنطي قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء
وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وعن الفقه الرضوي وان اصابك بول في ثوبك فاغسله في ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين ثم
اعصره ولا يعارضها ما في بعض الاخبار من اطلاق الامر بغسل البول لوجوب تقييد الاطلاق بهذه الاخبار المقيدة فالقول بكفاية الواحدة
ضعيف وما يظهر من بعض الاخبار الواردة في باب الاستنجاء من كفاية الواحدة لا ينهض حجة لاثبات هذا القول فانه على تقدير الالتزام بهذا
الظاهر كما هو الاظهر وجب الاقتصار على مورده وتخصيص هذه الاخبار به لكونه اخص منها هذا مع امكان دعوى انصراف هذه الروايات
بنفسها عن غسل موضع النجو من النجاسة الخارجة منه فان المتبادر منها ارادة النجاسة الخارجية الواصلة الى الثوب والبدن وكيف كان فلم
يعرف مستند يعتد به لهذا القول صالح لمعارضة ما سمعت ومن هنا قد يغلب على الظن ان مراد القائل بكفاية المرة كفايتها بعد ازالة العين فيتحد
ح مع القول الاخر المحكي عن العلامة من التفصيل بين الجاف وغيره بناء على ان يكون اعتبار التعدد في غير الجاف بلحاظ كون الغسلة الاولى لمجرد
الانقاء وازالة العين من دون ان يكون لها دخل في التطهير الشرعي فلا يعتبر فيها شرائط التطهير بل ولا كونها بالماء المطلق وكيف كان
فالذي يصلح ان يكون مستندا لذلك دعوى ان المنساق الى الذهن من الامر بصب الماء على البول وغسله مرتين كونه ولهما للازالة من دون
ان يكون لها دخل في التطهير فالغسلة المطهرة انما هي الغسلة الاخيرة كما يشهد لذلك رواية الحسين بن ابي العلا المتقدمة على ما رواه في محكي
المعتبر والذكرى بزيادة قوله مرة للازالة والثانية للانقاء بعد قوله ع اغسله مرتين فعلى هذا تكون هذه الرواية مفسرة للاخبار الامرة بالغسلتين

ويتجرح اختيار القول الثالث لكن صرح غير واحد بخلو كتب الاخبار من هذه الزيادة كصاحب الحدائق وغيره فقال في الحدائق فالزيادة
لا وجود لها في شي من كتب الاخبار وقد صرح ايضا بذلك الشيخ حسن في المعالم فقال بعد نقله للمتن الذكري عن المعتبر ولم ار لهذه الزيادة اثرا
في كتب الحديث الموجودة الان بعد التصفح بقدر الوسع انتهى فيحتمل قويا كونها من كلام صاحب المعتبر ذكرها تفسيرا للرواية بحسب اجتهاده لا يقال
ظاهر ما حكي عن الكتابين كونها من تتمة الرواية فلا يرفع اليد عن هذا الظاهر بمجرد عدم وجدانها فيما بايدينا من الكتب لانا نقول لا نلتزم بهذه
المرتبة من الاعتبار للظواهر المقابلة للخلاف بل ولا القول الثقة بعد شهادة الامارات بخطائه والحاصل انه لا وثوق بهذه الفقرة بل المظنون
عدم كونها من الرواية فيشكل الاعتماد عليها واما دعوى ان المنساق الى الذهن كون الغسلة الاولى لمجرد الازالة ففيها انها ناشئة من الحدس
والتخمين اذ لا شاهد عليها من الفاظ الرواية فهي غير مسموعة خصوصا مع ان غسل الثوب والبدن كثيرا ما يقع بعد الجفاف وزوال العين فكيف
تقبل دعوى من يدعي انصراف اطلاقات الاخبار الامرة بالغسل مرتين عنه من غير شاهد فالاظهر ما هو المشهور من اعتبار المرتين مطلقا وهل
يختص ذلك بخصوص الثوب والبدن الذين ورد فيهما النص ام يعم مطلق ما اصابه البول وجهان بل قولان اختار اولهما في الحدائق ومحكي الذخيرة
اقتصارا على مورد النص واخذا باطلاق الامر بالغسل فيما عداه وحكي عن ظاهر جمع وصريح بعض التعميم ولا يبعد ان يكون هذا هو المشهور بين
الاصحاب وتخصيص بعض الثوب والبدن بالذكر كما في المتن وخصوص الثوب كما عن المنتهى لا يدل على ارادة الاختصاص بل الظاهر جريه مجرى التمثيل
وكيف كان فهذا هو الاظهر فان الاحكام الشرعية لا تتقيد بموارد ها المنصوصة فكما يفهم من قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه نجاسة
البول وانفعال كل شي به فكذلك يفهم من قوله ع اغسله مرتين ان نجاسته لا تزول الا بالغسل مرتين نعم لو كان النص مخصوصا بالثوب لم يكن
احتمال مدخلية كونه مما يرسب فيه البول في اشتراط التعدد بعيدا لكن لا يبقى مجال لهذا الاحتمال بعد ورود الامر بغسل الجسد ايضا مرتين فيستفاد
من ذلك ان الاجسام الصلبة التي لا يرسب فيها البول ايضا يتوقف تطهيرها منه على غسلها مرتين واحتمال مدخلية صدق اسم البدن والثوب
في اشتراط العدد مما لا ينبغي الالتفات اليه اذ ليس كون الشي مصداقا للثوب والبدن على ما هو المغروس في اذهان المتشرعة من الخصوصيات التي
لها دخل في قبوله للانفعال او التطهير ولذا استقرت سيرتهم على استفادة الاحكام الكلية من القضايا الشخصية الواردة فيهما ولا يتوهم احد فرقا
في كيفية التطهير او الانفعال بين الثوب وقطعة كرباس لا يندرج في مسماه عرفا فالقول بالاختصاص ضعيف واضعف منه ما في المدارك ومحكي
المعالم من الاختصاص بخصوص الثوب في كفاية المرة في غيره ولو في البدن بدعوى ضعف سند الروايات الامرة بغسل البدن مرتين وعدم اتصافها
بالصحة وفيه بعد تسليم ضعف السند ان الغض عن استفاضتها واعتضاد بعضها ببعض وتوصيف بعض الاصحاب لبعضها بالصحة ان ضعفها مجبور بعمل الاصحاب
فلا ينبغي الارتياب في الحكم مع انه احوط **تنبيهات الاول** ان الغسل مرتين انما هو فيما اذا كان بالماء القليل دون الكر والجاري فانه يكفي
فيهما الغسل مرة كما عن المشهور بل بلا خلاف فيه في الاخير كما يظهر من بعض ويدل على كفاية المرة في الجاري قوله ع في صحيحة ابن مسلم المتقدمة فان
غسلته في ماء جار فمرة واحدة وربما يستظهر من ذلك كفاية المرة في الكر ايضا بدعوى ان المنساق الى الذهن كون هذه القضية بمنزلة التصريح
بما اريد الاحتراز منه بالتقييد الواقع في القضية الاولى اعني قوله اغسله في المركن مرتين والمتبادر من هذه القضية بقرينة المقابلة ليس الا ارادة
المرتين عند غسله بالماء القليل كما هو لازم كونه في المركن عادة فمفهومه كفاية المرة عند غسله بغير الماء القليل سواء كان جاريا او كرا او تخصيص
الجاري بالذكر لنكتة الغلبة او نحوها وفيه نظر بل الظاهر كون الشرطية بمنزلة الاستدراك لا التصريح بمفهوم القيد فالرواية ساكتة عن حكم
الغسل بالكر ولعل النكتة في ندرة الابتلاء به في محل صدور الاخبار نعم المناسبة بين الكر والجاري توجب استشعار كفاية الواحدة في
الكر من مثل هذه العبارة لاظهورها فيها ويشهد للمدعى ايضا عبارة الرضوي المتقدمة ويدل على كفاية المرة في الكر المرسل المروي عن ابي
جعفر عليه السلام مشيرا الى غدير ماء ان هذا لا يصيب شيئا الا وطهره المجبور ضعفه بالعمل والنسبة بينه وبين ما دل على اعتبار المرتين في البول وان كان
عموما من وجه لكن ظهور المرسل بالنسبة الى مورد الاجماع اقوى لدلالته عليه بالعموم واما اخبار المرتين فاغلبها بنفسها منصرفة الى ارادة
الغسل بالماء القليل وبعضها كصحيحة ابن ابي يعفور وان كان ظاهرا في الاطلاق لكن لا تكافؤ ظهورها في الاطلاق لاصالة العموم خصوصا
مع تطرق الوهن اليها بالنسبة الى الجاري الذي علم عدم اعتبار العدد فيه كالاجمعي واستدل له ايضا بقوله ع في بعض الاخبار الواردة
في ماء الحمام انه بمنزلة الجاري وفي بعضها الاخر انه كماء النهر يطهر بعضه بعضا بدعوى ان اطلاق التشبيه يقتضي عمومه وما نحن فيه من وجوه
الشبه وفيه نظر يظهر وجهه مما مر في محله نعم الرواية التي نزل فيها منزلة الجاري لا باس بايرادها في مقام التاييد وقد يقال ان ماء الحمام حال
جريانه بل كل ماء جار وان لم يكن عن مادة مندرج في موضوع قوله ع فان غسلته في ماء جار فمرة وفيه ان المتبادر منه ارادة الماء الجاري بمعناه
المعروف دون مطلق الماء الذي يجري كما هو واضح وماء المطر ايضا بمنزلة الجاري لا يعتبر في الغسل به التعدد لقوله كل شي يراه ماء المطر
فقد طهر والله العالم **الثاني** لا يعتبر وقوع الغسلتين بعد ازالة العين بل لو زالت العين بالاولى كفى ضم الثانية اليها كما يشهد له اطلاق

كانت نسخ

الاخبار المتقدمة الدالة على الغسل مرتين بل العدد المتيقن من تلك الاخبار انما هو ازالة الغسل مرتين لدى وجود عين البول في الثوب والجسد
وانما حكمنا باعتبارها مع الجفاف وزوال العين بواسطة اصالة الاطلاق ويشهد لذلك مضافا الى ان فرض وجود العين هو الفرد
المتيقن ارادته من موارد النصوص ما في بعضها من تعليل كفاية صب الماء على الجسد مرتين بانه ماء فانه صريح في المدعى وربما يستشهد
باطلاق الاخبار بكفاية المرتين وان تحققت الازالة بالاولى وفيه اولا ان البول الذي هو ماء لا يبقى عادة عينه في الثوب
والجسد بعد غسله مرة حتى يتحقق ازالته بالغسلة الثانية ففرض كونه كذلك فرض نادر بل غير واقع ينصرف عنه الاطلاقات وثانيا
ان وجود البول في الثوب بنفسه علة لوجوب غسله مرتين وانما العين باقية في الثوب او الجسد صدق عليه انه شيء اصابه البول
فيندرج في موضوع الاخبار الآمرة بغسله مرتين ومجرد اتصال الماء اليه ما لم يؤثر في ازالة عينه لا يخرجه من موضوع تلك الاخبار
بل لا يصدق عليه اسم الغسل فالقول بكفاية حصول الازالة بمجموع الغسلتين ضعيف واضعف منه القول بعدم احتساب الغسلة
المزيلة للعين من العدد مستندا الى انها لو احتسبت من العدد فلا مقتضى حينئذ لتعيين العدد في المرتين لان ازالة عين النجاسة قد لا تحصل
بهما ولا يعقل الحكم بالكفاية مع بقاء العين فلا بد من الازالة بغيرهما فلا يمكن جعل المرتين ضابطا للتطهير وفيه اولا ما اشرنا اليه
من ان غسل الثوب او البدن من البول لا يتحقق عرفا الا باذهاب عينه بالماء وليس مطلق اجراء الماء على الشيء القذر مع بقاء القذارة
فيه مصداقا للغسل وثانيا ان تعيين العدد في المرتين انما هو بلحاظ الغالب دون الفرض الذي فرضه القائل وهو ما لا يحصل الازالة
بهما فانه في مثل البول الذي هو مورد النصوص مجرد فرض لا وقوع له الثالث لا يكفي التعدد في الغسلتين بل يعتبر تحققهما بالفعل وانفصال
كل منهما عن الآخر بحيث يتعدد كل منهما بالفردية لدى العرف فان هذا هو المتبادر من النصوص والفتاوى فما عن الذكرى من كفاية صب الماء
عليه بقدر الغسلتين ضعيف وربما استحسنه بعض فيما لو امتد زمان الصب بقدر انقضاء زمان الغسلتين والفصل بينهما نظرا الى ان دوام اتصال
الماء لو لم يكن اقوى في التأثير فليس باقل من القطع والفصل وفيه نظر لان سماع مثل هذه الدعاوى في الاحكام التعبدية التوقيفية
خصوصا مع ما نرى من ان للتكرير تأثيرا في النفس في دفع القذارة الموهومة لا يحصل مثله مع اتحاد الغسلة وان استمرت بقدر انقضاء زمان
الغسلتين وما بينهما من الفصل وقد يقال بناء على اعتبار العدد في الجاري والكثير ان تعاقب جريات الجاري والتحريك في الماء الكثير بمنزلة
التكرير وفيه ايضا على الاطلاق تأمل نعم لو كانت الجريات والتحريكات متمايزا بعضها عن بعض بحيث تكرر بواسطتها صدق الغسل لدى العرف او
استعمل في الماء بعض المعالجات من الفرك والدلك ونحوهما بحيث اثر في صدق التكرير اتجه الاكتفاء به والا فلا ولا يكفي في الصدق مجرد مغايرة
الماء الذي يلاقيه في الزمان الثاني للماء الذي اصابه اولا كما هو واضح الرابع هل يختص وجوب التعدد بغسل البول فيكفي في غيره غسله مرة
واحدة ام يجري في سائر النجاسات قولان نسب اولهما الى الاكثر بل المشهور ولكن قيده بعضهم بوقوع الغسلة بعد ازالة العين وحكي عن الشهيد
وغيره اعتبار المرتين في سائر النجاسات وعن العلامة في التحرير المرتين فيما له قوام وثخن كالمني دون غيره وعن المنتهى انه قال النجاسات التي
لها قوام وثخن اولى بالتعدد في الغسلات حجة المشهور اطلاق الامر بالغسل في كثير من الاخبار الواردة في ابواب النجاسات مثل قوله
ان اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وقوله في جسد الرجل الذي يصيبه الكلب يغسل المكان الذي اصابه وفي الثوب الذي اصابه
خمر او نبيذ اغسله وفي الثوب الذي اصاب جسد الميت يغسل ما اصاب الثوب وفاغسل ما اصاب ثوبك منه وفي المني يصيب الثوب ان عرفت
مكانه فاغسله وان خفي عليك مكانه فاغسل الثوب كله وفي الثوب الذي يعرق فيه الجنب فليغسل ما اصاب من ذلك وفي الدم اذا اجتمع قدر حمصة
فاغسله الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي يقف عليها المتتبع مما ورد فيها الامر بغسل ما لاقى شيئا من النجاسات على الاطلاق وقد تقدم
جملة في طي المباحث المتقدمة فراجع ودعوى ان مثل هذه الاخبار المطلقة انما سيقت لبيان اصل النجاسة بذكر بعض آثارها وهو وجوب
غسل الملاقي واما كيفية الغسل فلم يقصد بيانها بهذه الروايات مدفوعة بان حمل الاخبار المتكاثرة المتظافرة على كونها باسرها من قبيل
ذكر اللازم وارادة الملزوم تأويل بلا مقتض بل الظاهر كونها مسوقة لبيان نفس اللازم فيستفاد منه الملزوم اعني النجاسة بالالتزام بل
كيف تسمع دعوى الاهمال في جميع هذه الاخبار مع ان الاسئلة الواقعة في اغلبها ليست الا كالاسئلة الواقعة في الاخبار المتقدمة التي
وردت في البول فالاجوبة الواردة فيها على الظاهر ليست الا كالاجوبة الواردة في البول مسوقة لبيان ما هو حكمه الفعلي في مقام العمل
نعم قد يتطرق الخدشة في كثير من الاطلاقات الواردة في الباب بورودها لبيان احكام اخر كحكم المتنجس لدى الاشتباه ونحو ذلك لكن
فيما عداها مما لا يتطرق فيه هذه الخدشة غنى وكفاية ولا يخفى على المتتبع انه قد ورد في جل النجاسات العينية بل كلها الامر بغسل ما تنجس
بها على الاطلاق فلا يبقى معه مجال للرجوع الى الاصول العملية ولو فرض عدم وجوده في بعضها امكن تتميم القول فيه بعدم القول بالفصل
كما انه يمكن ذلك بالنسبة الى المتنجسات الخالية من اعيان النجاسات على تقدير قصور الاخبار عن شمولها وكذلك بالنسبة الى ما تنجس

بالمتنجس بغير البول هذا مع امكان الاستدلال لكفاية مطلق الغسل في المتنجسات الخالية من العين بالفحوى في ما تنجس بالمتنجس بالاولوية
فان الفرع لا يزيد على اصله مع انه قد ورد في بعضها الامر بغسله على الاطلاق كما في موثقة عمار الواردة في من وجد في اناء فارة متفسخة انه
يغسل ثيابه ويغسل كل ما اصابه ذلك الماء ولو نوقش في الفحوى والاولوية وعدم القول بالفصل بانكار الفحوى ومنع كون الاولوية قطعية وعدم
ثبوت الاخير وان كانت منافية للانصاف وجب الرجوع فيما لم يرد فيه دليل لفظي دال على كفاية مطلق الغسل الى استصحاب النجاسة حتى يعلم
المزيل ومن هنا اتجه القول بوجوب غسل ما تنجس بالمتنجس بالبول مرتين اذ لا دليل على كفاية الواحدة فيه اللهم الا ان يمنع جريان الاستصحاب
في النجاسة الحكمية بدعوى كونها منتزعة من احكام تكليفية تعبدية لا نعرف جميعها فيرجع الشك في زوالها بالغسل مرة الى الشك في انه هل
يجب غسله مقدمة للصلاة الواجبة ونحوها مرة او ازيد فينفي الزائد باصل البراءة كما تقرر في محله ودعوى ان النجاسة الحكمية قذارة
معنوية بينها الشارع بحكمه بوجوب غسلها وما يتبعها من الصلاة وغيرها من آثارها فهي كالقذارة الحسية من الامور القارة التي
لا ترتفع الا برافع فما لم يثبت الرافع يجب الحكم ببقائها قابلة للمنع لامكان ان يكون منشأ حكم الشارع بوجوب الغسل وغيره من احكامها
امورا اخر كشدة الاهتمام بالتجنب عن النجاسات العينية وتنفر الطبع عنها بالتنزه عما يلاقيها او نحو ذلك من الحكم الخفية التي لا احاطة
لنا بها خصوصا مع انه لم يرد في شيء من الادلة الشرعية التصريح بنجاستها حتى يقال ان مقتضى ظاهر اللفظ كونها قذرا في الواقع فلنا
واستدل للمشهور ايضا باصل البراءة وقد عرفت انه لا يخلو عن وجه صالح لان يتأمل فيه واستدل القائل باعتبار المرتين باستصحاب
النجاسة الحاكم على اصل البراءة وبما يفهم من بعض الاخبار المتقدمة الواردة في البول الذي اصاب الجسد الذي ورد فيه تعليل الاكتفاء
بصب الماء عليه مرتين بانه ماء حيث يفهم منه ان غسل البول اهون من سائر النجاسات فيكون غيره اولى بالتعدد وبصحيحة محمد بن مسلم
عن الصادق عليه السلام انه ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول الحديث فيقيد بهاتين الروايتين اطلاق الامر بالغسل الوارد في سائر الاخبار
والجواب اما عن الاستصحاب فبما عرفت من انه لا يرجع اليه مع وجود الاطلاقات مع امكان الخدشة فيه بما عرفت واما عن الخبرين فبمنع
دلالتهما على المدعى لان كون المني اشد من البول من حيث القذارة كما هو مفاد الرواية الثانية لا يستلزم كونه احوج من البول ومثله في العدد
في مقام التطهير اذ لا استحالة في ان يزول ما كان في غاية القذارة بغسله مرة ولا يزول شيء آخر في اول مرتبة القذارة الا بغسله مرارا عديدة
واما تعليل الاكتفاء بالصب بانه ماء فانه لا يدل الا على عدم كفاية الصب في سائر النجاسات التي لها ثخن وقوام وهذا مسلم فانها لا
تزول بذلك بل لا بد فيها من استعمال بعض المعالجات الموجبة لازالة العين فلا اشعار في هذا التعليل اصلا بانه يعتبر العدد في سائر
النجاسات فظهر لك ان الاقوى ما هو المشهور من كفاية غسلة واحدة في سائر النجاسات في غير ما ستعرفه من الاواني وان تحققت الازالة بها
للاطلاقات السالمة عما يصلح لتقييدها والله العالم ثم ان مقتضى اطلاق الفتاوى والنصوص عدم الفرق بين بول الانسان وبول غيره
مما لا يؤكل لحمه في وجوب غسله مرتين لكن لا يبعد دعوى انصراف الاخبار الى الاول كما يؤيده ترك الاستفصال عن كونه من المأكول وغيره
وليس ذلك على الظاهر الا بواسطة انسباق بول الانسان الى الذهن من السؤال الا ان الواردة في الاخبار ويشكل ارتكاب التقييد في قوله
اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه بالنسبة الى غير الانسان خصوصا مع امكان دعوى انصراف هذه الرواية الى غير الانسان فلو
امكن التفصيل لا يبعد الالتزام بعدم اعتبار العدد في بول غير الانسان وان كان الاحوط ان لم يكن اقوى خلافه والله العالم
تنبيه لا عبرة باثر النجس بعد ازالة عينه بالغسل كلون الدم ورائحة الجيفة اذا لم يكن الاثر كاشفا عن بقاء عين النجس لدى العرف
وما يقال من ان بقاء الاثر كاشف عن وجود العين لاستحالة انتقال العرض فلا يتحقق ازالة العين مع بقاء لونها او ريحها مدفوع بعد
الغض عن ان الشيء قد يؤثر اثرا بالمجاورة بانه لا عبرة بالاجزاء اللطيفة العقلية المستكشفة بالدقة الحكمية فان الاحكام الشرعية تدور
مدار عناوين موضوعاتها العرفية فما يصدق عليه عرفا اسم العذرة او الدم او غيرهما من عناوين النجاسات يتبعه حكمه دون ما لا يصدق
عليه الاسم وهذا مما لا اشكال فيه بل ولا خلاف وقد حكي عن المعتبر دعوى الاجماع على عدم وجوب ازالة اللون والرائحة وما حكي عن بعض من
ايجاب ازالة اللون مع الامكان فلا يبعد ان يكون نزاعا في الصغرى بدعوى ان ازالة العين لا تتحقق عرفا مع بقاء اللون القابل للازالة
وفيها منع ظاهر وكيف كان فالمدار على ازالة العين دون ما يعد اثرا مجردا في العرف ولا شبهة في ان الرائحة المجردة وبعض مراتب اللون
خصوصا اللون المخالف للون النجس الذي ربما يكتسبه المتنجس بالخاصية كالصفرة الحاصلة في الجسم الملاقي للميتة بل وكذا بعض مراتب
الخشونة الحاصلة في الثوب بعد ازالة العين تعد لدى العرف اثرا محضا فلا يجب ازالته ويشهد له مضافا الى ما عرفت حسنة ابن
المغيرة عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له هل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة قلت ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها وخبر علي بن
حمزة عن العبد الصالح قال سألته ام ولد لابيه الى ان قال فقالت اصاب ثوبي دم الحيض فغسلته فلم يذهب اثره فقال اصبغيه بمشق

حتى يختلط وبذهب وفي خبر عيسى بن ابي منصور قال قلت لابي عبد الله ع امرأة اصاب ثوبها من دم الحيض فغسلته فبقي اثر الدم في ثوبها قال قل لها تصبغه بمشق حتى يختلط تقريب الاستدلال بهما انه لو كان بقاء اللون كاشفا عن وجود العين المانع من تحقق الازالة المعتبرة في التطهير لم يكن صبغه بمشق مجديا فالامر به ليس الا للاستحباب دفعا للنفرة الحاصلة من بقاء اللون الغير المنافي لطهارة الثوب فليتأمل وفي مرسلة الصدوق قال سئل الرضا عن الرجل يطأ في الحمام وفي رجله الشقاق فيطأ البول والنورة فيدخل الشقاق اثر اسود مما وطئ من القذر وقد غسله كيف يصنع به وبرجله التي وطئ بها ايجزيه الغسل ام يخلل اظفاره باظفاره ويستنجي فيجد الريح من اظفاره ولا يرى شيئا فقال لا شيء عليه من الريح والشقاق بعد غسله ثم انا قد اشرنا الى انه لا اثر للاجزاء اللطيفة المتخلفة من اعيان النجاسات التي تعد لدى العرف من الاعراض لو لم تكن استخرج تلك الاجزاء ببعض المعالجات بحيث صدق عليها الاسم لحقها حكمها فلو اغلى الثوب المغسول الذي ازيل عنه الدم عرفا او نجس به الثوب على الاظهر فانه يصدق عليه انه ماء متغير بعين الدم ولا منافاة بينه وبين استهلاك الدم وانتفاء موضوعه عرفا قبل ظهور وصفه في الماء نظير الدم المستهلك في ماء كر فانه لا اثر له ما دام استهلاكه فلو نقص الماء عن الكرية بقي على طهارته لكن لو اجتمع حينئذ اجزائه المستهلكة او ظهر وصفه في الماء بواسطة جذب الهواء للاجزاء المائية الموجب لقلة الماء وظهور وصف الدم فيه يتنجس والحاصل انه ربما ترتفع النجاسة عن موضوعها بواسطة استهلاك الموضوع واضمحلاله فمتى عاد على ما كان عليه بان صار موضوعا عرفيا لذلك النجس عاد حكمه ومن هذا القبيل حكم البخار المتصاعد من النجس اذا تقاطر فانه ان صدق على القطرات المجتمعة منه اسم ذلك النجس تنجس لا مثل المتقاطر من بخار البول او العذرة الذي لا يصدق عليه اسمهما ولا المتقاطر من المتنجس الذي لا يصدق عليه عرفا كونه ذلك المتنجس بعينه وكذلك الدخان المتصاعد من الدهن المتنجس الذي يستصحب المشتمل على اجزاء دهنية اذا تكاثف الدخان وظهر عليه ما اشتمله من الاجزاء الدهنية الى غير ذلك من الامثلة ولا مجال لاستصحاب الطهارة في مثل الفرض اذ لم يكن للاجزاء حين الحكم بطهارتها تعاد بهما الخاصة وجود محقق لدى العرف والا لكانت محكومة بالنجاسة لان المفروض كونها نجس العين فلا تطهر ما دامت معنونة بتلك العناوين وقد تقدم في مبحث التيمم ماله ربط بالمقام واذا لاقى الكلب او الخنزير او الكافر ثوب الانسان وكان الثوب او ما لاقاه رطبا رطوبة مسرية غسل موضع الملاقاة من الثوب في اجتنا مقدمة للواجبات المشروطة بطهارة الثوب كما عرفته فيما سبق وان كان الثوب كالملاقي له يابسا اي لا مع رطوبة مسرية رشه بالماء استحبابا بلا خلاف يعتد به بل عن المعتبر انه اي استحباب الرش مع اليبوسة مذهب علمائنا اجمع ويشهد له في الاولين منها جملة من الاخبار منها مرسلة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مس ثوبك كلب فان كان جافا فانضحه وان كان رطبا فاغسله وفي خبر علي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الكلب يصيب الثوب قال انضحه وان كان رطبا فاغسله وفي صحيحة ابي العباس قال قال ابو عبد الله ع اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب عليه الماء وعن الخصال عن علي عليه السلام في حديث الاربعمائة قال تنزهوا عن قرب الكلاب فمن اصاب الكلب وهو رطب فليغسله وان كان جافا فلينضح ثوبه بالماء وفي خبر علي بن محمد المضمر قال سئلته عن خنزير اصاب ثوبا وهو جاف هل تصلح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال نعم ينضحه بالماء ثم يصلي فيه وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله واستدل لاستحباب الرش في الاخير بصحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في ثوب المجوسي فقال يرش بالماء الحديث وفيه نظر اذ لم يعلم ان الامر بالرش فيما هو مفروض السائل مسبب عن ملاقاة المجوسي لثوبه مع الجفاف حتى يتعدى عن مورده الى ثوب الغير الذي لاقاه المجوسي وغيره من الكفار مع الجفاف فلعل حكمة الحكم كون ثوبه مظنة للنجاسة وقد ورد الامر بالنضح في موارد كثيرة مما ظن او شك فيه النجاسة من الثوب والبدن مثل قوله ع في صحيحة ابن الحجاج الواردة في رجل يبول بالليل ويحسب ان البول اصابه يغسل ما استبان انه اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده وثيابه وفي حسنة الحلبي الواردة في المني فان ظن انه اصابه مني ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء وفي خبر عبد الله بن سنان الوارد في رجل اصاب ثوبه جنابة او دم وان كان يرى انه اصابه شيء فنظر ولم ير شيئا اجزأه ان ينضحه بالماء وقد حكي عن العلامة الجزم باستحباب النضح مع الشك في النجاسة مطلقا وكيف كان فلا يمكن استفادة المدعى من الامر بالرش في الصحيحة المتقدمة فعمدة مستند الحكم في الكافر هو الاجماع المحكي عن المعتبر وكفى به دليلا لاثبات الحكم بعد البناء على المسامحة ثم ان مقتضى ظاهر الامر بالنضح في الاخبار المتقدمة هو الوجوب لكن لم نعثر على قائل به الا ابن زكي كما في الموثق وانعقد الاجماع عليه فيما عدا مسألة الانسان او مطلق الميتة كما عرفته فيما سبق تعين حمله على الاستحباب كما في سائر الموارد التي ورد فيها الامر بالنضح من مظان النجاسة وغيرها وحمله على الوجوب لنفسي التعبدي مناف لظاهر الاخبار بل صريحها فانها تدل على ان الامر بالنضح انما هو لاجل الصلوة ونحوها وحمله على كونه شرطا تعبديا لا من حيث النجاسة مع بعده في حد ذاته حيث لا يتسبق الى الذهن من الامر برش الثوب

او غسله للصلوة ارادة كونه شرطا تعبديا من غير جهة النظافة ينافيه سياق الاخبار فانها تشهد بان الامر بالنضح مع الجفاف كالامر بالغسل مع الرطوبة انما هو لازالة الاثر الشرعي الحاصل بالملاقاة فيحث علم ان الاثر الحاصل بالملاقاة مع الجفاف لم يبلغ مرتبة يجب التنزه عنه في الاشياء المشروطة بالطهور فهم من ذلك ان الامر بازالته بالنضح ليس الا للاستحباب في لذا لم يفهم المشهور من هذه الاخبار ونظائرها مما ورد فيه الامر بالنضح الا ذلك والى ما ارشدت فلمكان اعراض المشهور عن هذا الظاهر وحملهم للامر على الاستحباب يكشف عن عثورهم على قرينة داخلية او خارجية ارشدتهم الى ذلك فما في الحدائق من الالتزام بوجوبه تعبدا ضعيف وقد ظهر مما اشرنا اليه من ان النضح ليس شرطا تعبديا محضا بل لازالة نحو من القذارة التي لم تبلغ ازالتها ان الامر بنضح الثوب انما هو لكونه اقل المجزي والا فالغسل او صب الماء عليه ابلغ في تنظيفه فيغنيه ذلك عن النضح بلا تامل وقد ورد الامر بصب الماء على الثوب الذي اصابه الكلب في صحيحة ابي العباس فهو بحسب الظاهر لبيان الاجتزاء بالصب وعدم الحاجة الى الغسل فلم يقصد بها ارادته بالخصوص بحيث ينافيه الاخبار الدالة على كفاية النضح ويحتمل ارادته بالخصوص لكونه اولى وافضل ويحتمل ايضا ان يكون المراد بالصب ما يعم النضح توسعا وكيف كان فالظاهر انه يكفي مطلق النضح ولا يعتبر فيه الاستيعاب لاطلاق النصوص والفتاوى وما يظهر من بعض من اعتبار الاستيعاب ليكون بمنزلة الصب حتى لا يتحقق التنافي بين الاخبار الآمرة به وبين ما ورد فيه الامر بالصب ضعيف لاستلزامه ارتكاب خلاف الظاهر في جميع الاخبار نعم لو قيل بانه يتحقق بالنضح المستوعب مفهوم الصب امكن ان يقال بان تقييد اطلاق النضح بالروايات التي ورد فيها الامر بالصب اولى من ارتكاب مخالفة الظاهر في هذه الروايات بحمل الصب على المعنى الاعم او غيره من المحامل فان التقييد اهون من سائر التصرفات ولا ينافيه كون الصب اعم من النضح من وجه حيث لا يصدق على الماء المتصل اجزائه الملقى على الثوب دفعة اسم النضح ويصدق عليه اسم الصب لما عرفت من ان الامر بالنضح لكونه اقل المجزي لا لكونه متعينا لكن يتوجه على ذلك مضافا الى منع الصغرى ما مر مرارا من انه لا مقتضي لحمل المطلق على المقيد في المستحبات بل مقتضى الاصل ابقاء كل من المطلق والمقيد على ظاهره ولا منافاة فان المانع من ابقاء المطلق على اطلاقه انما هو الالزام بخصوص المقيد دون مجرد محبوبيته التي ينبعث منها الامر الاستحبابي فاذا ورد مثلا ان افطرت فاعتق رقبة وورد ايضا ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة وكان التكليف الزاميا نقول اذا تعين الاتيان بالمقيد في مقام الخروج عن عهدة هذا التكليف الوجوبي اعني كفارة الافطار كما هو مقتضى ظاهر الامر بالمقيد امتنع الاجتزاء باي فرد يكون من افراد المطلق كما يقتضيه اصالة الاطلاق في المطلق فيكشف ذلك عن ان مراد الامر بقوله اعتق رقبة لم يكن الا بيان اصل الحكم في الجملة على سبيل الاهمال وقد بين تمام مراده بذكر المقيد فيكون المقيد قرينة كاشفة عما اريد بالمطلق هذا اذا اريد من المقيد ظاهره وهو الوجوب التعييني واما ان لم تكن الخصوصية المتقيد بها المطلوب مقصودة بالالزام بان كان الامر المتعلق به بالخصوص ندبيا بلحاظ كونه افضل الافراد او وجوبا تخييريا فلا يتحقق التنافي بينه وبين ارادة الاطلاق من المطلق فيدور الامر في الفرض بين رفع اليد عن اصالة الاطلاق وبين التصرف في ظاهر المقيد والاول اولى لا لمجرد كونه اشيع بل لان ظهور المطلق في الاطلاق موقوف على عدم بيان ارادة المقيد حتى يتمشى فيه دليل الحكمة المقتضي لحمل المطلق على الاطلاق والمقيد بظاهره بيان لما اريد من المطلق فيكون ظهور المقيد في الوجوب التعييني حاكما على ظهور المطلق في الاطلاق هذا اذا كان التكليف من اصله الزاميا واما اذا كان ندبيا فالطلب المتعلق بالمقيد على تقدير كون الخصوصية مقصودة بالطلب لا يقتضي الا كون هذا الفرد بالخصوص مستحبا ولا منافاة بينه وبين ارادة الاطلاق من المطلق لجواز ان يكون للطبيعة بلحاظ تحققها في ضمن اي فرد تكون مرتبة من المحبوبية مقتضية للامر بها امرا ندبيا او الزاميا وان يكون لبعض افرادها مزية مقتضية للامر بايجاده في مقام الامتثال امرا ندبيا فيكون هذا الفرد افضل الافراد فلا يستكشف من الامر الندبي المتعلق بالمقيد ان مراد الامر بامره المطلق هو هذا المقيد بالخصوص فلا يصلح ان يكون هذا الامر الندبي لان يكون بيانا للمطلق حتى يكون ظهوره حاكما على اصالة الاطلاق كما لا يخفى على المتأمل واما البحث في البدن اذا كان ملاقيا للكافر واخويه فيغسل من ملاقاتها اذا كان احد المتلاقيين رطبا رطوبة مسرية كما هو واضح وقيل يمسح بالتراب ان كان كل من المتلاقيين يابسا وجوبا كما عن ظاهر بعض القدماء او استحبابا كما يظهر من بعضهم على ما حكي ولا يبعد ان يكون هذا هو مراد الجميع وان عبروا بما يشعر بالوجوب وربما الحق بعضهم بها الفارة والوزغة والارنب وعن المبسوط استحباب ذلك من كل نجاسة ولم يثبت ذلك في شيء منها لا وجوبا ولا استحبابا حيث لم نقف على ما يدل عليه في شيء منها عدا ما سنسمعه في الكافر ولكن مع ذلك لا يبعد الالتزام باستحبابه مسامحة اعتمادا على فتوى هؤلاء الاعاظم الذين لا يظن بهم صدور مثل هذا الحكم منهم الا عن مستند وربما يستدل عليه في خصوص الكافر بخبر القلانسي قلت لابي عبد الله ع القى الذمي فيصافحني قال امسحها بالتراب او بالحائط قلت فالناصب قال اغسلها بعدا لغاء خصوصية الذمي كخصوصية المصافحة لكن مقتضاه استحباب الغسل في الناصب دون المسح ولا يبعد ان يكون الامر به لكونه افضل لا متعينا والله العالم واذا اخل المصلي بازالة النجاسة التي يجب ازالتها عن ثوبه وبدنه فاما ان يكون عالما بها اي بوجود تلك النجاسة في ثوبه وبدنه ملتفتا اليه حال الصلوة واما ان يكون ناسيا لها حال الصلوة

فان كان عالماً بتحقق الموضوع ذاكراً له حال الصلوة اعادها فى الوقت وخارجه سواء علم بحكمه الوضعى اعنى نجاسة ذلك الشىء والتكليفى اى وجوب ازالته فى الصلوة ام لم يعلم شيئاً منهما فان هذا هو الذى يقتضيه ما دل على اشتراط الصلوة بطهارة الثوب والبدن لان المشروط ينعدم بعدم شرطه فالصلوة الفاقدة للشرط باطلة يجب اتيانها ثانياً فى الوقت وفى خارجه اما فى الوقت فواضح واما فى خارجه فلما ثبت نصاً واجماعاً انه يجب على من فاته فريضة ان يأتيها فى خارج الوقت فما فى المدارك من الاستشكال فى وجوب القضاء عليه بعد خروج الوقت لو اخل بها جهلاً نظراً الى ان القضاء بامر جديد ولم يثبت مما لا ينبغى الالتفات اليه واما ما استشكله تبعاً لشيخه الاردبيلى قدس سرهما فى جواز تكليف الجاهل ومؤاخذته على ما جهله فهو اجنبى عما نحن فيه لان عدم التكليف بالشرط لا ينفى الشرطية كما ستوضحه انشاء الله فى بعض المقامات المناسبة هذا مع ما عرفت فى مبحث غسل الجنابة من فساد الاستشكال من اصله واضعف من ذلك ما قد يتوهم من اختصاص شرطيتها بالعالمين بالحكم فانه غير معقول لانه دورى صريح وما ثبت فى بعض الموارد من اختصاص الحكم بالعالمين به كما فى الجهر والاخفات فلا بد من توجيهه هذا مع ان اغلب الاخبار الآمرة باعادة الصلوة الواقعة مع شىء من النجاسات انما وردت فى الجاهل ببطلان صلوته مع ذلك الشىء اما لجهله بحكمه الوضعى او التكليفى فهو على كل تقدير جاهل باشتراط صحة الصلوة بالتجنب عن ذلك الشىء وكيف كان فالمتبادر من الامر باعادة الصلوة الوارد فى الاخبار انما هو ارادة فعلها ثانياً بحسب ما يقتضيه تكليف المكلف على تقدير بطلان صلوته الاولى من غير تقييد بكونها فى الوقت وكون الاعادة ظاهرة فى هذا المعنى فى مقابل القضاء انما هو فى عرف الفقهاء والمتشرعة لا فى الاخبار فاطلاق الامر بالاعادة فى تلك الاخبار حجة مؤكدة على من انكر ثبوت القضاء فى الفرض وكيف كان فلا اشكال فى وجوب الاعادة والقضاء على تقدير ترك الازالة عمداً او جهلاً بحكمه التكليفى او الوضعى بل لا خلاف فيه على الظاهر وما عن صاحب المدارك مجرد استشكال فى غير محله وان كان جاهلاً بالموضوع بان لم يعلم بوجود النجاسة ثم علم بعد الصلوة لم يجب عليه الاعادة مطلقاً لا فى الوقت ولا فى خارجه على الاشهر بل المشهور وحكى عن بعض القول بالاعادة مطلقاً لكن لم يتحقق قائله وعلى تقدير وجوده فهو محجوج بما ستعرف وقيل يعيد فى الوقت لا فى خارجه كما عن جملة من القدماء والمتأخرين وحكى عن بعض التفصيل بين من شك ولم يتفحص وبين غيره فيعيد الاول دون غيره والاول اظهر لا لما قد يتوهم من قصور ادلة اشتراط ازالة النجاسة عن شمول صورة الجهل بالموضوع نظراً الى ان جلها وردت بلفظ الامر بالغسل او النهى عن الصلوة مع التحير ولا يتنجز التكليف بالفعل او الترك على الجاهل بالموضوع فالشرطية المنتزعة عنهما تختص بمن تنجز فى حقه التكليف وهو العالم بالموضوع نظير شرطية اباحة المكان المنتزعة من النهى عن الغصب فان هذا التوهم ضعيف اذ لا فرق فى استفادة اطلاق الشرطية بين ان يعبر فى مقام بيان الاشتراط بجملة خبرية وقع التصريح فيها بالاشتراط بان يقول مثلاً الطهارة من الحدث والخبث شرط فى الصلوة وبين ان يبينه بصيغة الامر بان يقول اغسل ثوبك للصلوة او اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ودعوى ان الاوامر الغيرية المتعلقة بالشرائط او الاجزاء المعتبرة فى طبيعة الصلوة ونحوها مسوقة لبيان الشرطية والجزئية ومبينة عن اعتبار تلك الشرائط والاجزاء فى الطبيعة فقوله اغسل ثوبك للصلوة عبارة اخرى عن ان غسل الثوب شرط فى الصلوة وقياس الشرائط المستفادة من الاوامر الغيرية التى يكون الامر بها مسبباً عن شرطيتها على الشرائط المسببة عن التكاليف النفسية كحرمة الغصب قياس مع الفارق وسيأتى لذلك مزيد توضيح فى بعض المقامات المناسبة من كتاب الصلوة انشاء الله بل للاخبار المستفيضة الدالة عليه منها صحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلى وفى ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته فقال ان كان لم يعلم فلا يعيد وخبر ابى بصير عن ابى عبد الله ع قال وسألته عن رجل يصلى وفى ثوبه جنابة او دم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال مضت صلوته ولا شىء عليه وخبر ابن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان قد علم انه اصاب ثوبه جنابة او دم قبل ان يصلى ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى وان كان لم يعلم فليس عليه اعادة وصحيحة الجعفى عن ابى جعفر ع قال فى الدم يكون فى الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد صلوته وصحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع قال ان رأيت المنى قبل او بعد ما تدخل فى الصلوة فعليك الاعادة اعادة الصلوة وان انت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول وصحيحة زرارة عن ابى جعفر ع قال قلت له اصاب ثوبى دم رعاف الى ان قال قلت فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما ان صليت وجدته قال تغسله وتعيد الصلوة قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار فيه شيئاً ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً الحديث ورواية ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان اصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعادة عليه وفى صحيحة على بن جعفر الآتية المروية فى قرب الاسناد وان كان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلوة

ثم لم يغسله واعاد بل يدل عليه ايضاً صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الرجل يرى فى ثوب اخيه دماً وهو يصلى قال لا يؤذنه حتى ينصرف وصحيحة العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى فى ثوب رجل اياماً ثم ان صاحب الثوب اخبره انه لا يصلى فيه قال لا يعيد شيئاً من صلوته ولا يعارض هذه الروايات صحيحة وهب بن عبد ربه عن الصادق ع فى الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم به صاحبه فيصلى فيه ثم يعلم بعد قال يعيد اذا لم يكن علم وخبر ابى بصير عن ابى عبد الله ع قال سألته عن رجل صلى وفى ثوبه بول او جنابة فقال علم به او لم يعلم فعليه اعادة الصلوة اذا علم لقصورهما عن المكافئة خصوصاً مع اعراض المشهور عن ظاهرهما وقبولهما للتأويل بالحمل على الاستحباب دون ما يعارضهما من الاخبار المتقدمة فانها صريحة فى عدم وجوب الاعادة وقد يتوهم امكان الجمع بين الاخبار بحمل الروايتين الآمرتين بالاعادة على الاعادة فى الوقت والاخبار النافية للاعادة على ارادة ما بعد الوقت فيستدل بذلك للقول بالتفصيل بين الوقت وخارجه وفيه اولاً ان هذا النحو من الجمع المستلزم للتصرف فى ظاهر كل من الدليلين يحتاج الى شاهد خارجى وهو مفقود فى المقام ومجرد كون الاعادة فى الوقت متيقن الارادة مما ورد فيه الامر بالاعادة لا يصلح ان يكون شاهداً للجمع بين الاخبار المتنافية بظاهرها والا لامكن الجمع فى جل الاخبار المتنافية بل كلها بهذا الوجه وتمام التحقيق موكول الى محله وثانياً انه لا يمكن حمل الاخبار النافية للاعادة مع كثرتها واستفاضتها على ارادة خصوص ما بعد الوقت لا لمجرد اباءتها عن التقييد وكون الخبرين الاخيرين محمولين على الاستحباب اقرب من التصرف فى تلك الاخبار بل لان بعضها نص فى ارادة الاطلاق كخبر ابى بصير الذى وقع فيه السؤال عمن علم بوجود جنابة او دم بعد ان فرغ من صلوته فان مقصود السائل فى هذه الرواية هو السؤال عن حكم ما لو علم بوجود النجاسة بعد الفراغ من صلوته فى مقابل ما لو علم بها فى اثناء الصلوة كما يشهد بذلك ما سأله اولاً عن ابى عبد الله ع فى رجل صلى فى ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدئ الصلوة قال وسألته عن رجل يصلى وفى ثوبه جنابة او دم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال مضت صلوته ولا شىء عليه فكيف يمكن حمل مثل هذه الرواية على ارادة ما لو علم بها بعد خروج الوقت واصرح من ذلك فى ارادة الاطلاق صحيحة زرارة المتقدمة المصرحة بنفى الاعادة عند وجدان النجاسة بعد ان صلى مع كونه ظاناً باصابتها حال الصلوة فان ما فيها من تعليل نفى الاعادة بانه كان حال الصلوة مكلفاً باستصحاب الطهارة يجعلها نصاً فى المدعى ويستفاد من هذا التعليل ان الطهارة الخبثية المعتبرة فى الصلوة انما هى كون المكلف متطهراً فى مرحلة الظاهر بحسب ما يقتضيه تكليفه لا الطهارة الواقعية والا لم يكن الاستصحاب علة الا لشرعية الصلوة مع الشك لا لعدم الاعادة بعد انكشاف الخلاف الا على القول بان الامر الظاهرى يقتضى الاجزاء ومن هنا ادعى بعض صحة الاستدلال بهذه الصحيحة لهذا القول غفلة عن استقامة التعليل على تقدير كون الطهارة الظاهرية شرطاً واقعياً للصلوة كما يقتضيه ظاهر التعليل من غير ابتنائه على تلك القاعدة وان شئت قلت ان الاجزاء فى خصوص المورد مسلم ولا ملازمة بينه وبين سائر الموارد وكيف كان فالصحيحة صريحة فى المدعى ولا اقل من كون ارتكاب التقييد فيها بل وكذا فى غيرها من الاخبار المتقدمة بحملها على نفى الاعادة بعد خروج الوقت ابعد من حمل تلك الروايتين الآمرتين بالاعادة على الاستحباب فالاولى حملها عليه وان لا يخلو هذا ايضاً عن اشكال لولا البناء على المسامحة فان الاخبار التى ورد فى بعضها الامر بالاعادة وفى بعضها الآخر النهى عنها بعد انه عرفها من المتعارضين الذين ورد فيهما الاخبار العلاجية بل المفروض فى مورد بعض تلك الاخبار انما هو مثل الفرض وقد امرنا فى تلك الاخبار بطرح المرجوح منها ورد علمه الى اهله ففيما نحن فيه يجب طرح الخبرين الذين ورد فيهما الامر بالاعادة لارجحية ما يعارضهما من جهات فليتأمل هذا مع ما فى متن الروايتين من التشويش الموجب للريبة المانعة من الاعتماد على ما يتراءى منهما من رجحان الاعادة فان ذكر الشرطية فى صحيحة وهب مع انه لم يقصد بها المفهوم حيث ان الاعادة مع العلم اولى غير مناسب بل كان المناسب التعبير بان الوصلية ولذا احتمل بعض سقوط كلمة لا من العبارة او كونه استفهاماً انكارياً كما لا يبعد ارادته من هذا النحو من التعبير ويحتمل قوياً كون الصحيحة مسوقة لبيان حكم الفرع المعنون فى كلمات الفقهاء وهو ما لو رأى الجنابة بثوبه المختص فقوله ع يعيد اذا لم يكن علم يعنى ان الشخص الذى فرضه السائل وهو من اصاب ثوبه جنابة ولم يعلم بها فصلى فيه ثم علم بذلك بعد الصلوة يعيد صلوته اذا لم يكن علم بذلك من اصله يعنى لم يكن عالماً باصل الجنابة احترازاً عما لو كان عالماً بها مغتسلاً منها فلا يعيد ح واما خبر ابى بصير فيحتمل قوياً بل ظاهره كون قوله ع علم او لم يعلم استفهاماً لا عن مورد السؤال وتشقيقاً لموضوع الحكم فقوله ع فعليه اعادة الصلوة اذا علم بيان لاحد الشقين بالمنطوق وللشق الآخر بالمفهوم ولا يكون منافياً لسائر الاخبار ولا ينافى هذا التوجيه ما فى بعض النسخ من نقل متن الرواية هكذا فعليه الاعادة اعادة الصلوة اذا علم فانه على تقدير صحتها وان كان ظاهرها كون الفقرة الثانية تأكيداً للفقرة الاولى وكون الشرطية جارية مجرى الغالب من وقوع الاعادة بعد العلم بالخلل الذى هو شرط عقلى فى تنجز التكليف فتكون الشرطية مسوقة لبيان تحقق موضوع التكليف بالاعادة لكن مع ذلك تحمل الفقرة الثانية على كونها بياناً للفقرة الاولى وجعل الشرطية شرطية حقيقية اولى جمعاً بينها وبين

الاخبار المتقدمة خصوصاً مع ما في ذكر الشرطية بعد فرض كون ماء به يتحقق موضوع الحكم بالاعادة اعم من صورتي العلم والجهل من الحزازة
فليتأمل وكيف كان فاستفادة رجحان الاعادة فيما هو محل الكلام فضلاً عن وجوبها من ما بين الروايتين لا يخلو عن تأمل فالقول
بالتفصيل بين الوقت وخارجه ضعيف جداً حجة القول بالتفصيل بين المتردد التارك للفحص وبين غيره جملة من الاخبار فمنها رواية
الصيقل عن ابي عبد الله قال سئلته عن رجل اصابته جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذي
لم يدع شيئاً الا وقد جعل له حداً ان كان حين قام نظر فلم ير شيئاً فلا اعادة عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة وعن الفقيه
مرسلاً قال وروى في المني انه ان كان الرجل حين قام نظر وطلب فلم يجد شيئاً فلا شيء عليه وان كان لم ينظر ولم يطلب فعليه ان يغسله ويعيد
صلوته اقول يحتمل قوياً كونه اشارة الى الرواية المتقدمة فنقلها بالمعنى وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه ذكر المني وشدده وجعله اشد من البول ثم قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك الاعادة اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه
ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول فان قضية اشتراط نفي الاعادة بالنظر ثبوتها على تقدير ترك النظر ورواية
ميسر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام آمر الجارية فتغسل ثوبي من المني فلا تبالغ في غسله فاصلي فيه فاذا هو يابس قال اعد صلوتك اما
انك لو كنت غسلت انت لم يكن عليك شيء فيقيد بهذه الروايات اطلاقات الاخبار المتقدمة النافية للاعادة فيخص مورد تلك الاخبار
بغير المتردد التارك للفحص الذي يستفاد وجوب الاعادة عليه من هذه الروايات وحيث لا يستفاد منها ازيد من حكم المتردد التارك
للفحص يكون تقييد المطلقات بها من اهون التصرفات كما لا يخفى ولا يشكل ذلك اي وجوب الاعادة عليه بعد الانكشاف بعدم
وجوب الفحص عليه عند ارادة الدخول في الصلوة كما يشهد له الاجماع والنصوص الدالة على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية
مضافاً الى ما في ذيل صحيحة زرارة الطويلة من التصريح بعدم وجوبه حيث قال بعد ما قدمنا نقله انفاً قلت فهل علي ان شككت في
انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك الحديث اذ لا منافاة بين جواز الاعتماد على
الاصل ووجوب الاعادة عند انكشاف الخلاف لكن قد ينافيه ما يظهر من هذه الفقرة من الصحيحة من انحصار ثمرة الفحص بذهاب الشك
العارض للانسان الموجب للوسوسة وتشويش البال فلو كان عدم الاعادة عند انكشاف الحال ثمرة له كما هو المدعى لم تكن الثمرة منحصرة
في ذهاب الشك وكان التنبيه على هذه الفائدة اولى بل كان المناسب الامر بالنظر من باب الارشاد لئلا يقع في كلفة الاعادة كما
امر بالاستبراء لئلا يقع في كلفة اعادة الطهارة وغسل الثوب من البلل المشتبه الخارج بعد البول وكذا ينافيه التعليل المذكور
في هذه الصحيحة فانه يدل على ان عدم الاعادة مسبب عن كونه متطهراً في مرحلة الظاهر حال الصلوة وظاهره كون استصحاب الطهارة
بنفسه هو العلة في عدم الاعادة من غير ان يكون للفحص الذي فرضه السائل في مورده دخل في ذلك وقد عرفت ان استصحاب الطهارة لا يتوقف
على الفحص بنص هذه الصحيحة فضلاً عن غيرها فيتحقق المعارضة بين هذه الصحيحة وبين تلك الاخبار وهي قاصرة عن مكافئة الصحيحة خصوصاً
مع مخالفتها للمشهور واعتضاد الصحيحة بالشهرة واطلاقات الاخبار المتقدمة وليس ارتكاب التأويل في الصحيحة باهون من التصرف
في تلك الاخبار بالحمل على الاستحباب هذا كله بعد تسليم دلالة تلك الاخبار على المدعى والا فلا يخلو دلالة بعضها عن نظر بل منع كما انه
لا يخلو سند بعضها الآخر الدال عليه عن قصور اما رواية ميسر فهي اجنبية عما نحن فيه لان الكلام في الجاهل الغير المسبوق بالعلم بالنجاسة
الذي ورد فيه الاخبار المتقدمة النافية للاعادة لا مثل مورد هذه الرواية الذي كان تكليفه استصحاب النجاسة لولا حمل فعل الجارية
على الصحيح فالعمل بهذه الرواية يستلزم اما رفع اليد عن قاعدة حمل فعل المسلم على الصحيح او الالتزام بكون اصالة الصحة في هذا
المورد ايضاً كسائر الموارد اعتبارها مراعى بعدم انكشاف الخلاف ولا ينافيه ما استظهرناه من صحيحة زرارة وغيرها من ان الطهارة
الظاهرية شرط واقعي للصلوة حيث لا يفهم منها ازيد من كون الطهارة الظاهرية الغير المسبوقة بالعلم مجزية لا مطلقا وكيف كان
فلا معارضة بين هذه الرواية وبين الاخبار المتقدمة اصلا واما صحيحة محمد بن مسلم فلا ظهور لها في ارادة المفهوم من الشرطية الثانية
بل الظاهر ان ذكر الشرط في هذه الفقرة جار مجرى العادة حيث ان المتردد في اصابة الجنابة الى ثوبه غالباً ينظر اليه لدفع الوسوسة عن
نفسه وتحقيق حال ثوبه فالمقصود بهذه الفقرة على ما يشهد به سوق العبارة بيان المفهوم الذي اريد بالقيود المذكورة في الفقرة الاولى
فكانه قال ان رايت المني قبل الصلوة او بعد ما تدخل فيها اي في اثنائها فاعد وان رايت بعد الصلوة فلا تعد واما مرسلة الصدوق
فقد اشرنا انفاً الى انه لم يثبت كونها غير رواية الصيقل فالعمدة في المقام هي هذه الرواية وظهورها في المدعى غير قابل للانكار لكنها
لا تنهض حجة في مقابلة ما عرفت والا بعد تنزيلها على ما لو كان الثوب من اطراف الشبهة المحصورة كما يؤيد ذلك ظهور السؤال
والجواب في ارادة الجنابة الغير العمدية من احتلام ونحوه فيكون الثوب في مثل الفرض كثيراً ما من اطراف الشبهة فلا يجوز الصلوة

الاولى حذفه

فيه الا بعد الفحص الموجب لخروجه من اطراف العلم الاجمالي وكيف كان فقد ظهر ان الاقوى ما هو المشهور من عدم وجوب الاعادة مطلقاً
ولو راى النجاسة وهو في الصلوة وعلم بسبقها عليها او عروضها في الاثناء قبل زمان الرؤية او عنده بان كان ملتفتاً حين عروضها
او شك فيه بان احتمل حدوثها حين حصول العلم او قبله في اثناء الصلوة او قبلها ففي جميع الصور ان امكنه الازالة ولو بالقاء
الثوب ان كان عليه ثوب آخر او الاستبدال وستر العورة بغيره على وجه لم يحصل اخلال في شرائط الصلوة من الستر والاستقبال
ونحوها ولم يصدر ما ينافيها من الفعل الكثير والتكلم ونحوها وجب عليه ذلك واتم الصلوة وان تعذر التجنب عن النجاسات
الا بما يبطلها استأنف اما مع عروضها في الاثناء وتذكره لها حين حصولها فيدل على عدم انتقاض الصلوة بها ووجوب اتمامها
بعد الازالة ما لم يتوقف على فعل المنافي الاخبار المستفيضة الواردة في دم الرعاف فمنها صحيحة معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع
قال سئلته عن الرعاف اينقض الوضوء قال لو ان رجلاً رعف في صلوته وكان عنده ماء او من يشير اليه بماء فتناوله فقال برأسه
فغسله فليبن على صلوته ولا يقطعها وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال
ان قدر على ماء عنده يميناً وشمالاً او بين يديه وهو مستقبل القبلة فليغسله عنه ثم ليصل ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى
ينصرف لوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته وصحيحة ابن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام سئله عن الرجل يرعف وهو في الصلوة وقد صلى
بعض صلوته فقال ان كان الماء عن يمينه او عن شماله او عن خلفه فليغسله من غير ان يلتفت وليبن على صلوته فان لم يجد الماء حتى
يلتفت فليعد الصلوة قال والقيء مثل ذلك وخبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن رجل رعف وهو في صلوته وخلفه ماء
هل يجوز له ان ينكص على عقبيه حتى يتناوله فيغسل الدم قال اذا لم يلتفت فلا بأس وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع و يعود في صلوته
وان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء وصحيحة اسمعيل بن عبد الخالق قال سئلته عن رجل يكون في جماعة من القوم يصلي المكتوبة
فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد فليبن على صلوته ومقتضى اطلاق هذه
الصحيحة بل وكذا سابقتها وجوب الغسل والبناء وان استلزم مبطلاً غير الكلام من الاستدبار ونحوه لكن لا بد من تقييده بما في الاخبار
المتقدمة وكيف كان فلا اشكال في الحكم في هذه الصورة بل لا خلاف فيه ويستفاد من هذه الروايات بضميمة الاخبار
المتقدمة الدالة على صحة الصلوة الواقعة مع النجاسة المجهولة وكون الطهارة الظاهرية مجزية في احراز شرط الصلوة حكم سائر
الصور حيث يستفاد من تلك الاخبار كون الاجزاء السابقة الواقعة قبل حصول زمان العلم بالنجاسة واجدة لشرطها ولذا
لا يشك احد ممن علم بكون الطهارة الظاهرية مجزية في الصلوة في صحة صلوة من اتى ببعض صلوته في ثوب نجس وخلعه قبل ان يعلم
نجاسته ثم علم بها بعد الخلع في اثناء الصلوة او بعدها حيث يستفاد صحة الصلوة في الفرض من تلك الاخبار بالفحوى والاولوية
القطعية ويستفاد من الاخبار المتقدمة الواردة في الرعاف عدم بطلان الصلوة بواسطة تلبسها بالنجاسة عند حصول العلم بها و
الاشتغال بازالتها فانه بعد فرض صحة الاجزاء السابقة الواقعة حال الجهل لم يبق حاله الا كمن علم بوقوع النجاسة عليه في اثناء الصلوة
ملتفتاً اليها حين الوقوع اذ المانع من صحة الصلوة انما هو تلبس المصلي بالنجس لا وصف حدوثه من حيث هو والمفروض عدم كون
التلبس في هذا الحين مانعاً من صحتها بشهادة تلك الاخبار لكن لا يخفى عليك انه انما يصح الاعتماد على مثل هذا الدليل لو لم يدل دليل
خاص على خلافه وقد عرفت مما ادعيناه من صيرورة اخبار الرعاف بعد القطع بعدم مدخلية خصوصية المورد وكون الدم حين حدوثه معلوماً
في الحكم بوجوب الغسل والبناء على ما مضى بمنزلة عمومات قابلة للتخصيص كما هو واضح وربما يستدل له ايضاً بان جعل الحكم الظاهري
شرطاً للشيء يستلزم التعدد وبه حال تبدل التكليف فلو جعل الشارع مثلاً الظن بالقبلة حجة مجزية عن الواقع عند انكشاف الخلاف
لو تبدل الظن في اثناء الصلوة او حصل العلم بمخالفة ظنه للواقع وجب عليه ان ينحرف الى الجهة التي احرز ثانياً كونها قبلة ويلغو اعتبار
شرطية القبلة بالنسبة الى زمان الانحراف لانه تكليف بغير المقدور وفيه نظر لامكان احراز الشرط بالنسبة الى هذا الجزء ايضاً باستيناف
الصلوة فالاجزاء السابقة وان كانت في حد ذاتها موصوفة بالصحة لكن عرضها وصف البطلان بواسطة عدم القدرة على ضم الاجزاء
اللاحقة اليها واجدة لشرطها نعم لو تعين عليه المضي في صلوته وحرم عليه رفع اليد عن تلك الاجزاء الملازمة بها واستينافها للزم ان لا تكون
القبلة بالنسبة الى الجزء الذي ياتي به في زمان الانحراف شرطاً لكن ما دل على اعتبار الشرط في سائر الاجزاء باطلاقه حاكم على الادلة الدالة
على وجوب المضي وحرمة قطع الصلوة فانها مشروطة بالقدرة وهي لا تكون الا على تقدير ان لا تكون المواجهة الى القبلة مثلاً شرطاً في سائر
الاجزاء وقد دل الدليل باطلاقه على انه شرط حتى في مثل الفرض فلا يجب المضي وقد يقال ان الكون الذي يشتغل فيه بالازالة او بالانحراف
الى القبلة في المثال ولا يصدر منه شيء من افعال الصلوة خارج من الصلوة فلا يضره فقد الشرط وبذلك يدفع الاجماع وغيره من الادلة الدالة

ثم قال سئلته عن الرجل يأخذه الرعاف او القيء في الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه

على تقدير جواز الاخلال بشرائط الصلوة ما دام في الصلوة بالاستدبار او تلوث الثوب بالنجاسة او كشف العورة ونحوها فالشرائط المعتبرة في الصلوة لا بد من تحققها من اول الدخول في الصلوة الى ان يتحقق الانصراف عنها فالالتزام بان ذلك الكون للمشتغل بالصلوة غير مجد في الاخلال بشرائطها فليتأمل **ويدل على المدعى** مضافا الى ما عرفت حسنة محمد بن مسلم المروية عن الكافي قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رأيته او لم تره واذا كنت قد رأيته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت فيه فان صدرها بحسب الظاهر كما يشهد به ذيلها مسوق لبيان حكم الجاهل الذي لم يعلم بالنجاسة قبل الصلوة ورآها في الاثناء وقد امره في الفرض بطرح الثوب واتمام الصلوة ان كان عليه ثوب آخر ومعلوم ان الامر بالطرح انما هو لتحقق الازالة به وانه ابسر الاسباب غالبا لا لخصوصية فيه كما ان تقييده بما اذا كان عليه ثوب آخر انما هو لرعاية شرط آخر في الصلوة وهو ستر العورة وتخصيصه بالذكر ايضا للغلبة فيستفاد منه انه ان امكنه ازالة النجاسة منها بغير ذلك مع بقائه مستور العورة وجب عليه ذلك وان لم يمكنه الازالة يمضي في صلوته اذا كان الدم اقل من الدرهم الذي عفي عنه في الصلوة والا فلا يمضي بل يعيدها فاطلاق الامر بالطرح في الصدر مع كون المفروض في الموضوع اعم من الدم القليل والكثير اما لرجحانه مطلقا او لكونه اسهل من تحصيل حال الثوب في اثناء الصلوة بحيث تزول عنه الوسوسة او ان المقصود به انما هو الامر بالطرح فيما اذا كان الدم اكثر من ذلك لكن ذكره في صدر العنوان على سبيل الاجمال ثم بيّنه بقوله ع وما كان اقل من ذلك فليس بشيء الحديث **وكيف كان** فالحسنة وافية باثبات التفصيل المتقدم في المتن كما هو المدعى لكن قد يناقش في الجزء الاخير من التفصيل اعني بطلان الصلوة مع عدم التمكن من الازالة بما عن التهذيب من زيادة لفظة واو قبل قوله ع ما لم تزد واسقاط قوله ع وما كان اقل من ذلك لكنك عرفت في مبحث العفو عما دون الدرهم عدم الوثوق بذلك وان ما في الكافي بحسب الظاهر هو الصحيح **ولو صح** ما في التهذيب لوجب طرح هذه الفقرة من الرواية لشذوذها واعراض الاصحاب عن ظاهرها حيث لم يقل احد بوجوب المضي في الصلوة مع النجس كما صرح به بعض نعم ربما يظهر ذلك من بعض الاخبار الذي يستدل به ايضا للجزء الاول من المدعى اعني عدم بطلان الصلوة برؤية النجاسة المجهولة في الاثناء كموثقة داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي فابصر في ثوبه دما قال يتم **وما رواه** ابن ادريس في اخر السرائر من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ان رأيت في ثوبك دما وانت تصلي ولم تكن رأيته قبل ذلك فاتم صلوتك فاذا انصرفت فاغسله وان كنت رأيته قبل ان تصلي فلم تغسله ثم رأيته بعد وانت في صلوتك فانصرف واغسله واعد صلوتك **وقد حكي** عن الشيخ حمل الموثقة على ما اذا كان الدم مما يعفى عنه كالاقل من الدرهم وهو غير بعيد في مقام التأويل جمعا بين الادلة هذا مع امكان تقييد الاتمام بكونه بعد الازالة وان كان بعيدا **واما** رواية ابن سنان فلا تقبل لهذا الحمل لما فانه لما في ذيلها من وجوب الانصراف في الاعادة لو رآه قبل ان يصلي ولا للتقييد لما فيها من التصريح بكون الغسل بعد الانصراف لكن لم يعرف قائل بمضمونها فهي من الاخبار الشاذة التي يجب رد علمها الى اهله خصوصا مع معارضتها بالمستفيضة المتقدمة الواردة في الرعاف الدالة على عدم جواز المضي في الصلوة مع النجس ووجوب ازالته مع الامكان وقطع الصلوة لدى تعذر الازالة من غير فعل المنافي مع اعتضادها بالادلة العامة الدالة على بطلان الصلوة في النجس **وكيف كان** فقد ظهر لك ان الاقوى بالنظر الى الادلة المتقدمة انما هو وجوب ازالة النجاسة التي رآها في الاثناء والمضي في الصلوة مع الامكان في جميع الفروض المتصورة في صدر العنوان كما حكي القول به على الاطلاق عن الاكثر لكن ربما يظهر من بعض الاخبار بطلان الصلوة ووجوب استينافها فيما لو علم بسبق النجاسة على الصلوة ولذا قوي البطلان في هذه الصورة جماعة من المتأخرين على ما حكي عنهم **منها** صحيحة زرارة الطويلة حيث قال فيها قلت له ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين ابدا بالشك فان ظاهر هذه الصحيحة التفصيل بين ما لو وقعت الصلوة من اولها في الثوب النجس وبين ما لو عرضت النجاسة في الاثناء وانه انما يجب عليه البناء بعد الغسل فيما لو رآه رطبا لقيام احتمال طروه في الاثناء فقوله ع وان لم تشك ثم رأيته رطبا بحسب الظاهر مسوق لتحقيق مورد الاحتمال كما ان قوله ع اذا شككت في موضع منه ثم رأيته لتحقيق الموضوع الذي لا يتطرق فيه احتمال الطرو في الاثناء **وحكي** عن بعض توجيه الامر بالاعادة بحملها على ارادة ما لو كان الثوب من اطراف الشبهة المحصورة كما ربما يشعر بهذا الحمل قوله اذا شككت في موضع منه الخ حيث يستشعر منه كون المراد بهذه الفقرة ما اذا كان وجود النجس واصابته للثوب او البدن معلوما على سبيل الاجمال وانما تعلق الشك بخصوص موضع منه لا باصل

الاصابة **وفيه** ما لا يخفى من البعد وقد اشرنا الى ان الظاهر ان فرض الشك في هذه الفقرة في فرض عدمه في الفقرة الثانية كفرض كونه رطبا انما هو لتحقيق الموضوع الذي لا يتطرق اليه احتمال الطرو في الاثناء او يتطرق اليه هذا الاحتمال فالانصاف ان الرواية كادت تكون صريحة في التفصيل بين صورة العلم بسبق النجاسة وعدمه **ومنها** صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رأيت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك الاعادة اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه وصليت فيه ثم رأيته بعد ذلك فلا اعادة عليك فكذلك البول **وخبر** ابي بصير عن ابي عبد الله ع في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدي الصلوة **وحيث** لا يحتمل اعادة اصابة المني للثوب حين الصلوة لا يستفاد من هاتين الروايتين ايضا الا وجوب الاعادة فيما لو علم بنجاسة سابقة عليها لكن يمكن الخدشة في دلالتها على وجوب الاعادة فيما هو محل الكلام **اما صحيحة** ابن مسلم فالظاهر انها مسوقة لبيان حكم من صلى مع النجاسة والمراد بها بحسب الظاهر انه ان رأى النجاسة قبل الصلوة وصلى معها او رآها في الاثناء واتمها فعليه الاعادة وان رآها بعد الفراغ فلا شيء عليه **واما** رواية ابي بصير فيحتمل قويا ان يكون المقصود بالسؤال حكم من علم قبل الصلوة بان الثوب فيه جنابة لكنه غفل عن ذلك حين الدخول في الصلوة او نسيه او اشتبه عليه فلم يعلم ان ما يصلي فيه هو ذلك الثوب النجس فلما صلى ركعتين علم بذلك لا انه كان جاهلا بالجنابة رأسا وحصل له ابتداء العلم بوجودها في الثوب في اثناء الصلوة كما هو محل الكلام فانه فرض بعيد ربما ينصرف عنه وجه السؤال كما يؤيده تذكير الضمير الظاهر في رجوعه الى الثوب وهذا الاحتمال لو لم نقل بارجحيته من احتمال كون الرواية مسوقة لبيان حكم الجاهل الذي حصل له العلم ابتداء في اثناء صلوته بان في ثوبه جنابة او مكافئته الموجبة لسقوطها عن حد الاستدلال فلا اقل من كونه توجيها قريبا تخرج به الرواية من صلاحية المعارضة لحسنة ابن مسلم وغيرها من الادلة المتقدمة الدالة على وجوب المضي مع الامكان وكذا ما ذكرناه في توجيه الصحيحة المتقدمة عليها هذا مع امكان تقييد الامر بالاعادة في هاتين الروايتين بما اذا تعذرت الازالة من غير ايجاد المنافي كما هو الاغلب جمعا بينهما وبين الادلة المتقدمة فليتأمل **وكيف كان** فعمدة ما يصح الاستناد اليه للقول بالبطلان ووجوب الاستيناف فيما لو علم في الاثناء بسبق النجاسة على الصلوة انما هو صحيحة زرارة المتقدمة ويؤيده بل يشهد له ايضا رواية سماعة الآتية في الناسي **ولا يعارضهما** شيء من الادلة المتقدمة **اما** ما ذكرناه في تقريب الاستدلال باخبار الرعاف والاخبار الدالة على معذورية الجاهل وان الطهارة الظاهرية شرط واقعي للصلوة من انه يستفاد من مجموعها حكم هذا الفرع فهو مما لا ينبغي الالتفات اليه في مقابلة الصحيحة المصرحة بحكمه فانه اجتهاد في مقابلة النص **واما** حسنة ابن مسلم الدالة على وجوب الازالة والمضي مع الامكان فيمكن تقييدها بما اذا احتمل طرو الدم في اثناء الصلوة جمعا بينها وبين هذه الصحيحة وكذا موثقة داود بن سرحان ورواية عبد الله بن سنان الدالتان على وجوب المضي فانهما كالحسنة قابلتان للتقييد هذا ولكن الانصاف ان ارتكاب التقييد في مثل هذه الروايات مع ان الغالب في من رأى الدم في ثوبه في الاثناء يعلم بسبقه على الصلوة بالصحيحة مع اعراض المشهور عن ظاهرها لا يخلو عن اشكال فالحكم في هذه الصورة موقع تردد فلا ينبغي ترك الاحتياط بالغسل والبناء مع الامكان ثم الاعادة والله العالم **واما** اذا كان ناسيا بان علم بالنجاسة قبل الصلوة فنسيها وصلى فعليه الاعادة في الوقت وفي خارجه على الاشهر بل المشهور بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه **وقيل** انه يعيدها في الوقت لا في خارجه وربما نسب هذا القول الى المشهور بين المتأخرين **وعن** غير واحد انه لا يجب الاعادة لا في الوقت ولا في خارجه **حجة المشهور** اخبار كثيرة **منها** حسنة محمد بن مسلم المتقدمة انفا الواردة في الدم قال فيها وان كنت قد رأيته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت فيه **ورواية** ابي بصير في الدم ايضا عن ابي عبد الله قال ان اصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعادة عليه وان هو علم قبل ان يصلي فنسي وصلى فيه فعليه الاعادة **ورواية** سماعة عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي قال يعيد صلوته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه قلت فكيف يصنع من لم يعلم أيعيد حين يرى فيه قال لا ولكن يستأنف **وصحيحة** الجعفي في الدم ايضا قال فيها وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته **ورواية** جميل بن دراج في الدم ايضا قال وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته **ورواية** الاخرى الواردة في الدم ايضا الدالة عليه بالمفهوم قال وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس ما لم يكن مجتمعا قدر درهم **وصحيحة** ابن ابي يعفور في نقط الدم يعلم به ثم ينسى ان يغسله فيصلي فيه ثم يذكر بعد ما صلى أيعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم فيغسله ويعيد صلوته **وصحيحة** زرارة المتقدمة وفيها قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فاني لم اكن رأيت

موضع وعلمت انه قد اصابه فطلبت فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد الحديث وروايه ابن مسكان قال بعثت بمسئلة الى ابي عبد الله عليه السلم مع ابرهيم بن ميمون قلت تسئله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلي فيه ثم يذكر انه لم يكن غسلها قال يغسلها ويعيد صلوته وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلم قال سئلته عن رجل احتجم فاصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى اذا كان من الغد كيف يصنع قال ان كان رآه ولم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلي ولا ينقص منه شئ وان كان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلوة ثم ليغسله والاخبار المستفيضة الآتية الواردة في ناسي الاستنجاء الآمرة بالاعادة **حجة النافين** للاعادة مطلقا صحيحة العلاء عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه الشئ ينجسه فينسى ان يغسله فيصلي فيه ثم يذكر انه لم يكن غسله ايعيد الصلوة قال لا يعيد قد مضت الصلوة وكتبت له والمستفيضة النافية للاعادة عن ناسي الاستنجاء كخبر هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع في الرجل يتوضأ وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة وموثقة عمار بن موسى قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لو ان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى يصلي لم يعد الصلوة وخبر علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن رجل ذكر وهو في الصلوة انه لم يستنج من الخلاء قال ينصرف ويستنجي من الخلاء ويعيد الصلوة وان ذكر وقد فرغ من صلوته فقد اجزاه ذلك ولا اعادة وخبر عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله ع اني صليت فذكرت اني لم اغسل ذكري بعد ما صليت افاعيد قال لا وقد حكي عن الشيخ حمل هذه الرواية على عدم اعادة الوضوء دون الصلوة ولا يخفى ما فيه من البعد لكن قد يقربه ما روى عن هذا الراوي بعينه انه قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يبول وينسى ان يغسل ذكره ويتوضأ قال يغسل ذكره ولا يعيد وضوءه ويشهد له ايضا صحيحة الآتية ويتوجه على الاستدلال باخبار ناسي الاستنجاء مضافا الى امكان القول بالتفصيل بينه وبين غيره حيث يظهر من الحدائق وغيره مغايرة المسئلتين انها معارضة في خصوص موردها باخبار مستفيضة معتضدة بغيرها من العمومات المعمول بها لدى الاصحاب **منها** صحيحة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله ابول واتوضأ وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوءك ومرسلة ابن بكير عن ابي عبد الله ع في الرجل يبول وينسى ان يغسل ذكره حتى يتوضأ ويصلي قال يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولا يعيد الوضوء وصحيحة زرارة قال توضأت يوما ولم اغسل ذكري ثم صليت فسئلت ابا عبد الله عليه السلم فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك وما قيل في توجيه هذه الاخبار وكذا الاخبار المتقدمة الآمرة بالاعادة من حملها على الاستحباب جمعا بينها وبين الاخبار النافية لها التي هي صريحة في جواز الترك **مدفوع** بما تقدمت الاشارة اليه مرارا من ان هذا النحو من الجمع في الاخبار المتناقضة بحسب الظاهر ما لم يشهد له قرينة داخلية او خارجية مشكل بل الاظهر في مثل المقام هو الرجوع الى المرجحات الخارجية ورد علم المرجوح الى اهله وبهذا ظهر لك الجواب عن الاستدلال بصحيحة العلاء من انها لا تنهض حجة في مقابلة الاخبار المتقدمة خصوصا مع شذوذها وندرة العامل بها واعتضاد ما يعارضها بالشهرة ونقل الاجماع هذا مع ما في بعضها من قوة الدلالة على الوجوب بعيدا من تكاب التاويل فيها بالحمل على الاستحباب واستدل للقول بعدم الاعادة ايضا بانه صلى صلوة مأمورا بها والامر يقتضي الاجزاء وبعموم ما دل على رفع الخطاء والنسيان وفيه ان استفادة ارتفاع الجزئية والشرطية الثابتة باطلاقات الادلة من حديث الرفع مشكل كما تقرر في محله **واما** الدليل الاول ففي كلتا مقدمتيه نظر بل منع فان ما ياتي به الناسي يتوهم كونه مأمورا به وليس كذلك وعلى تقدير كونه مكلفا في الظاهر بما يراه مأمورا به فهو لا يقتضي الاجزاء به عما هو تكليفه في الواقع بحيث لا يجب عليه تداركه عند انكشاف خطائه كما تقرر في محله ومن هنا صح للقائل بوجوب الاعادة ان يتمسك ايضا بان مقتضى اطلاق الادلة عموم شرطية طهارة الثوب لحال النسيان والمشروط ينعدم بانعدام شرطه فيجب عليه الاعادة في الوقت امتثالا للامر المتعلق بالصلوة وفي خارجه بعموم ما دل على قضاء الفوائت ودعوى قصور الادلة عن اثبات شرطيتها في حال النسيان المقتضية لبطلان الصلوة بدونها لكون اغلبها بلفظ الامر الذي لا يتنجز على الناسي قد عرفت ضعفها في صدر المبحث لكن يتوجه عليه ان المرجع في باب الصلوة انما هو قوله ع لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود الوارد على قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه لحكومته على اطلاقات الادلة المثبتة للشرطية ومقتضاه عدم الاعادة في المقام لو اغمض عن الاخبار الخاصة الدالة عليها او فرض تعارضها وتكافؤها اللهم الا ان يقال باجمال لفظ الطهور واحتمال ان يكون المراد منه الاعم من الطهارة الحدثية والخبثية فليتامل **وكيف** كان فلا مسرح للرجوع الى القواعد العامة في مثل هذا الفرع الذي ورد فيه الاخبار الخاصة وقد عرفت ان الاخبار الدالة على الاعادة ارجح فالقول بعدمها ولو في خصوص ناسي الاستنجاء فضلا عن غيره ضعيف **واضعف** منه القول بالتفصيل بين الوقت وخارجه كما حكي عن بعض جمعا بين الاخبار

بجمل الاخبار الآمرة بالاعادة على الوقت والنافية لها على خارجه **وفيه** ما لا يخفى خصوصا مع ما في حمل الاخبار النافية للاعادة على خصوص ما بعد الوقت من التعديل مما يقطع بعدم ارادته بالخصوص من رواية علي بن جعفر وموثقة عمار المتقدمتين كما ان بعض الاخبار الآمرة بالاعادة صريح في ارادة ما بعد الوقت كصحيحة علي بن جعفر الدالة على وجوب اعادة جميع الصلوات التي صلاها مع النجاسة بل وكذا حسنة ابن مسلم الواردة في الدم فانها كادت تكون صريحة في الاعم **نعم** ليستا الصحيحة بل ولا الحسنة بمنافي التاويل فيمكن تخصيصهما بالعامد المفرط في غسل النجاسة ومن بحكمه اي الجاهل بالحكم على تقدير مساعدة الدليل وقد يستشهد لهذا الجمع بصحيحة علي بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل وانه اصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك انه اصابه ولم يره وانه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه وراسه ثم توضأ وضوء الصلوة فصلى فاجابه بجواب قرأته بخطه اما ما توهمت من ما اصاب يدك فليس بشئ الا ما تحققت فان حققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة الا ما كان في وقت وان كان جنبا او صلى على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته لان الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك ان شاء الله **ونوقش** فيه بجهالة السائل والمسئول عنه واضطراب متن الرواية واجمالها **واجيب** بان جهالة السائل غير مضرة بعد ان علي بن مهزيار اثنا قرء المكتوب في نقله **واما** المسئول عنه فالظاهر انه الامام ع لان مثل علي بن مهزيار مع جلالة شانه لا ينسب مثل هذه العبارة الى غير الامام ع **واما** اضطراب المتن فهو غير مخل بالاستدلال اذ لا تشويش في مورد الاستشهاد وهو قوله ع من قبل ان الرجل الحديث **اقول** ليت شعري ما لم يعلم حال السائل وانه ممن لا يسئل الا عن الامام ع من اين يستظهر ان المسئول عنه هو الامام لا غيره من فقهاء العامة او الخاصة ممن يستفتى عنه وكون علي بن مهزيار جليل الشان لا ينافي نقله حكاية صادرة عن شخص من شيعته في قضية خاصة **نعم** لو علم اعتماد علي بن مهزيار على هذه الرواية وعمله بها كشف ذلك عن ان مقصوده الامام ع لكن من اين نعلم ذلك عدا انا نجد الرواية مدونة في الكتب المعتبرة في سلك الاخبار المأثورة عن الائمة ع وهذه امارة ظنية لا دليل على اعتبارها **واما** متن الرواية فيشكل توجيهه على وجه ينطبق على القواعد الشرعية ويسلم من التنافي بين التعليل والمعلل له ولقد اجاد المحدث الكاشاني في الوافي على ما حكي عنه حيث قال بعد نقل الرواية المذكورة معنى هذه الرواية غير واضح **وربما** توجه بتكلفات لا فائدة في ايرادها ويشبه ان يكون قد وقع فيه غلط من النساخ انتهى فالانصاف ان الرواية ضعيفة السند ومجملة المتن لا تنهض حجة لاثبات حكم شرعي فضلا عن صلاحيتها لصرف الاخبار الكثيرة التي قد عرفت اباء جملة منها عن التاويل فتلخص لك ان القول بالاعادة مطلقا هو الاقوى مع انه احوط **تكملة** لو نسي النجاسة وذكرها في اثناء الصلوة استانف فانه يستفاد من الاخبار المتقدمة ان نسيان النجاسة لا يوجب ارتفاع الحكم الوضعي اعني شرطية الطهارة للصلوة مضافا الى ان هذا هو الذي يقتضيه اطلاقات الادلة الدالة على مانعية النجاسة الشاملة من دليل حاكم عليها بل مقتضى اطلاق بعض الاخبار المتقدمة الدالة على وجوب الاعادة على الناسي وما في بعضها من تعليل الاعادة بكونها عقوبة لنسيانه اطراد الحكم بحيث يعم الفرض بل المتجرد لك ولو على القول بعدم وجوب الاعادة لو تذكر بعد الفراغ لما في رواية علي بن جعفر الواردة في ناسي الاستنجاء النافية للاعادة لو ذكر بعد الصلوة من التصريح بالاعادة لو ذكر وهو في الاثناء مضافا الى انه لا دليل على المعذورية بالنسبة الى الجزء الواقع في اول اوان التذكر والله العالم **والمربية** للصبي اذا لم يكن لها الا ثوب واحد غسلته من بوله كل يوم مرة على المشهود لرواية ابي حفص عن ابي عبد الله ع قال سئل عن امرءة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليه كيف تصنع قال تغسل القميص في اليوم مرة **وعن** صاحب المدارك والمعالم والذخيرة الاستشكال فيه نظرا الى ضعف الرواية وعدم اتصافها بالصحة **وفيه** ما لا يخفى بعد انجبارها بعمل الاصحاب بحيث لم يعرف الخلاف فيه كما صرح به في الحدائق وغيره **نعم** يجب الاقتصار في الحكم المخالف للقواعد على مورد النص **وقيل** بالحاق المربي بالمربية للاشتراك في العلة وهي المشقة المقتضية للعفو **وعن** بعض الحاق البدن بالثوب لغلبة وصول البول اليه وعدم الامر بغسله في الرواية **وعن** آخر الحاق الغائط بالبول فانه يكنى بالبول عنهما غالبا ولم يستفصل في الجواب **بل** ربما يستشعر من المتن ونحوه الحاق مطلق نجاسة الصبي ولو دما بالبول **وفي** ما عدا الاول ما لا يخفى بعد وضوح الفرق بين الثوب والبدن في تعسر التطهير وتيسره وعدم مدخلية وحدة الثوب في العفو عن البدن وعدم دلالة ترك الامر بغسل البدن في الرواية على عدم وجوبه والا لاقتضى نفي وجوبه راسا **وكذا** وضوح الفرق بين البول وغيره في عموم الابتلاء به الموجب لعسر الاجتناب عنه وعدم القرينة على ارادة الكناية من البول في السؤال **واما** الاول فلا يخلو عن وجه بل ربما يعضده قاعدة الاشتراك وان كان الوقوف على مورد النص احوط **وحكي** عن بعض الاصحاب الحاق المولود المتعدد بالواحد للاشتراك في العلة وهي المشقة المقتضية للعفو بل زيادتها **ونوقش** فيه باحتمال ان يكون لاقلية النجاسة دخل فيه **وفيه** نظر بل لا يبعد دعوى

[illegible]

في حكم المربية

استفادة حكم الفرض من نفس الرواية لصدق المولود على كل منهما فالقول بالالحاق قوي وان كان عدمه احوط ثم ان المولود على الظاهر يشمل الذكر والانثى كما صرح به غير واحد فما يظهر من بعض بل ربما يستظهر من المتن من اختصاص الحكم بالاول ضعيف ودعوى ان المتبادر من المولود هو الصبي ممنوعة **تنبيه** لو كان لها اكثر من ثوب واحد واحتاجت الى لبس الجميع لبرد ونحوه فالظاهر كما عن الشهيد الثاني التصريح به ان الجميع في حكم الثوب الواحد لعدم الحكم تعبديا محضا بحيث لم نعرف حكم المفروض من المورد المنصوص عليه ولو لم يكن لها الا ثوب واحد ولكن تمكنت من تحصيل غيره بشراء او استيجار او اعارة او نحوها من غير مشقة بان تيسر لها تحصيل ثوب طاهر لصلواتها فهل يجب عليها ح اما غسل ثوبها او تحصيل ثوب اخر ميسور لها ام يجوز لها الاقتصار على ثوبها الواحد وغسله في كل يوم مرة وجهان من اطلاق النص فان ظاهره ان الحكم فيها مع وحدة الثوب ما ذكر ومن ان مناط الرخصة في الصلوة مع النجس بحسب الظاهر انما هو المشقة الناشئة من تكرير الغسل وهي منفية في الفرض اذ المفروض تمكنها من تحصيل ثوب طاهر بلا مشقة وهذا هو الاظهر ولو قال قائل ان المشقة علة مستنبطة غير منصوصة لا يرفع اليد بها عن مقتضيات الادلة الا على تقدير القطع بدوران الحكم مدارها وجودا وعدما ولا يحصل القطع بذلك لاحتمال ان يكون المشقة لدى الشارع حكمة لحكمه لم يعتبر فيها الاطراد قلنا لا حاجة لنا الى دعوى القطع بالمناط حتى تقبل المنع بل نقول غلبة تحقق المشقة فيما هو مفروض السائلة مناسبتها للعفو وكونها على الظاهر هي التي اوقعت السائل في الحيرة في امر المربية حتى سئل عن حكمها كما يشعر بذلك سوق السؤال مانعة من ان يتبادر من السؤال الا ارادتها في هذا الفرض فينزل اطلاق الجواب على ما هو منصرف السؤال كما هو واضح ثم ان المراد بغسل الثوب على الظاهر هو الغسل المؤثر في تطهيره فيعتبر فيه العدد ان لم يكن البول من رضيع لم يطعم الطعام وان كان بول الرضيع يكفي فيه الصب ان لم يصدق عليه اسم الغسل عرفا وكذا يكفي في بول غيره ايضا اصابة ماء المطر والجاري ونحوهما مما علم كفايتها في التطهير وعدم تحقق مفهوم الغسل عرفا بمجرد الاصابة فما عن بعض من عدم كفاية الصب على بول الرضيع في ثبوت الرخصة وان اثر في تطهير الثوب لكونها معلقة في النص على الغسل دون التطهير ضعيف خصوصا مع امكان ان يقال انه ينكشف من بيان الشارع طهارته بالصب ان غسله يتحقق بذلك لان الغسل عرفا ليس الا تنظيفه بالماء وقد حصل وكيف كان فالمربية التي يشق عليها التحرز عن بول المولود وايقاع صلواتها في ثوب طاهر لانحصار ثوبها في الواحد لم يوجب الشارع عليها في مقام تحصيل الطهارة المعتبرة في الصلوة ازيد من غسل ثوبها في كل يوم مرة فان افادتها ذلك بالنسبة الى جميع صلواتها الخمس بان لم ينفق مثلا بعد الغسل اصابة البول لثوبها الى الغد فهو والا فهي معذورة قد عفاها الشارع عن ذلك فيكون البول الذي يصيب ثوبها بعد الغسل الى الغد كبول المسلوس الذي يخرج بعد الوضوء ودم المستحاضة الذي يخرج بعد وضوئها وغسلها معفوا عنه شرعا غير مناف للصلوة وهل يبقى اثر الغسلة الصادرة منها في اليوم اي العفو عن النجاسة المتجددة الى ذلك الوقت من غده مثلا لو وضعت في اليوم قبل طلوع الشمس لصلوة الصبح فلها تقديم صلوة الصبح في الغد على ذلك الوقت في ثوب نجس ام يجب عليها في كل يوم ملاحظة تكليفها في ذلك اليوم من حيث هو فان وجدت في الصبح ثوبها نجسا وجب عليها تطهيره قبل صلوة الصبح من غير فرق بين كون الغسل الواقع في اليوم السابق قبل هذا الوقت او بعده او انه لا يجب عليها في كل يوم الا ايجاد الغسلة الواجبة عليها لشيء من صلواتها فلها تأخيرها الى اخر اليوم الثاني لاخر فرائضها وجوه من اطلاق الدليل المقتضي لجواز ايجادها في اي جزء من اجزاء اليوم لكن لما ثبت كون وجوبها مقدميا وجب تقديمها على شيء من صلواتها حتى تتصف بالمقدمية لا على جميعها ومن ان الامر انما تعلق بالغسل بلحاظ كون الطهارة الحاصلة منه شرطا في الصلوة فلا يتبادر من الامر به في كل يوم الا ارادة ايجاده قبل الاخذ في الصلوة مطلقا فكما ان شرطية الطهارة للصلوة اقتضت صرف الاطلاق الى ارادة ايجاد الغسل قبل شيء من صلواتها كذلك شرطيتها لمطلق الصلوة مقتضية لصرفه الى ارادة ايجاده في كل يوم مقدمة لمطلق الصلوات الواقعة في ذلك اليوم فيجب تقديمها على الجميع وهذا الوجه هو الاظهر خصوصا مع انه ليس لقوله ع تغسل القميص في اليوم مرة قوة ظهور في الاطلاق بل الظاهر وروده لبيان حكم اخر وهو عدم وجوب غسل ثوبها في كل يوم ازيد من مرة ولكن الاوفق بظواهر الفتاوى جواز التأخير فليتأمل واما الاحتمال الاول فمنشأه دعوى ان المتبادر من قوله ع تغسل القميص في اليوم مرة ان اثر الغسل الواقع في كل يوم باق الى ذلك الوقت من غده وفيها منع ظاهر ويتفرع على القول بجواز التأخير انها لو اخلت بالغسل لا تبطل من صلواتها الخمس الا الاخيرة ان قلنا بان المراد باليوم اعم منه ومن الليل كما سيأتي الكلام فيه وهو فرض العشاء او الصبح على احتمال او صلوة العصر وما بعدها بناء على ان المراد به خصوص اليوم او صلوة المغرب وما بعدها على احتمال واما على ما هو الاظهر من وجوب ايقاع الغسلة قبل الاخذ في الصلوة فتبطل جميع الفرائض الخمس كما هو واضح وربما ذهب بعض الى جواز التأخير في اليوم الاول الذي تصفت بالمربية فيه بكونها مربية ولكنه مع ذلك التزم ببطلان جميع فرائضها الخمس نظرا الى ان الغسل ليس واجبا نفسيا وانما وجب لكونه شرطا لصلواتها لكن يجوز لها التأخير بمقتضى اطلاق الدليل فيكون بالنسبة

الى الصلوات المتقدمة عليه من قبيل الشرط المتأخر ومقتضاه جواز التأخير عن جميع الفرائض لكنه لم يصرح بذلك وكيف كان فيتوجه عليه ان الشرط المتأخر لو تعقلناه فهو محتاج الى دليل واطلاق الرواية بعد الغض عما سمعته من وروده لبيان حكم اخر لا يصلح دليلا له اذ ليس في الرواية تصريح بكون الغسل شرطا في صلواتها وانما جزمنا بذلك حيث علمنا ان الغسل ليس واجبا نفسيا بل هو واجب مقدمي للصلوة وانما اوجبه الشارع على المربية التي لم تجد ثوبا اخر في كل يوم مرة لكونه ميسور المتعسر لا لكونه شرطا اخر تعبديا مخصوصا بالمربية ومن المعلوم ان الغسل المعروف مقدميته للصلوة هو الغسل المتقدم عليها المؤثر في طهارة الثوب المعتبرة حال الصلوة فالذي يفهم من الرواية ان الشارع وسع الامر على المربية ولم يوجب عليها الا ايجاد هذه المقدمة في الجملة لا انه جعل لصلواتها شرطا اخر مغايرا لهذا الشرط هذا مع ان الشرط المتأخر على تقدير امكانه خلاف المتعارف لا ينسبق الى الذهن ارادته من الاطلاق الا ترى هل يحتمل احد ممن سمع بهذه الرواية انه يجب على المربية لو حاضت في الظهر ان تغسل ثوبها لتحصيل شرط صلوة صبحها نعم قد يقال ان مقتضى اطلاق الامر بغسل ثوبها كل يوم مرة جواز الاتيان به لاي فرض من فرائضها الخمس فلها تخصيصه بالفرض الاخير ولو في اليوم الاول الذي تصفت فيه كونها مربية ومقتضاه اهمال شرطية الطهارة بالنسبة الى الفرائض المتقدمة لاجل تعقبها بتطهير الثوب شرطا كما توهم وكيف كان فهل يجزيه غسل ثوبها في الليل عن الغسل في يومه كما يجزيه بعكسه فيه تردد ينشأ من ان المراد باليوم اعم منه ومن ليلته ولذا لا يجب غسل الثوب في الليل لصلواتها مع ان الحكم ليس تعبديا محضا حتى يكون لخصوصية وقوع الغسل في اليوم دخل فيه ومن ان الظاهر ان اليوم في الرواية استعمل في حقيقته وانما استفيد منها الاجزاء بالغسل في اليوم عن الغسل في الليل من عدم وجوب الغسل عليها الا مرة في كل يوم لا ان اليوم في الرواية مستعمل في الملفق منه ومن ليلته حتى يكون مقتضاه كفاية الغسل الواقع في اي جزء منها وليس الحكم اعتباريا محضا حتى نعلم بعدم مدخلية الخصوصية راسا هذا مع ان الاعتبار ربما يساعد الاجزاء عن غسل الليل بغسل اليوم في مقام التسهيل من غير عكس فالوقوف على مورد النص اشبه بالقواعد وعلى هذا فان اتصفت بكونها مربية في الليل وبال المولود على ثوبها قبل صلوة المغرب غسلت ثوبها لصلوة المغرب ولو بال ايضا قبل فرض العشاء غسلت ايضا لفرض العشاء الا اذا استلزم الغسل مشقة رافعة للتكليف بمقتضى ادلة نفي الحرج وكذلك يجب عليها الغسل لصلوة الغداة لو فرض تنجس ثوبها ايضا في الصبح ومتى غسلته لفرض الصبح اغناها عن الغسل لساير صلواتها الى الغد ان قلنا بان المتبادر من اليوم في الرواية هو يوم الصوم كما هو الاظهر لا يوم الاجير والا فالغسل الواقع قبل طلوع الشمس بمنزلة الغسل الواقع في الليل في عدم الاجزاء به عن غسل اليوم نعم لا يبعد ان يقال انه يفهم من الرواية ان غسلها لصلوة المغرب يغنيها عن الغسل لساير صلواتها الواقعة في تلك الليلة بالفحوى والاولوية القطعية وكيف كان فلو بال الصبي على ثوبها قبل الظهر او قبل الصبح ايضا وقلنا بجواز تأخير الغسل عن صلوة الصبح ان جعلت تلك الغسلة الواجبة عليها في كل يوم في اخر النهار امام صلوة الظهر رجاء ان تقع الصلوات الاربع مع الطهارة كان حسنا وعن العلامة في التذكرة احتمال وجوبه فانه بعد ان ذكر افضلية التأخير قال وفي وجوبه اشكال ينشأ من الاطلاق ومن اولوية طهارة اربع على طهارة واحدة انتهى ولكنك خبير بان الاولوية الاعتبارية لا تصلح دليلا لاثبات الوجوب خصوصا مع الاعتراف بالاطلاق نعم لا ريب في اولوية التأخير وكونه احوط لكن لو لم تكن النجاسة من اول الصبح والا فالاحوط ان لم يكن اقوى غسلها للصلوة خصوصا مع احتمال بقاء الثوب على طهارته الى العصر كما لعله الغالب وحكي عن بعض القول بوجوب كون الغسل بعد دخول وقت الصلوة لان الامر للوجوب ولا وجوب قبل الوقت وفيه ان الامر بغسل الثوب في هذا المورد كغيره من الموارد التي لا تحصى مما ورد فيها الامر بغسل الثوب والبدن انما هو امر غيري مسوق لبيان الاشتراط هذا مع ان في ما قيل من انه لا وجوب قبل الوقت كلاما قد تقدم تحقيقه في صدر الكتاب فالاقوى جواز ايجاده قبل الوقت ايضا نعم لو علمت من عادتها بانها لو غسلته في سعة الوقت فضلا عما قبله طرء عليه النجاسة قبل فعل الصلوة لا يبعد الالتزام بوجوب التأخير لان معروفية مناط الغسل لدى النفس مما تمنع من فهم ارادة مثل الفرض من الاطلاق خصوصا مع ما عرفت انفا من امكان المناقشة في الاطلاق والله العالم **تذنيب** ذهب جمع من الاصحاب على ما حكي عنهم الى العفو عن نجاسة ثوب الخصي الذي يتواتر بوله اذا غسله في النهار مرة واحتجوا لذلك بالحرج والمشقة وبرواية عبد الرحيم القصير قال كتبت الى ابي الحسن الاول ع اسئله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل فقال يتوضأ وينضح ثوبه في النهار مرة واحدة وفيه ان الرواية ضعيفة السند متروكة الظاهر منافية للقواعد الشرعية المقررة في باب النجاسات فيجب رد علمها الى اهله نعم لو اريد من نضح الثوب غسله على وجه الاجمال بحيث لا ينافي اعتبار العدد في غسل البول انجبر الاستدلال بها للمدعى على تقدير الاغماض عن سندها لكنه لا شاهد على ذلك فالاستدلال بها ضعيف واضعف منه التمسك بادلة نفي الحرج فان مقتضاها دوران العفو مدار الحرج والمشقة الرافعة للتكليف لا الغسل في كل يوم مرة وقد ظهر بما تقدم في مبحث المسلوس والمبطون ما يقتضيه ادلة نفي

الحرج في مثل المقام فراجع واذا كان مع المصلي ثوبان واحدهما نجس ولا يعلمه بعينه وتعذر غسل احدهما ليقطع بطهارته او تحصيل
ثوب آخر طاهر يستر به عورته صلى الصلوة الواحدة في كل واحد منهما منفرداً على الاظهر تحصيلاً للقطع بفراغ الذمة عما اشتغلت به وهو
الصلوة في ثوب طاهر ويدل عليه ايضاً حسنة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع انه كتب اليه يسئله عن الرجل كان معه ثوبان فاصاب
احدهما بول ولم يدر ايهما هو وقد حضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعاً خلافاً للحلي وابن سعيد
على ما حكى عنه فاوجبا عليه طرحهما والصلوة عارياً وعن الشيخ في الخلاف نسبة هذا القول الى بعض علمائنا وفي محكي المبسوط جعله
رواية قال الحلي في السرائر واذا حصل معه ثوبان احدهما نجس والآخر طاهر ولم يتميز له الطاهر ولا يتمكن من غسل احدهما قال بعض اصحابنا
يصلي في كل واحد منهما على الانفراد وجوباً وقال بعض منهم نزعهما ويصلي عرياناً وهذا الذي يقوى في نفسي وبه افتي لان المسئلة بين
اصحابنا فيها خلاف ودليل الاجماع فيه منعقود فاذا كان كذلك فالاحتياط يوجب ما قلناه فان قال قائل بل الاحتياط يوجب الصلوة
فيهما على الانفراد لانه اذا صلى فيهما جميعاً تبين ويتيقن بعد فراغه من الصلوتين معاً انه قد صلى في ثوب طاهر قلنا المؤثرات في وجوه الافعال
يجب ان تكون مقارنة لها لا متاخرة عنها والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة ان يقطع على ثوبه بالطهارة وهذا يجوز عند افتتاح
كل صلوة من الصلوتين انه نجس ولا يعلم انه طاهر عند افتتاح كل صلوة فلا يجوز ان يدخل في الصلوة الا بعد العلم بطهارة ثوبه
وبدنه لانه لا يجوز ان يستفتح الصلوة وهو شاك في طهارة ثوبه ولا يجوز ان تكون صلوته موقوفة على امر يظهر فيما بعد وايضاً
كون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما يأتي بعدها ومن شأن المؤثر في وجوه الافعال ان يكون مقارناً
لها لا متاخراً عنها على بنيانه الى ان قال وليس لاحد ان يقول انه بعد الفراغ من الصلوتين يقطع على براءة ذمته وان العبادة مجزية قلنا
لا يصح ذلك لان بعد الفراغ قد سقط عنه التكليف وينبغي ان يحصل له اليقين في حال ما وجب عليه وينبغي ان يتميز له في حال ما وجب
عليه حتى يصح منه الاقدام عليه ويميزه له وذلك يكون قبل فراغه من الصلوة انتهى **اقول** قد تقدم الكلام في تحقيق النية المعتبرة
في صحة العبادة في نية الوضوء وعرفت فيما تقدم انه لا دليل على اعتبار المعرفة التفصيلية والجزم في النية وتعيين وجه الفعل من الوجوب
والاستحباب في صحة العبادة بل الادلة على خلافه خصوصاً في حال عدم التمكن كما هو المفروض في المقام فقوله المؤثرات في وجوه الافعال
يجب ان تكون مقارنة لها لا متاخرة عنها فيه ان هذا مسلم لكن كون العلم بان الثوب طاهر منها غير مسلم بل هو طريق للقطع بحصول الفعل
واجداً للشرط الذي هو طهارة الثوب لا العلم بها **و**قوله لا يجوز ان تكون صلوته موقوفة على امر يظهر فيما بعد ففيه ان الممتنع كونها
موقوفة على امر يوجد فيما بعد **و**اما كونها موقوفة على طهارة الثوب التي تقارنها وتظهر فيما بعد فلا مانع منه **و**قوله كون الصلوة واجبة
وجه تقع عليه الصلوة الخ ففيه انه متى احتمل طهارة ثوبه وصلى فيه ناوياً بفعله الصلوة الواجبة على تقدير طهارة الثوب فقد صدر
منه الفعل بعنوان كونه صلوة واجبة عن قصد وارادة فالصلوة وقعت على وجهها لكن الآتي بها لم يكن عارفاً بوجهها على سبيل الجزم
وهو غير ضائر خصوصاً مع عدم التمكن من تحصيل الجزم فما فرعه على وجوب ايقاع الصلوة على وجهها من امتناع تأخر ما يؤثر فيه عنها
ظاهر غير مستقيم اللهم الا ان يريد ايقاعها على وجهها على سبيل الجزم **و**كيف كان فقد اتضح فيما تقدم في محله ضعف المبنى وعدم
استقامة البناء حيث تبين عدم اشتراط الجزم في النية وغيره من التفاصيل التي التزم بها القدماء على ما اشتهر بينهم في صحة العبادة
وعلى تقدير الاشتراط لو دار الامر بين سقوط هذا الشرط وغيره من الامور المعتبرة في الماهية لتعين سقوط هذا الشرط المتأخر عن غيره
في الرتبة فراجع فالقول بوجوب الصلوة عارياً رعاية لحصول هذا الشرط فاسد **نعم** لو قلنا بحرمة الصلوة في النجس ذاتاً لا تشريعاً
تعذر الاحتياط حيث يدور امر الصلوة الواقعة في كل من الثوبين بين الحرمة والوجوب ومقتضى الاصل فيه التخيير وقيل بتغليب جانب
الحرمة فيتعين في الفرض وجوب الصلوة عارياً لكنه ليس بشيء كما تقرر في محله هذا اذا لم يكن احد التكليفين اي وجوب ايقاع الصلوة
في الثوب الطاهر الساتر للعورة وحرمة ايقاعها في الثوب النجس اهم لدى الشارع والا فهو احق بالرعاية فلو كان التكليف الوجوبي اهم
وجب الصلوة في كل من الثوبين حتى يحصل القطع بفراغ الذمة منه وقد اندفع بما اشرنا اليه من ان الصلوة في كل من الثوبين في حد
ذاتها موضوع مستقل لدى العقل مردد امره بين الوجوب والحرمة ما قد يتوهم من ان الصلوة في الثوبين لتحصيل القطع بفراغ الذمة
من الواجب تستلزم ارتكاب الحرام اليقيني لاجل الاحتياط في الواجب وهذا لا يستقل به العقل فان كان الواجب في حد ذاته اهم **توضيح**
الاندفاع ان القطع بارتكاب المحرم في الفرض انما نشأ من الاتيان بالصلوة في كل من المحتملين لا من احدهما المعين المعلوم نجاسته تفصيلاً
حتى يقال ان ارتكاب هذا الحرام اليقيني لاجل الاحتياط في الواجب لا يجوز فالمكلف قبل شروعه في الصلوة يعلم اجمالاً بانه يجب عليه
ان يصلي في الثوب الطاهر ويجتنب عن الصلوة في الثوب النجس لكن التكليف الوجوبي اولى بالرعاية عند الدوران فلا يجوز ترك الصلوة

في كل من الثوبين لاجل الاحتياط في الحرام فمتى صلى في احد الثوبين لاحتمال وجوبها احتمل كونه في الواقع هو الفرد المحرم وان الواجب
عليه ان يصلي في الثوب الآخر فيجب عليه الاتيان به ترجيحاً لاحتمال الوجوب كما انه وجب عليه الاتيان بالفرد الاول لذلك **لا يقال** ان
مقتضى القاعدة في مثل المقام هو الاقتصار على الصلوة في ثوب واحد لان الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين اولى بنظر العقل
في مقام الاطاعة من الموافقة القطعية في احدهما والمخالفة القطعية في الآخر **لانا** نقول الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين
يعارضها احتمال المخالفة في كليهما المستلزمة لفوت الاهم وحصول نقيضه فلا يستقل العقل بالاولوية بل يحكم بترجيح جانب الاهم **و**
الحاصل ان كل فرد فرد في مسئلة دوران الامر بين المحذورين بنظر العقل موضوع مستقل للحكم بالتخيير او وجوب ترجيح الاهم وكون
الاتيان بالفرد الثاني موجباً للقطع بحصول مخالفة في احد الفردين لا يوجب توقف العقل عن حكمه بالنسبة اليه مع كونه لديه كالفرد
الاول في كون احتمال حرمته معارضاً باحتمال الوجوب الذي هو احق بالرعاية على ما هو المفروض اذا عرفت ما ذكرنا فنقول اما الحرمة
الذاتية فلم تثبت للصلوة مع النجس ومقتضى الاصل عدمها فلا يجوز دفع اليد عما تقتضيه قاعدة الاشتغال من تكرير الصلوة في
الثوبين لاحتمال الحرمة الذاتية والاخبار الناهية عن الصلوة في النجس قاصرة عن اثباتها فان المتبادر منها ارادة المانعية من
الصلوة لا الحرمة الذاتية وعلى تقدير القول بها فمقتضى الاصل وان كان التخيير كما تقدمت الاشارة اليه لكن الحسنة المتقدمة
واردة عليه ولو لم نقل بحجية الحسنة ايضاً امكن الالتزام بمفادها بدعوى ان وجودها مانع من استقلال العقل بالتخيير حيث يدور
الامر بواسطتها بين التخيير او تغليب جانب الوجوب فليتأمل ولتمام الكلام في ذلك وفي ان مقتضى الاصل الاولي في اشتباه الواجب
بالحرام الناشئ من اشتباه الشرط بالمانع المحرم كما هو المفروض في المقام هو التخيير المقتضي لارتفاع الشرطية او المانعية بالنسبة الى
الصلوة التي لا تسقط بحال مع ان الصلوة عارياً التي هي احد طرفي التخيير معلوم بالتفصيل كونها فاقدة للشرط دون الصلوة في احد
الثوبين الذي يتحقق به الستر يقيناً ويحتمل طهارته ولم يتنجز التكليف بالاجتناب عنه على تقدير النجاسة مقام آخر ولكن فيما اشرنا اليه
في المقام غنى وكفاية لمن تدبر وفي الثياب الكثيرة التي بعضها طاهر وبعضها نجس ولم يعرف الطاهر منها بعينه ولم تكن الشبهة غير محصورة
او بعض اطرافها خارجاً من مورد ابتلاء المكلف بحيث لم يكن للعلم الاجمالي بوجود النجس اثر في تنجز الخطاب بالاجتناب عنه على التفصيل
الذي عرفته في مسئلة الانائين الذين اشتبه طاهرهما بنجسهما ايضاً كذلك يصلي في كل منها منفرداً الى ان يحصل له القطع بوقوع
الصلوة في ثوب محكوم بطهارته ولو بسبب الظاهر بمقتضى اصالة الطهارة فلو علم اجمالاً بنجاسة ثلثة منها الا انه يصلي اربع
صلوات في اربعة منها منفردة فيعلم اجمالاً بصحة احدى صلواته من غير فرق بين ما لو علم بانحصار النجس في الثلثة التي علمها بالاجمال
او احتمل نجاسة ما عداها فان الزائد عن القدر المتيقن نجاسته محكوم شرعاً بطهارته **و**اما اذا كانت الشبهة غير محصورة او كانت
محصورة ولكن لم يكن بعض اطرافها على وجه يتنجز التكليف بالاجتناب عنه على تقدير حصول العلم بنجاسته تفصيلاً بان كان خارجاً
من مورد ابتلاء المكلف وكان واجب الاجتناب بسبب سابق على العلم بنجاسته او غير ذلك من الامور التي تقدمت الاشارة اليها في مبحث
الانائين اجزأته صلوة واحدة في بعض اطراف الشبهة لما عرفت في محله من سلامة اصالة الطهارة الجارية فيهما في هذه الفروض عن المعارض
واذا كانت الشبهة محصورة جامعة لشرائط وجوب الاجتناب الا انه تعذر او تعسر في حقه الاحتياط بتكرير الصلوة الموجب للقطع ببراءة
الذمة بان يتضيق الوقت او يخاف التخلف عن الرفقة في سفره او غير ذلك من الاعذار المبيحة للمحظورات فقيل ينزع الثوبين ويصلي
عرياناً وهذا انما هو بعد البناء على عدم جواز الصلوة في الثوب النجس لدى الضرورة مع التمكن من الصلوة عارياً كما هو احد القولين في
المسئلة وستعرف تحقيقها انشاء الله والا فمشكوك النجاسة اولى بالجواز كما هو واضح **و**اما على القول بالمنع فوجه الحاق المشتبه بالمتيقن
انه لا يتمكن في الفرض من ايقاع صلوته في ثوب طاهر على وجه يقطع ببراءة ذمته فلا يتنجز عليه التكليف به ولكنه متمكن من ايقاع صلوته
خالية عن المانع على وجه يقطع به فيجب عليه ذلك **و**يتوجه عليه ان تعذر تحصيل القطع بحصول الشرط لا يقتضي الغاءه راساً وانما
يقتضي عدم وجوب الموافقة القطعية لا جواز المخالفة القطعية حتى يجوز الصلوة عرياناً فمقتضى القاعدة وجوب الصلوة في الثوب
المشتبه فراراً من المخالفة القطعية لكن لما كان احتمال طهارته المقتضية للوجوب معارضاً باحتمال نجاسته المقتضية للمنع يدور الامر
بين المحذورين وقد اشرنا في الفرع السابق ان مقتضى الاصل في دوران الامر بين المحذورين هو التخيير ولكنه ان قلنا بوجوب رعاية
الجزم في النية مهما امكن كما هو المشهور يتعين عليه الصلوة عرياناً لانه على تقدير اختياره هذا الطرف من التخيير جزم بخلوها عن المانع
فيجب عليه ذلك تحصيلاً لهذا الشرط فالقول بوجوب الصلوة عارياً لو لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط لكن بناء على المنع من الصلوة
في النجس **و**اما على القول بجواز الصلوة فيه وكون المكلف مخيراً في مقام الضرورة بين الصلوة في الثوب النجس والصلوة عرياناً

فالاحوط بل الاقوى هو الصلوة في الثوب المشتبه فرارا من المخالفة القطعية وعدم صلاحية احتمال النجاسة في الفرض للمزاحمة وهل يجزيه صلوة واحدة في ثوب واحد من اطراف الشبهة وان تمكن من غيرها ايضا ام يجب عليه الاتيان بما تيسر وجهان بل قولان من انّ لا تعذر تحصيل القطع بالموافقة يحكم العقل بوجوب الاتيان ببعض المحتملات فرارا من المخالفة القطعية وهو يحصل بايجاد فرد منها فلا مقتضي لوجوب الازيد لانّ وجوب الاتيان بكل فرد لم يكن الا لكونه مقدمة علمية والمفروض تعذر تحصيل العلم فلا يجب مقدمته ومن انّ مقتضى كون الشيء واجبا وجوب ايجاده في ضمن محتملاته بحيث يحصل القطع بفراغ الذمة وتعذر تحصيل القطع بالفراغ لعدم القدرة على الاحتياط باتيان جميع المحتملات انما يقتضي معذورية المكلف في المخالفة اذا تحققت في ضمن ما تعذر عليه او تعسر لا غير وهذا هو الاقوى فيجب عليه تكرير الصلوة في الثياب المشتبهة الى ان يقطع بسقوط التكليف اما للحرج والضرورة الرافعة له او لحصول الامتثال وليس المقتضي لوجوب الاتيان بكل فرد فرد من المحتملات مجرد كونه مقدمة علمية حتى يسقط وجوبه بتعذر العلم بل المقتضي له احتمال حصول الواجب به وعدم كون جهله التفصيلي مانعا من حسن عقابه على المخالفة ما لم يكن له عذر مقبول فيجب على القول بالمنع من الصلوة في النجس ايضا تكريرها في الثياب التي يحتمل طهارتها مع الامكان لكن الاحوط على هذا القول ان لم يكن اقوى هو الصلوة عاريا ثم الاتيان بما تيسر من الصلوة في الثياب المشتبهة هذا اذا لم نقل بجزئها ذاتا والا فلا يخلو الاتيان بما تيسر عن اشكال ويجب على المكلف ان يلقي الثوب النجس ويصلي عريانا اذا لم يتمكن من غيره ولم يكن مضطرا الى لبس النجس ضرورة شرعية او عرفية ولو بان يكون معه هناك شخص غيره ممن يشق عليه الصلوة بحضرته عاريا او يجب عليه التستر منه لكونه غير مماثل او ممن يطلع على عورته او غير ذلك من الضرورات المانعة منه على المشهور كما ادعاه غير واحد بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه لاطلاق النهي عن الصلوة في النجس ومضمرة سماعة قال سألته عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد اجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا يومي ايماء هكذا رواها في محكي التهذيب وعن الاستبصار روايتها نحوها الا انّ فيه ويصلي عريانا قائما يومي ايماء وخبر الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب واحد واصاب ثوبه مني قال يتيمم ويطرح ثوبه فيجلس مجتمعا فيصلي فيومي ايماء ونوقش في التمسك باطلاق النهي عن الصلوة في النجس بانصرافه عن مثل الفرض ومعارضته باطلاق ادلة اعتبار الستر والمنع من الصلوة عاريا المعتضد بالاعتبار حيث انّ فوات الساتر اسوء من فوات صفته وباطلاقات ادلة الركوع والسجود واجيب عن المعارضة بانّ ادلة الستر قد قيدت بالساتر الطاهر والمفروض انه غير متمكن منه فيسقط ولا معنى لمراعاة المطلق بعد العجز عن المقيد الا اذا احتمل الشرطية والتقييد بحال الاختيار وهو ممنوع في المقام لاطلاق ادلة طهارة الساتر وغيره من لباس المصلي مع انّ وجود اطلاق في ادلة الستر بحيث ينفع في المقام ممنوع والاجماع على اعتباره كبعض الاخبار مخصص بما اذا تمكن من الطاهر واما ادلة الركوع والسجود فهي مختصة بالمستور دون العاري فالركوع الحقيقي مشروط بعدم العراء وفيه انه يفهم من النص والاجماع اعتبار الستر في الصلوة الا ان يمنع منه مانع عقلي او شرعي والطهارة ليست شرطا في الساتر من حيث كونه ساترا حتى يتقيد به اطلاق دليله بل هو شرط في مطلق لباس المصلي اذا كان مما يتم فيه الصلوة منفردا فيتحقق المعارضة في مثل المقام الذي يتردد الامر بين اعتبار احد الامرين كما لا يخفى وان شئت قلت انّ معروفية اعتبار الستر في الصلوة ولو في الجملة بل وكذا الركوع والسجود ووضوح انّ الشارع لم يلغ اعتبارها الا في مقام الضرورة مانعة من انصراف اطلاق النهي عن الصلوة في النجس الى ارادة مثل الفرض كما لا يخفى على من راجع عوام المتشرعة الذين القي اليهم مثل هذه المطلقات والحاصل انّ التمسك بالاطلاقات لاثبات جواز الصلوة عاريا ضعيف واما الاخبار فهي مع ضعف اسنادها وما في الاولين منها من الاضمار معارضة بما هو اقوى منها سندا واكثر عددا منها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن رجل عريان وحضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه دم او كله دم يصلي فيه او يصلي عريانا قال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا وصحيحة محمد بن علي الحلبي انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال يصلي فيه وصحيحته الاخرى قال سألت عن رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال يصلي فيه وقد حمل الشيخ هذه الاخبار على ما حكي عنه على الضرورة من برد ونحوه او على صلوة الجنازة وخبر علي بن جعفر على الدم المعفو عنه كدم السمك ونحوه ولا يخفى ما في الاخيرين من البعد واما حملها على الضرورة وان امكن ارتكابه في بعض لكن بعضها كصحيحة علي بن جعفر ابيّة عن ذلك وربما يستشهد للجمع بين الاخبار بحمل هذه الروايات على الضرورة برواية الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في الثوب او يصيبه بول وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه بدعوى ظهورها في ارادة الاضطرار الى لبس الثوب وفيه منع ظهورها

في ذلك بل المتبادر من الشرطية كونها مسوقة لتحقق مورد السؤال والحاصل الجواب انه يجوز الصلوة في الصورة المفروضة لمكان الضرورة هذا مع ما عرفت من اباء صحيحة علي بن جعفر عن ذلك وعن جملة من الاصحاب الجمع بين الاخبار بالتخيير وعن غير واحد منهم التصريح بافضلية الصلوة في الثوب النجس وربما يظهر من المدارك القول بتعينه حيث قال ويمكن الجمع بينهما اي بين الطائفتين من الاخبار بالتخيير بين الامرين وافضلية الصلوة في الثوب كما اختاره ابن الجنيد الا انّ ذلك موقوف على تكافؤ السند وهو خلاف الواقع وكيف كان فلا ريب انّ الصلوة في الثوب اولى انتهى اقول الجمع بين الاخبار بهذا النحو وان امكن بحمل الامر الوارد فيها على الوجوب التخييري او كونها مسوقة لارادة الجواز في مقام توهم الحظر وحمل بعضها مما يابى عن ذلك على الافضلية لكن لا شاهد له والاخبار بظاهرها متنافية وقد اشرنا غير مرة الى انّ المتعين في مثل المقام انما هو الترجيح او التخيير على ما تقتضيه قاعدة التعارض لا الجمع المستلزم لتاويل كل من المتعارضين من غير شاهد اللهم الا ان يجعل صحة الاخبار الآمرة بالصلوة في الثوب النجس واستفاضتها شاهدا لها بحيث لا يتطرق في مثل هذه الاخبار المستفيضة احتمال عدم الصدور واحتمالا يعتد به فهي في قوة المتواتر ومع ذلك لا يمكن توجيهها على ما يعارضها اي الاخبار الآمرة بالصلوة عاريا لاشتهار العمل بهذه الاخبار قديما وحديثا بحيث لم نجد من الاصحاب من طرحها راسا فانهم على الظاهر بين من اوجب العمل بمضمون هذه الروايات عينا وبين من حملها على التخيير جمعا بينها وبين ما يعارضها حتى انّ بعض المتاخرين الذين استقر سيرهم على عدم العمل الا بالروايات الصحيحة لم يتجرؤوا في المقام على طرح هذه الروايات مع تصريحهم بضعفها فيكون حال الطائفتين من الاخبار حال المتواترين المتعارضين وقد تقرر في محله انّ الجمع بين المتواترين ونحوهما مما كان قطعيا منهما امكن ولو بتاويل ظاهرهما اولى من الطرح وان ابيت عن ذلك فالمرجح الداخلي مع اخبار الصلوة في الثوب والخارجي مع ما يعارضها فيتكافئان بحيث يشكل الترجيح فالاقوى في المسئلة هو التخيير اما لكونه اقرب المحتملات في مقام الجمع او لكونه حكما ظاهريا ناشئا من التعارض والتكافؤ هذا اذا امكنه القاء الثوب فان لم يمكنه ذلك ولو لشدة البرد ونحوه صلى فيه ولا اعادة عليه لعدم سقوط الصلوة بحال ودلالة الصحاح المتقدمة عليه ولكن حكي عن الشيخ في جملة من كتبه انه اعاد الصلوة بعد ارتفاع الضرورة وحكي هذا القول عن ابن الجنيد ايضا لكنه لم يقيد جواز الصلوة في الثوب باضطراره الى لبسه قال في محكي مختصره لو كان مع الرجل ثوب فيه نجاسة لا يقدر على غسلها كانت صلوته فيها احب الي من صلوته عريانا وقال في موضع آخر من الكتاب والذي ليس معه الا ثوب واحد نجس يصلي فيه ويعيد في الوقت اذا وجد غيره ولو اعاد اذا خرج الوقت كان احب الي انتهى ومستنده موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي فاذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة وقيل لا يعيد كما هو المشهور وهو الاشبه لعدم صلاحية الموثقة لاثبات هذا الحكم المخالف لقاعدة الاجزاء المعتضدة بظواهر الصحاح المتقدمة مع تضمن بعضها الامر بغسل الثوب خاصة خصوصا مع اعراض المشهور عن ظاهر الموثقة وعدم كونها نصا في الوجوب بل ليس التصرف فيها بالحمل على الاستحباب بعد من رفع اليد عن ظواهر الاخبار المتقدمة فانها وان كانت دلالتها على الاجزاء بالصلوة في الثوب النجس من حيث السكوت في مقام البيان وهي من اضعف الدلالات لكنها لموافقتها للقاعدة المغروسة في النفوس واعتضاد دلالة بعض الروايات ببعض لا تقصر عن دلالة الموثقة على الوجوب بل نترجح عليها خصوصا مع قوة احتمال ان يكون الامر بالاعادة بلحاظ وقوع الصلوة مع التيمم او اجتماع الامرين وقد استشهد بها بعض لاعادة الصلوة الواقعة مع التيمم بعد صيرورته واجدا للماء كما عرفته في محله فالانصاف عدم صلاحية الموثقة لاثبات استحباب الاعادة على اطلاقه فيما هو محل الكلام فضلا عن وجوبها فالاولى حملها على الاستحباب في خصوص موردها والله العالم والشمس اذا جففت البول وغيره من النجاسات والمتنجسات التي لا يبقى جرمها بعد الجفاف عن الارض والبواري والحصر طهر موضعه على الاشهر بل المشهور والحق بالارض كل ما لا يمكن نقله كالنباتات القائمة على اصولها والاشجار بل وثمارها ما دامت موصولة باصولها والابنية وما يتعلق بها من الابواب والاخشاب والمسامير المركوزة فيها بل لا يبعد اندراج المذكورات عرفا في موضوع الارض بالتبع وحكي عن بعض قصر الحكم على البول خاصة دون سائر النجاسات التي تشابهه وعن بعض آخر تخصيص الموضوع الذي تطهره الشمس بالارض وحكي عن المفيد وجماعة من القدماء والمتاخرين القول بالعفو عن التيمم والسجود على الموضع الذي جففته الشمس من الارض والحصر والبواري لا الطهارة فلا يترتب عليه سائر احكام الطاهر واستجوده المصنف في محكي المعتبر وحكي عن الشيخ في موضع من الخلاف الحاق الريح بالشمس في المطهرية حيث قال الارض اذا اصابتها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليها الشمس او هبت عليها الريح حتى زال عين النجاسة طهرت انتهى لكن لاجل مخالفته للاجماع حمل على ارادة ما كان لهبوب الريح دخل في التجفيف بحيث لا ينافي نسبته

الى الشمس او غيره لك من الحاصل وكيف كان فالخلاف في المسئلة يقع في موارد ثلثة الاول ان الشمس هل هى كالماء من المطهرات او انها لا تؤثر الا في العفو عن النجاسة في بعض آثارها الثاني في انه هل يختص الحكم بالبول ام يعم كل ما يشبهه من النجاسات المتنجسات التي لا يبقى عينها بعد الجفاف الثالث في ان موضوعه هل هو خصوص الارض او اعم منها ومن غيرها من المذكورات واما كون التجفيف بالشمس في الجملة موجبا لارتفاع حكم المتنجس في الجملة على سبيل الاجمال فمما لا خلاف فيه على الظاهر لكن بناء بعضهم على دوران النجاسة في الارض ونحوها مما لم يرد فيه دليل تعبدي مدار عينها فالتزم بطهارة الارض كبدن الحيوانات بزوال العين بدعوى انه لا دليل على بقاء اثر النجاسة بعد زوال عينها في غير الموارد الخاصة التي ورد فيها دليل تعبدي وكيف كان فمدرك المسئلة اخبار مستفيضة منها صحيحة زرارة قال سئلت ابا جعفر ع عن البول يكون على السطح او في المكان الذي يصلى فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه وهو طاهر والمناقشة فيها بعدم ثبوت كون الطهارة حقيقة في عرفهم في المعنى المصطلح مما لا ينبغي الالتفات اليها وهذه الصحيحة كما ترى بها نص في السطح الذي هو من جملة الابنية وظاهر في مطلق المكان الذي يصلى فيه ارضا كان او بناء لكن موردها البول فلا يستفاد منها حكم سائر النجاسات المشابهة له ويمكن الاستدلال بهذه الصحيحة لطهارة الحصر والبواري ايضا بدعوى ان المكان الذي يصلى فيه يطلق على المكان المفروش والخالي عن الفراش اطلاقا حقيقيا ودعوى انصرافه الى الارض المجردة من الفراش ممنوعة لكن ثبت بالاجماع وغيره ان الفراش اذا كان ثوبا او شيئا متخذا من الصوف والقطن او الكتان واشباهها لا يطهر الا بالماء فيتقيد بذلك اطلاق الرواية بما اذا كان المكان الذي يصلى فيه خاليا عن الفراش او مفروشا بالحصر والبواري ونحوها مما لم يعلم عدم طهارته بالشمس كما هو الغالب في فرش المصلي كما انه يجب صرفها عن السرير ونحوه مما من شانه ان يصلى فيه بغيرها من الادلة لو لم نقل بانصرافها بنفسها عن المنقول ومنها صحيحة اخرى عن زرارة وحديد بن حكم الازدي جميعا قالا قلنا لابي عبد الله ع السطح يصيبه البول ويبال عليه يصلى في ذلك المكان فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا باس به الا ان يكون يتخذ مبالا وهذه الصحيحة لا يستفاد منها ازيد من اشتراط نفي الباس باصابة الشمس والجفاف وعدم كفاية مجرد الجفاف فيه واما الطهارة فلا لجواز كونه نجسا معفوا عنه كما هو احد القولين في المسئلة وما في الرواية من اعتبار اصابة الريح ايضا مع عدم مدخليتها في الحكم نصا واجماعا وعدم كونها بنفسها سببا مستقلا حتى تكون من قبيل عطف احد السببين على الاخر فلعله لكونها مؤثرة في النقاء بجذب لهواء البول مع ما فيه من الاجزاء التي ربما تبقى عند جفافه بنفسه او بالشمس ومنها رواية ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر عليه السلم قال يا ابا بكر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر وقد يناقش فيها بانها ضعيفة السند متروكة الظاهر ويمكن دفعها بانها بحسب الظاهر من الروايات المشهورة الماخوذة عن الاصول الموثوق بها واما ظاهرها فيتعين صرفه بشهادة الاجماع وغيره لو لم نقل بانصرافه بنفسه بواسطة معروفية الحكم في الثياب ونحوها من المنقولات الى ما من شانه ان تشرق عليه الشمس من الارض وما جرى مجريها من الحصر والبواري وغيرها من الاشياء المطروحة في الارض والمبسوطة عليها مما من شانه ذلك خرج منها ما دل الدليل على عدم طهارته بالشمس كالاواني والاشياء المتخذة من الصوف ونحوها وبقي الباقي ويعضدها الفقه الرضوي قال وما وقع عليه الشمس من الاماكن التي اصابها شيء من النجاسات مثل البول وغيره طهرها واما الثياب فانها لا تطهر الا بالغسل لكن المتبادر من الاماكن في عبارة الفقه هي الاراضي وما عليها من الابنية لا الحصر والبواري فلا يبعد ان يكون المراد بعموم ما اشرقت عليه الشمس في الرواية المتقدمة ايضا ذلك وحيث ان عمومها بالطلاقة غير مراد يشكل استفادة حكم الحصر والبواري منه بعد قيام هذا الاحتمال اللهم الا ان يجعل فتوى الاصحاب وعلمهم جابرة لوهنه ومنها موثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الموضع القذر يكون في البيت او غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلى عليه واعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلوة حتى ييبس وان كانت رجلك رطبة او جبهتك رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع حتى ييبس وان كان غير الشمس اصابه حتى ييبس فانه لا يجوز ذلك وهذه الموثقة لا يستفاد منها ازيد من سببية تجفيف الشمس لجواز الصلوة فلا تدل على الطهارة بل ربما يشعر من عدول الامام ع الى الجواب بجواز الصلوة عدمها فتكون ح شاهدة للقائلين بالعفو كما ان قوله ع وان كانت رجلك رطبة الى اخره ظاهر في ذلك بناء على رجوع ضميره حتى ييبس الى ما كان منك رطبا لا الى الموضع ويؤكده ما عن بعض نسخ التهذيب من قوله ع وان كان عين الشمس بالعين المهملة والنون بدل غير الشمس لكنها لا تصلح لمعارضة صحيحة زرارة وغيرها مما دل على ان الارض تطهر بجفافها بالشمس لقصورها عن المكافئة خصوصا ما في هذه الموثقة من اضطراب المتن واستدل لهذا القول ايضا

بصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سئلته عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء وفيه انه يشعر من السؤال معروفية مطهرية الشمس اجمالا لدى السائل ولكنه احتمل كون اشراق الشمس عليه ولو بعد الجفاف موجبا للطهارة كما هو المغروس في اذهان كثير من العوام فسئل عن انه هل يطهره الشمس من غير ماء اي مع جفافه فنبه الامام ع ولو سلم ظهورها في المدعى فلا تكافؤ الموثقة المتقدمة في عدم صلاحيتها لمعارضة ما عرفت فانها مع ما فيها من الاضمار وموافقتها لمذهب جماعة من العامة على ما قيل وقبولها للتوجيهات القريبة التي منها ما تقدمت الاشارة اليه قاصرة عن مكافئة صحيحة زرارة ورواية ابي بكر المتقدمتين المصرحتين بسببية اشراق الشمس للطهارة المعتضدتين بالشهرة والفقه الرضوي والله العالم واستدل لطهارة الحصر والبواري ايضا بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلم قال سئلته عن البواري يصيبها البول هل تصح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل قال نعم لا باس وصحيحة الاخرى عنه ايضا قال سئلته عن البواري يبل قصبها بماء قذر ايصلى عليه قال اذا يبست فلا باس نظرا الى اشتراط طهارة موضع السجود في جواز الصلوة عليها فلا بد من تنزيل اطلاق الرواية على ما لو حصل الجفاف بالشمس وفيه ما لا يخفى فان كون الرواية بظاهرها مخالفة للاجماع او غيره من الادلة لا يعين ارادة الجفاف بالشمس حتى ينهض دليلا لاثبات مطهرية الشمس وقد ورد نفي الباس عن الصلوة في الموضع النجس في صحيحة اخرى له ايضا عن اخيه موسى ع سئله عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ايصلى فيهما اذا جفا قال نعم فكلما يقال في توجيه هذه الصحيحة يقال في توجيه الاوليين نعم ربما يستشعر من كلام السائل في هذه الصحيحة ككلمات السائلين في بعض الاخبار المتقدمة معروفية كون اشراق الشمس مؤثرا في التطهير او في ازالة المنع من الصلوة اجمالا لديهم فهذا مما يؤكد الوثوق باستكشاف راي المعصوم من فتاوى الاصحاب وكيف كان فعمدة مستند الحكم بطهارة الحصر والبواري عموم رواية ابي بكر المنجبر وهنه بفتوى الاصحاب وصحيحة زرارة المتقدمة بالتقريب المتقدم ولا يخفى عليك انه لولا اشتهار الحكم فيما بين الاصحاب لاشكل استفادته بالنسبة اليهما من الروايتين بعد عدم مشاركة شيء من المنقولات لهما في الحكم فانه ربما يغلب على الظن ان المراد بعموم ما اشرقت عليه الشمس في رواية ابي بكر هو الارض وتوابعها من الابنية والاشجار ونحوها مما جرى مجريها واما الصحيحة فربما يدعى انصرافها الى الامكنة الخالية عن الفراش خصوصا بعد التفات الذهن الى عدم طهارة الفرش ما عدا الحصر والبواري بالشمس كما تقدمت الاشارة اليه والى منعه فالقول بطهارتهما بالشمس وان لا يخلو عن قوة الا ان الاحتياط مما لا ينبغي تركه وتنبيهات الاول صرح غير واحد بكون السفن ونحوها مما يجري في الماء ولا ينحول من مكان الى مكان في خارجه بحكم الارض وهو لا يخلو عن تامل والله العالم الثاني يكفي في مطهرية الشمس اسناد الجفاف اليها عرفا فلا يقدح مدخلية الريح او حرارة الهواء فيه على وجه لا ينافي الصدق العرفي وفي صحيحة زرارة المتقدمة شهادة عليه بل ظاهرها كفاية حصول الجفاف بها وبالريح على وجه يستند التاثير اليهما على سبيل المشاركة وهو غير بعيد فان مشاركة الريح غير مانعة عرفا من اسناد الاثر الى الشمس الا ان يكون الريح شديدة في الغاية بحيث لا يطلق عليه عرفا انه جف بالشمس ولعلها منصرفة عن مثل الفرض والله العالم الثالث اذا سرت النجاسة الى الباطن كما هو الغالب عند اصابة البول للسطح او الارض كما هو مورد الاخبار فاشرقت عليها الشمس وجففتها طهر الظاهر والباطن الا ان يكون الباطن بنظر العرف موضوعا مغايرا للموضوع الذي جففته الشمس كما لو وصلت النجاسة الى الجانب الاخر من السطح فان جفاف هذا الطرف غير مستند عرفا الى اشراق الشمس فيختص الطهارة ح بالسطح الظاهر وما يتبعه في النسبة دون الطرف الاخر وما يلحقه ولو اشرقت الشمس على حصر متعددة ملقى بعضها على بعض فجففتها اختصت الطهارة بالاعلى فان كلا منها بحسب الظاهر لدى العرف موضوع مستقل يراعى فيه حكمه فما عدا الاعلى جفافه مستند الى الحرارة الحادثة باشراق الشمس لا الى نفسها الرابع اجزاء الارض وتوابعها من الرمل والحصى والحجارة والتراب والمعادن وما جرى مجريها كلها بحكم الارض وان كانت بنفسها لو لوحظت مستقلة قابلة للنقل لكنها ما دامت تابعة للارض محكومة بحكمها ومتى استقلت بان اخذت الحجارة او التراب مثلا لغرض كالسجود عليها والتيمم به خرجت من حد التبعية فح يراعى فيها حكمها من حيث هي واذا عادت على حالتها الاولى لحقها حكمها الخامس لو كانت النجاسة ذات جرم اعتبر زوال جرمها في التطهير بالشمس كالتطهير بالماء بلا خلاف فيه على الظاهر كما صرح به في الحدائق لكن قد يتوهم ان مقتضى عموم قوله ع كل ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر عدم اعتبار هذا الشرط فيكون اتفاق كلمة الاصحاب على اعتباره من وهنات هذه الرواية ويدفعه ان المتبادر من مثل هذه العمومات بواسطة المناسبات المغروسة في الذهن ليس الا ارادة الطهارة على تقدير زوال العين فليس عموم هذه الرواية الا كعموم قوله ع كل ما يراه ماء المطر فقد طهر فكما لا يفهم من تلك الرواية طهارة ما يراه ماء المطر الا على تقدير استهلاك النجاسة وزوال عينها فكذلك هذه الرواية وكيف كان فلا شبهة في اعتبار هذا الشرط ولعله لذا فصل بعض على ما حكي عنه بين الخمر وسائر النجاسات التي لا تبقى عينها بعد الجفاف فقال بطهارة الارض من سائر النجاسات

حصل ظ

بتجففها بالشمس دون الحجر فكما تدرى ان الحجر لا تزول عنها بالجفاف والله العالم **السادس** مقتضى اطلاق رواية الحضرمي وموثقة عمار المعتضدة بالفقه الرضوى اطراد الحكم في سائر النجاسات والمتنجسات من غير فرق بين البول وغيره كما لعله المشهور لكن يعتبر في سائر النجاسات والمتنجسات التي لها جرم عدم بقاء جرمها بعد الجفاف كما تقدمت الاشارة اليه **وهل** يكفي ازالة جرمها قبل الجفاف مطلقا ام يعتبر بعد زوال الجرم بقاء الارض رطبة رطوبة يعتد بها بحيث يتحقق جفافها عرفا بعد زوال الجرم فيه تردد **وكيف** كان فحيث حصل الجفاف لا على الوجه المعتبر اما لكونه بغير الشمس او لبقاء الجرم فازيل الجرم ثم صب عليه الماء وجففته الشمس طهر لاطلاق الدليل **نعم** لو قلنا باختصاص الحكم بالبول اتجه الحاق المتنجس بالبول بسائر النجاسات والحاق الارض الجافة المتنجسة بالبول عند صب الماء عليها بالارض المتنجسة بالمتنجس بالبول لخروجها من منصرف الدليل الآن بدعوى الاولوية القطعية وعهدتها على مدعيها وتطهر النار كل ما احالته دخانا او رمادا من النجاسات والمتنجسات على المشهور بل عن غير واحد دعوى الاجماع على طهارة دخان الاعيان النجسة ورمادها **وما** عن الشيخ في المبسوط من الحكم بنجاسة دخان الدهن النجس ليس خلافا في المسئلة فانه علله بانه يتصاعد بواسطة السخونة من اجزائه شيء قبل الاستحالة وقد حكى عنه في الخلاف دعوى الاجماع على طهارة الاعيان النجسة بصيرورتها رمادا وعن ظاهر بعض دعوى الاجماع على طهارة كل ما احالته النار من غير فرق بين النجاسات والمتنجسات **وعن** المحقق البهبهانى دعوى الاجماع على الحاق المتنجس بالنجس في هذا الحكم لكن يظهر من بعض المتاخرين التردد في طهارة ما استحيل اليه المتنجس او الجزم بعدم الالحاق لشبهة حصلت له كما ستاتى التنبيه عليها وعلى دفعها **وكيف** كان فعمدة مستند الحكم عدم تعدى الاحكام الثابتة للموضوعات النجسة عن موضوعاتها فما صار رمادا لعذرة رمادا الحقها حكم الرماد وارتفع حكم العذرة اذ لا يعقل بقاء الحكم بعد ارتفاع موضوعه وقد دل الدليل على نجاسة العذرة والرماد ليس بعذرة فلا يعمه الدليل ولو شك في نجاسته ولم يكن لنا دليل يدل على طهارة الرماد مطلقا بحيث يعم الفرض حكم بطهارته للاصل ولا يجرى استصحاب النجاسة بعد فرض الاستحالة لان بقاء الموضوع شرط في الاستصحاب **ومما** ذكرنا ظهر ان الاستحالة موجبة للطهارة ولو بغير النار **وهذا** اجمالا مما لا ريب فيه بل في اغلب الموارد من الضروريات وانما الاشكال في مقامات **الاول** انه ربما يستشعر من كلمات الاصحاب حيث افردوا النار بالذكر وعدوها من المطهرات كالشمس ولم يستغنوا عنها بعدهم الاستحالة من المطهرات ان لخصوصيتها دخلا في ذلك **وربما** يظهر من جملة من الاخبار كونها في حد ذاتها من المطهرات **ولا** يبعد ان يكون تخصيصها بالذكر في كلمات الاصحاب لوقوع التعرض لها في الاخبار فلا عبرة بما يستشعر من كلماتهم بعد ان علقوا مطهريتها بالاحالة واستدلالهم لها بخروج ما احيل اليه من مسمى العين النجسة فلا تشمله ادلة نجاستها **واما** الاخبار فمنها صحيحة الحسن بن محبوب قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب الى بخطه ان الماء والنار قد طهراه **ومرسلة** ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عمن رواه عن ابي عبد الله ع في عجين عجن وخبز ثم علم ان الماء كانت فيه ميتة قال لا باس اكلت النار ما فيه **ورواية** عبد الله بن زبير عن جده قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن البئر يقع فيها الفارة وغيرها من الدواب فتموت فيعجن من مائها ايوكل ذلك الخبز قال اذا اصابته النار فلا باس باكله **وخبر** زكريا بن آدم قال سئلت ابا الحسن ع عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله قلت فانه قطر فيها الدم قال الدم تاكله النار ان شاء الله قلت فخمر او نبيذ قطرت في عجين او دم قال فقال فسد قلت ابيعه من اليهودى والنصرانى وابين لهم قال نعم فانهم يستحلون شربه الحديث **ولا** يخفى عليك ان هذه الاخبار بعد اعراض الاصحاب عنها ومعارضتها بغيرها من الادلة مما يجب رد علمها الى اهله خصوصا الرواية الاخيرة التي يستشعر منها دوران نجاسة الدم مدار عينه وعدم كون الدم الواقع في المرق مؤثرا في تنجيس المرق والتفصيل بين الدم وبين غيره من النجاسات والفرق بين وقوع الدم في المرق او في العجين وشيء منها لا ينطبق على القواعد الشرعية **واما** رواية ابن زبير فلا مانع من الالتزام بمفادها اذ لم نقل بنجاسة ماء البئر بموت الفارة وغيرها من الدواب وانما التزمنا بحدوث مرتبة من القذارة لا يجب التنزه عنها ويزيلها نوع المقدر فمن الجائز ان تكون اصابة النار ايضا كالنزح رافعة لتلك القذارة ويحتمل ان يكون المراد بالماء الذي كانت فيه ميتة في مرسلة ابن ابي عمير ايضا ماء البئر والا يعارضها مرسلته الاخرى عن ابي عبد الله ع في العجين من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل اكل الميتة **وفي** مرسلته الاخرى ايضا عن ابي عبد الله ع قال يدفن ولا يباع اذ لو كانت اصابة النار اليه عند صيرورته خبزا مطهرة له لم يكن يامره بالبيع من مستحل الميتة او الدفن **واما** صحيحة الحسن فلا تدل الا على ان للنار دخلا في طهارة الجص فلعله لكونها مؤثرة في احتراق الاجزاء الدهنية والاجزاء الواصلة اليه حال ايقاد العذرة المانعة من تاثير الماء في تطهيره وقد تقدم بعض الكلام في توجيه هذه الصحيحة في مبحث التطهير بالماء القليل فراجع **وربما** يستدل بهذه الصحيحة لاثبات طهارة ما احالته النار

رمادا او دخانا نظرا الى ان مثل هذا الجص لا ينفك من ان يتخلف فيه شيء من رماد ما اوقد عليه فلو لم يطهر بالاستحالة لزمه نجاسة الجص عند ايصال الماء اليه وكذا لا ينفك من ان يصيبه الدخان حال الايقاد والماء الذي يصل اليه لا يصلح لتطهيره على تقدير نجاسته اذ لا يتحقق به الغسل المعتبر شرعا فجواز السجود عليه دليل على عدم انفعاله بالدخان ولازمه ان لا يكون الدخان نجسا فعلى هذا يكون نسبة الطهارة الى الماء لكونه مؤثرا في رفع القذارة الحكمية الناشئة من ملاقاة نجس العين مع الجفاف المقتضية لاستحباب الرش في بعض المقامات كما عرفته فيما سبق **الثاني** قال شيخنا المرتضى قده في مبحث الاستصحاب من اصوله ان بعض المتاخرين فرق بين استحالة نجس العين والمتنجس فحكم بطهارة الاول لزوال الموضوع دون الثاني لان موضوع النجاسة فيه ليس عنوان الخشب مثلا وانما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة وهو حسن في بادى الرأى الا ان دقيق النظر يقتضى خلافه اذ لم يعلم ان النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم وان اشتهر في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ان كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة احدهما فهو نجس الا انه لا يخفى على المتامل ان التعبير بالجسم لاداء عموم الحكم لجميع الاجسام من حيث سببية الملاقاة **وبتقرير** آخر الحكم ثابت لاشخاص الجسم فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه او صنفه المتقوم به عند الملاقاة فقولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به كما اذا قال القائل ان كل جسم له خاصية وتاثير مع كون الخواص والتاثيرات من عوارض الانواع **وان** ابيت الا عن ظهور معقد الاجماع في تقوم النجاسة بالجسم فنقول لا شك ان مستند هذا العموم هي الادلة الخاصة الواردة في الاشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا ما يتقوم به والا فاللازم اناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله **ودعوى** ان ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسما ليس باولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم **نعم** الفرق بين المتنجس والنجس ان الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل وفي المتنجس محتمل البقاء لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما بينا ان العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب ارايت انه لو حكم على الحنطة او العنب بالحلية او الحرمة او النجاسة او الطهارة هل يتامل العرف في اجراء تلك الاحكام على الدقيق والزبيب كما لا يتاملون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخانا او الماء المتنجس بولا للماكول اللحم خصوصا اذا اطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة كما ان العلماء لم يفرقوا ايضا في الاستحالة بين النجس والمتنجس كما لا يخفى على المتتبع بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالاولوية الجلية حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق الظن انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** ما ذكره قده في غاية الجودة الا انه يظهر منه تسليم مدعى الخصم لو كانت الكلية التي ادعى عليها الاجماع مضمون دليل معتبر ولم تكن عنوانا انتزاعيا من الادلة الخاصة مع ان التحقيق يقتضى خلافه ضرورة ان النجاسة والطهارة وكذا الحلية والحرمة كخواص الادوية انما هي من عوارض الجسم الخارجي لا الطبيعة من حيث هي فموضوع الاحكام انما هو مصاديق الجسم اعني افراده لا مفهومه فحكم كل فرد فرد مخصوص به لا يتعداه فلو قال الشارع مثلا عذرة غير الماكول نجسة فتغذى حيوان بعذرة انسان وصارت العذرة عذرة له نحكم بنجاستها لكونها بعينها موضوعا للحكم لا لبقاء نجاستها السابقة اذ لا يعقل بقاء نجاسة فرد مبدل بفرد آخر لاستحالة انتقال العرض فاذا قال الشارع مثلا كل ثوب لاقى نجسا نجس وعلمنا بان المرجع في تشخيص موضوع الاستصحاب هو الادلة الشرعية لو لاقى ثوب نجاسة كالقميص مثلا ثم تغيرت صورته وصار ثوبا آخر وشك في مدخلية عوارضه المشخصة في بقاء نجاسته لم يجر الاستصحاب ولو قال كل كرباس لاقى نجسا نجس جرى الاستصحاب في مثل الفرض لانه يصح ان يقال ان هذا الكرباس الذي صار ثوبا آخر حال كونه قميصا لاقى نجسا وشك في بقاء نجاسته بعد ان تغيرت هيئته الخاصة فليستصحب نجاسته لكن لو تبدل الكرباس بكرباس آخر بان نقل ونسج من خيوطه كرباس آخر لم يجر الاستصحاب اذ لا يصدق عليه ح ان هذا الكرباس لاقى نجسا ولو قال كل جسم لاقى نجسا نجس جرى الاستصحاب في هذه الصورة ايضا لانه يصح ان يقال هذا الجسم بعينه لاقى نجسا قبل صيرورته بهذه الكيفية الخاصة فلم يتغير الموضوع ولكن لو تغيرت ذات الجسم بان صار الكرباس ترابا او رمادا لم يجر الاستصحاب اصلا سواء قال كل جسم او كل ثوب او كل شيء اذ بعد الاستحالة لا يصدق عليه ان هذا الشيء بعينه لاقى نجسا حتى يستصحب حكمه لان الكرباس الذي لاقى النجاسة عقلا وعرفا شيء آخر مغاير للتراب والرماد ومجرد مشاركتهما في الجسمية لا يصحح جريان الاستصحاب ما لم يطلق عليه عرفا ان هذا الشيء بعينه لاقى النجس كما هو واضح **نعم** لو لم تكن المغايرة على وجه عد الفرد الآخر في انظار العرف امرا مغايرا للفرد الاول وان كان الامر كذلك بالتدقيق الحكمي بل كان بنظر العرف من انحاء وجود الفرد الاول جرى الاستصحاب كما لو تبدل سواد شديد بسواد ضعيف فشك في بقاء حكمه فان اهل العرف يزعمون ان هذا السواد بعينه هو اللون الاول وقد ذهبت شدته فيستصحبون حكمه بعد ان علموا بحجية الاستصحاب كما انهم يستصحبون

نجاسة الحنطة المتنجسة عند صيرورتها طحينا والطحين عجينا والعجين خبزا الى غير ذلك من الامثلة التي يشهد العرف ببقاء الشيء الاول وعدم تغيره الا من حيث الاوصاف التي لا مدخلية لها في قوام ذاته التي هي لدى العرف معروض النجاسة ولعل من هذا القبيل ما لو صارت الخشبة المتنجسة فحما اذ لا يبعد ان يدعى ان الفحم لدى العرف هو بعينه ذلك الجسم الملاقي للنجس وقد تغيرت صفته فيتجه استصحاب نجاسته على تقدير الشك في بقائها وان انكرنا ذلك لم يجر الاستصحاب وكذا لو شككنا فيه فان احراز الموضوع شرط في جريان الاستصحاب استصحاب بقاء الموضوع لا يجدي في اثبات نجاسة الفحم كما تقرر في محله وبهذا ظهر لك وجه اختلاف الاصحاب في حكم الفحم ولكن مقتضى ما ذكره شيخنا المرتضى من ان معروض النجاسة هو الجسم من حيث كونه جسما وما ذكره الفقهاء رضوان الله عليهم ان كل جسم لاقى نجسا ينجس كلي انتزاعي من العناوين الخاصة عدم جريان الاستصحاب في الفرض وان صدق عرفا كونه بعينه هو ذلك الجسم فان وصف الخشبية التي هي من العناوين الخاصة زال قطعا فلا مجال للاستصحاب لكن هذا اذا بنينا على مراجعة الادلة الشرعية في تشخيص الموضوع والا فلا يترتب على دعوى كونه العموم كليا انتزاعيا فائدة بناء على ما هو التحقيق ومرضي الشيخ من الرجوع الى العرف فان الموضوع لدى العرف ليس الا جسم الملاقي فالثوب الملاقي للنجس ما دام بقاء جسمه الذي هو القطن الخاص لو شك في بقاء نجاسته تستصحب نجاسته وكذا السرير وغيره من الاشياء المتخذة من الخشب ما دام بقاء جسمها وهو الخشب بل لا يشك احد من المتشرعة في بقاء النجاسة في مثل هذه الاشياء بزوال العناوين الخاصة المعلق عليها الحكم في الادلة السمعية ما دام جسم الملاقي بعينه باقيا فانما الشك في بقاء النجاسة عند احتراق الثوب والسرير ونحوهما وصيرورتهما رمادا او دخانا او تمامه ولحصول الاستحالة وتبدل ذلك الجسم الملاقي بجسم آخر والا فلو بقي ذلك الجسم بعينه بعد ارتفاع عنوانه الخاص لا يشك احد في بقاء حكمه فضلا عن ان يشك في استصحابه وملخص الكلام انه مهما اثرت الاستحالة في تبدل الجسم بجسم آخر بحيث عد بنظر العرف شيئا مغايرا للاول لا يجوز استصحاب شيء من احكامه السابقة من غير فرق بين النجس والمتنجس ولا بين موضوعات سائر الاحكام الشرعية من الحلية والحرمة واباحة التصرف ونحوها ولا يكفي في بقاء الموضوع شهادة العرف ببقاء جسمية الشيء المستحيل في ضمن الفرد المستحال اليه فان العرف ربما يحكم ببقاء الجسمية المطلقة التي كانت بصورة العذرة او الخشبة بعد صيرورتهما رمادا لكن لا يساعد على اطلاق ان هذا الجسم بعينه كان كذا وهذا هو المناط في جريان الاستصحاب لا الاول كما لا يخفى على المتامل في دليله نعم ربما يتخيل الفرق في بعض الموارد بين النجاسات العينية والمتنجسات نظرا الى مساعدة العرف على اخذ الوصف العنواني الماخوذ موضوعا في الادلة الشرعية من مقومات الموضوع في النجاسات العينية دون المتنجسات كما اذا حكم الشارع بنجاسة الخمر فانه يرى اهل العرف ان لطبيعتها الخمرية دخلا في نجاستها العينية فعند انقلابها خلا يتبدل موضوعها وهذا بخلاف ما لو عرضها نجاسة خارجية بان لاقت نجسا قبل صيرورتها خمرا او بعد فان موضوع هذه النجاسة العارضة بنظر العرف هو جسمها الباقي بعد الانقلاب هذا ولكن للتنظر في هذه التفرقة مجال نظرا الى ان طهارة الخل المستحال اليه الخمر انما ثبتت بالادلة الاجتهادية والا فلو لم يكن الحكم الشرعي الواصل الينا الا نجاسة الخمر او مطلق العصير عند غليانه واشتداده لا شكل الحكم بطهارتهما عند انقلابهما خلا او دبسا اذ الظاهر ان معروض النجاسة في النجاسات العينية ايضا كالمتنجسات على ما هو المغروس في الاذهان ليس الا الجسم الخارجي الصادق عليه عنوان النجس فما دام ذلك الجسم باقيا بعينه يحكم بنجاسته وان تغير بعض اوصافه الموجبة لصدق العنوان ولذا لا يتوهم احد طهارة اجزاء الكلب والخنزير كشعره وعظمه بعد الانفصال مع انه لا يصدق عليها بعد الانفصال اسم الكلب والخنزير وكيف كان فمتى استحال الجسم الى جسم بحيث صار لدى العرف شيئا آخر مغايرا للاول لا يجوز استصحاب شيء من احكامه السابقة وهذا مما لا ينبغي الارتياب فيه واما ان معروض الحكم في النجاسات العينية ايضا كالمتنجسات هو جسمها من حيث هو او ان لوصفها العنواني دخلا في قوام موضوعيته الموضوع فهو مما لا يهمنا تحقيقه والمرجع فيه العرف ومع الشك يمنع جريان الاستصحاب فيه كما نبهنا الاشارة اليه الثالث الطين النجس اذا طبخ بالنار حتى صار خزفا او آجرا فقد حكي عن الشيخ في الخلاف والعلامة في النهاية والمحقق الشيخ حسن في المعالم القول بطهارته وجزم جمع من المتاخرين على ما حكي عنهم بالعدم وعن المصنف في المعتبر والعلامة في موضع آخر من المنتهى وصاحب المدارك التوقف فيه واستدل الشيخ للطهارة في محكي خلافه بالاجماع وصحيحة الحسن بن محبوب المتقدمة وعن صاحب المعالم الاستدلال عليها باصالة الطهارة بعد منعه تمام الدليل على بقاء حكم النجاسة بعد زوال عينها نظرا الى ان عمدة المستند فيه الاجماع وهو مفقود في المقام والاستصحاب لا يجري في مثل المقام مما كان مدركه الاجماع واما توقف صاحب المدارك وغيره فمنشاه الشك في تحقق الاستحالة الموجبة لارتفاع الحكم ولا يخفى عليك مساعدة العرف على بقاء الموضوع في مثل هذه الموارد فالاقوى هو القول ببقاء النجاسة للاستصحاب واما عن صاحب المعالم من منع

الاستصحاب فيما اذا ثبت الحكم بالاجماع ففيه ما تقرر في محله من عدم مدخلية دليل المستصحب في قوام الاستصحاب واما عن الشيخ من دعوى الاجماع على الطهارة فلا ينهض حجة بعد تحقق الخلاف واما الصحيحة فقد تقدم الكلام فيها آنفا وعرفت عدم تمامية الاستدلال بها للمدعى هذا ولكن ربما يتوهم في مثل هذه الموارد ان الشك في بقاء النجاسة ليس من قبيل الشك في الرافع بل من قبيل الشك في المقتضي الذي لا نقول بحجية الاستصحاب فيه ويدفعه انه قد ثبت في الشريعة ان الطهارة والنجاسة من الامور القارة التي لا ترتفع الا برافع ودفع حيث ان اهل العرف يزعمون بقاء الموضوع لو ثبت عندهم طهارته بالطبخ بالنار يرون الطبخ بالنار كالغسل بالماء من المطهرات فمتى اوجب عليهم الشارع العمل بالاستصحاب في موارد الشك في الرافع يجرونه في مثل هذه الموارد وكون الشك في الحقيقة ناشئا من الشك في مدخلية الوصف الزائل في قوام الموضوع الذي بقاؤه من اجزاء المقتضي غير قادح بعد ان كان امر الاستصحاب موكولا الى اهل العرف فما القي اليهم دليله وهم يعاملون في هذه الموارد معاملة الشك في الرافع فلتبنا قل الرابع العجين المعجون بماء نجس لو خبز لا يطهر على المشهور وحكي عن الشيخ في النهاية في باب المياه انه قال فان استعمل شيء من هذه المياه النجسة في عجين يعجن ويخبز لم يكن باس باكل ذلك الخبز فان النار قد طهرته وعنه في باب الاطعمة من الكتاب المذكور قال واذا نجس الماء بحصول شيء من النجاسات فيه ثم عجن به وخبز لم يجز اكل ذلك الخبز وقد رويت رخصة في جواز اكله وذلك ان النار قد طهرته والاحوط ما قدمناه واختلف كلامه ايضا في كتابي الاستبصار والتهذيب على ما حكي عنهما فافتى في الاول بالطهارة وفي الثاني بعدمها وليس مستنده على الظاهر دعوى الاستحالة حتى يتوجه عليه قضاء العرف ببقاء الموضوع وعدم تحقق الاستحالة الموجبة لارتفاع الحكم بل الخبران المتقدمان في صدر المبحث الدالان عليه وقد عرفت فيما سبق عدم صلاحيتهما لاثبات الحكم بعد اعراض المشهور عنهما مع ما فيهما من ضعف السند وورود ثانيهما في ماء البئر الذي لا نقول بنجاسته واحتمال كون الاول ايضا فيه مع معارضتهما ببعض ما من الاخبار المعتضدة بالشهرة فالقول بالطهارة ضعيف مع انه من الاقوال الشاذة التي لا يبعد دعوى الاجماع على خلافه والله العالم الخامس قد اشرنا آنفا الى ان عمدة المستند في الحكم بطهارة الخل المستحيل اليه الخمر وكذا العصير الذي ذهب ثلثاه الادلة الخاصة والا لاشكل الحكم بطهارتهما لاجل الاستحالة كما تمسك بها غير واحد خصوصا على ما هو المشهور من كون المنجسات الحالية من اعيان النجاسة منجسة فان استحالة الخمر او العصير الى مايع آخر لا تقتضي طهارة اناءيهما المتنجس بهما وبنجاسة الاناء ما يمنع من طهارتهما ولعله لذا جعل الاصحاب رضوان الله عليهم انقلاب الخمر خلا وكذا ذهاب ثلثي العصير قسيما للاستحالة عند تعداد المطهرات وكيف كان فيدل على طهارة العصير بذهاب ثلثيه الاخبار الكثيرة الدالة على حليته بعد ذهاب الثلثين فانها اخص من الطهارة وقد تقدم جملة منها عند التكلم في الحاق العصير بعد الغليان بالخمر في الحرمة والنجاسة فراجع وقد اشرنا في ذلك المبحث الى عدم التنافي بين القول بعدم سببية الغليان بنفسه للنجاسة ما لم يسكر وبين الالتزام بكون ذهاب الثلثين مطهرا له وان كان الاوجه على هذا التقدير هو الالتزام بكون ذهاب الثلثين الذي هو سبب للحلية كاشفا عن طهارته واما كونه مؤثرا فيهما فلا دليل عليه وكيف كان فطهارة العصير بعد ذهاب ثلثيه سواء قلنا بنجاسته بعد الغليان مطلقا او بشرط ان يحدث فيه شدة مطربة مما لا شبهة فيه واما الخل المستحيل من الخمر فمما يدل على طهارته مضافا الى الاجماع جملة من الاخبار منها صحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الخمر العتيقة تجعل خلا قال لا باس وموثقة عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل ياخذ الخمر فيجعلها خلا قال لا باس وموثقة اخرى له ايضا عن ابي عبد الله ع في الرجل باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس وصحيحة ابن المهتدي قال كتبت الى الرضا ع جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا قال لا باس به وخبر ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض قال اذا كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس وعن الشيخ ان هذا الخبر شاذ متروك لان الخمر يجس بنجس ما حصل فيها انتهى ولعله محمول على الانقلاب لا الاستهلاك والامتزاج والمروي عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الخمر يكون اوله خمرا ثم يصير خلا قال اذا ذهب سكره فلا باس وعن جامع البزنطي عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الخمر تعالج بالملح ونحوه لتحول خلا قال لا باس بمعالجتها قلت فاني عالجتها وطينت راسها ثم كشفت عنها فنظرت اليها قبل الوقت فوجدتها خمرا ايحل لي امساكها قال لا باس بذلك انما ارادتك ان يتحول الخمر خلا وليس اراده الفساد وعن محمد بن ابي عمير وعلي بن حديد جميعا عن جميل قال قلت لابي عبد الله ع يكون لي على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرا فقال خذها ثم افسدها قال علي واجعلها خلا وهذه الاخبار بين مطلق وظاهر وصريح في حلية الخل المستحيل من الخمر بالمعالجة ولا يعارضها المروي عن العيون عن علي عليه السلام كلوا الخمر ما انفسد ولا تاكلوا ما افسدتموه انتم وخبر ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن الخمر يجعل خلا قال لا باس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها وخبره الآخر ايضا عن ابي عبد الله ع

قال سئل عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه فانها مع ضعف سندها واعراض الاصحاب عن ظاهرها لا تصلح لمعارضة الاخبار المتقدمة خصوصا مع امكان ارتكاب التوجيه في هذه الاخبار بالحمل على الاستحباب وقد حكي عن الشيخ حمل خبر ابي بصير عليه جمعا بينهما وبين غيرهما من الروايات ولا بأس به بعد البناء على المسامحة في السنن ومقتضى اطلاق بعض الاخبار المتقدمة وترك الاستفصال في غيرها عدم الفرق بين ما يبقى فيها عين ما عولجت به بعد صيرورتها خلا او استهلك فيها قبل التخلل خصوصا مع انه كثيرا ما يتخلف من الملح ونحوه كما في خبر البزنطي بعض الاجزاء الارضية بعد الانقلاب فتطهر بالتبع فما عن بعض من التفصيل بينهما واختصاص الطهارة بما اذا لم تبق العين بعد الانقلاب نظرا الى ان نجاسة العين الباقية مانعة عن الطهارة ولا دليل على طهارتها بالتبع مما لا ينبغي الالتفات اليه بل لو فرض كون المعالجة بما يبقى عينه بعد الانقلاب خلاف المتعارف الذي ينصرف عنه الاطلاق لا ينبغي الاستشكال فيه ايضا فان خروجه عن المتعارف لا يخرجه من الالتزام لا يتركى لانهم طهارته بالتبع مما دل على حلية الخل المستحيل من الخمر بل لا ينبغي التشكيك في طهارة جسم خارجي طاهر من حجارة ونحوها لو وقع في الخمر وبقي فيها الى ان تخلل او القي فيها بعض الاجسام الطاهرة الطيبة الريح ليطيب بها فان ما دل على حلية الخمر بعد ان ذهب سكرها وصارت خلا لا يقصر عن شمول مثل الفرض ولذا لا يظن باحد ممن سمع باخبار الباب ولم يكن ذهنه مشوبا ببعض الشبهات ان يتردد في حكم المسئلة في مثل هذه الموارد خصوصا بعد الالتفات الى ان الاخبار باسرها مسوقة لبيان الحلية ودلالتها على الطهارة انما هي بالتبع فربما لم يكن السائل ملتفتا الى نجاستها حتى يمكن ان يدعى ان معروفية نجاستها في الذهن توجب صرفها عن مثل هذه الفروض بل قد عرفت عند البحث عن نجاسة الخمر ان الذي يساعد عليه القرائن عدم كون نجاسة الخمر من الامور المسلمة عند السائلين حتى يجعل معروفية نجاستها قرينة صارفة عن مثل هذه الموارد لكن الجزم بذلك في غير ما جرت العادة بعدم التحرز عن مثله في مثل هذه الموارد كقليل من التراب او الحجارة او الحصى او الاجرام العينية الباقية فيها وغيرها مما جرى هذا المجرى في غاية الجرأة وكيف كان فهذا اذا كان ذلك الجسم الباقي بعد الانقلاب من الجوامد واما ان كان من المايعات فلا يخلو الحكم بتبعيته للمستحيل وان كان مستعملا في العلاج فضلا عن غيره عن اشكال لعدم مساعدة العرف عليه في المايعات حيث يرونها بمجرد الاتصال بالنجس لصيرورتها بذاتها نجسة كعين النجس مستقلة بالاثر بخلاف الجامدات الملاقية للنجس التي لا تتخطى النجاسة عن سطحها الملاصق للجسم فلا يرون نجاستها تابعة لنجاسة الجسم النجس الملاصق لها لا يتعقلون بقائها بعد انقلاب ذلك النجس وصيرورته طاهرا والحاصل ان مساعدة العرف على التبعية في المايعات محل نظر فمقتضى الاصل بقاء نجاستها وما يغنيها من طهارة المستحيل فما عن الشيخ من القول بطهارة الخمر القليلة الملقاة في خل كثير اذا مضى عليها زمان يعلم عادة باستحالتها لانها مشكل لخروج مثل الفرض من منصرف الادلة وعدم كونه فرضا متعارفا حتى يدعى استفادة حكمه من اطلاق الامر بالتخليل وعدم كون الخصوصية المفروضة من الخصوصيات الغير الملحوظة لدى العرف حتى لا تكون ندرتها موجبة للانصراف فلينا مل ولا فرق بين الخمر وساير المسكرات المايعة في حليتها وطهارتها عند انقلابها خلا لما عرفت في محله من ان الحكم بنجاسة ساير المسكرات انما هو لاندراجها في موضوع الخمر حقيقة او حكما على ابعد الاحتمالين بل قد عرفت في ذلك المبحث ان خمر اهل المدينة التي هي بحسب الظاهر مورد الاخبار غالبا لم تكن متخذة الا من غير العصير الذي قد يقال باختصاص اسم الخمر به فلا ينبغي الارتياب فيه كما انه لا ينبغي الارتياب في طهارة العصير الذي غلا ما بقلابه خلا كطهارته بذهاب ثلثيه اذا قلنا بان نجاسته ندور مدار صيرورته مسكرا كما قويناه في محله والا اشكل الحاقه بالخمر في هذا الحكم المخالف للاصل بعد خروجه من موضوعها وقصور الاخبار الدالة على حلية الخمر بالتخليل عن شموله لكن يظهر من بعض عدم الخلاف فيه بل في الجواهر دعوى الاجماع عليه بقسميه وكيف كان فمتى طهر العصير بانقلابه خلا او بذهاب ثلثيه يتبعه اناءه والآلات المصاحبة له المتصلة به حال الانقلاب او ذهاب الثلثين دون المنفصل عنه في هذا الحين فضلا عن ثياب المباشر وبدنه لعدم الدليل عليه لكن لو قلنا بنجاسة العصير بمجرد الغليان وان لم يسكر اشكل الالتزام بذلك لعسر التحرز عنه وقضاء العادة باستعمال الآلات قبل ذهاب الثلثين وبعده لدى الحاجة اليه ومن هنا اشتهر القول بتبعية الآلات مطلقا ما دام تقلبها على صفة الايتزعاً بين القائلين بالنجاسة وقد صرح غير واحد منهم بتبعية يد المباشر وثيابه ايضا ولعل هذا هو المشهور فيما بينهم بل عن بعض دعوى الاجماع عليه وفي طهارة شيخنا المرتضى بعد ان صرح بطهارة الاناء وان كان من اجزاء العصير عالقة باطراف الفوقانية قال وتطهر ايضا الآلات التي يزاولها العامل وان كان العصير الغير المثلث عالقا بها وكذا ثياب العامل اذا اصابت شيئا من العصير قبل التثليث كل ذلك لفهم من الاطلاقات في ترك الامر لا سبيل في ما يقدر حكم بطهارة نفس العصير مع عموم البلوى وعدم تعرض السائلين للسؤال الكاشف عن فهم ذلك من الاطلاقات ومن ذلك يعلم ان الضابط في التبعية الامور التي تلاقي العصير غالبا عند التثليث انتهى وقد عرفت في محله ان ما ذكره انما هو من الامارات التي يستكشف منها طهارة العصير وانه لا ينجس ما يلاقيه حتى يجب غسله لا انه يطهر بالتبع وعدم تعرض السائلين

للسؤال كاشف عن عدم خطور النجاسة في اذهانهم لا انهم فهموا من الاطلاقات المسوقة لبيان حكم اخرى حلية العصير بعد ذهاب ثلثيه التي يلزمها الطهارة على تقدير كونه نجسا مثل هذا الحكم التعبدي الذي لا يدخل في الاذهان الا بنص صريح على وجه استغنوا بها عن المسئلة عنه وعما يترتب عليه من الفروع الخفية كما لا يخفى وجعل بعضهم المدار في طهارة الثياب ونحوها على بقاء ما عليها من العصير حتى يذهب ثلثاه بالهواء ونحوه فتطهر تبعا لما عليها من العصير لا للعصير المغلي في القدر فلو مسح ما عليها وازال عنه قبل ان يذهب ثلثاه بقي محله متنجسا فلولا في العصير بعد ذهاب ثلثيه بحسبه فعلى هذا لا خصوصية للثوب في الآلات بل حالها حال ساير الاشياء الملاقية للعصير والقول بطهارتها تبعا لما عليها انما يتجه على القول بعدم اعتبار كون ذهاب الثلثين بالنار وهو لا يخلو من تامل وكيف كان فههنا فروع كثيرة متفرعة على القول بالنجاسة لا يهمنا التعرض لها تبعا للبناء على ضعف المبنى **تذنيب** قال في الجواهر في تحديد ذهاب الثلثين والمعتبر صدق ذهاب الثلثين من غير فرق بين الوزن والكيل والمساحة وان كان الاحوط الاول بل قيل الاول انتهى **اقول** وهو كما قيل فان الوزن بمقتضى الاعتبار اخص مطلقا من غيره فلا شبهة في كفايته بفرض التمامية بمجرد فرض لا تحقق له بحسب العادة هذا مضافا الى استفادته من رواية عقبة بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا ماء ثم طبخهما حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقي عشرة ارطال ايصلح شرب ذلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال وخبر ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا زاد الطلا على الثلث اوقية فهو حرام فان في تحديد الزائد بالاوقية شهادة على ان العبرة في المزيد عليه بالوزن واما الكيل فليس لخصوصيته دخل في الحكم بلا شبهة بل هو طريق لاحراز ذهاب الثلثين من حيث المساحة فلا وجه لجعله قسيما لها عدا انه اضبط من ساير الطرق التي يعتمد عليها العرف في احراز ذهاب الثلثين بحسب المساحة المبنية على المسامحة والتقريب فبهذه الملاحظة جعل الكيل احوط وكيف كان فالظاهر كفاية التقدير بالمساحة ايضا كالوزن من غير فرق بين احرازها بالكيل او بغيره من الطرق كالاخبار بعود ونحوه لما اشير اليه من الصدق العرفي خصوصا مع غلبة اعتبار العصير عند الطبخ بالمساحة وتعسر اختباره بالوزن ولا ينافيه الخبران المتقدمان كما هو واضح هذا مع وقوع التصريح بالكيل في روايتي عمار الواردتين في كيفية طبخ نقيع الزبيب المتقدمتين في مبحث العصير لكنك عرفت في ذلك المبحث قصورهما عن افادة كون التثليث لزوال التحريم فلا يخلو الاستدلال بهما للمدعى عن مناقشة فليتامل واعلم انهم قد عدوا من المطهرات الانتقال والاسلام وقد اهملها المصنف كما انه اهمل الاستحالة ايضا عدا قسم منها وهو ما احالته النار ولعل وجهه عدم كون هذه الامور مطهرات حقيقة بل هي مؤثرات في رفع موضوع النجاسة فيتبعه حكمه فما صنعه غيره من عد مثل هذه الامور من المطهرات مبني على المسامحة واما وجه التعرض لخصوص ما احالته النار فهو ما نبهنا عليه انفا من استشعار مطهريتها النار بنفسها كالشمس او استظهارها من بعض الاخبار القاصرة عن اثباتها وكيف كان فالمراد بالانتقال هو حلول النجس في محل اخر حكم الشارع بطهارته عند اضافته الى ذلك المحل كانتقال دم ذي النفس الى غير ذي النفس من القمل والبق ونحوهما وقد مثل له ايضا بانتقال الماء المتنجس الى باطن النبات والشجر وتنقيح المقام ان الانتقال قد يكون موجبا لانقلاب الموضوع واستحالته عرفا كما في المثال الاخير اذ المراد به صيرورة الماء النجس جزء من النبات والشجر لا مجرد رسوبه فيهما بحيث امكن اخراجه بعصره ونحوه باقيا على حقيقته الاولى ومن هذا القبيل ما اذا صار دم ذي النفس او غيره من النجاسات جزء من غير ذي النفس من لحم او عظم او دم الطبيعي وهذا النحو من الانتقال من اقسام الاستحالة فلا وجه لجعله قسيما لها وقد عرفت حكمها من انها توجب الحكم بطهارة المستحيل مطلقا من غير فرق بين مواردها ولا بين كون ما احيل نجسا او متنجسا وقد لا يكون الانتقال موجبا للاستحالة بل الموضوع بنظر العرف باق على حقيقته الاصلية ولكنه موجب لانقلاب النسبة واضافة الشيء المنتقل الى المحل المنتقل اليه مسلوبا اضافته عما كان مضافا اليه قبل الانتقال كدم الانسان المنتقل الى جوف البق والبرغوث ونحوهما قبل ان يستحيل فانه بمجرد الانتقال يسمى عرفا دم البق ولا يسمى دم الانسان الا بعلاقة ما كان ويحتمل ان تكون اضافته الى الانسان ايضا كاضافته الى البق على سبيل الحقيقة اذ لا تنافي بين الاضافتين فما في جوف البق بمنزلة ما لو جعل عظم انسان جزء من حائط فانه يصدق عليه انه عظم انسان ويصدق عليه انه جزء من الحائط فهذا الدم ايضا يصدق عليه انه دم انسان بلحاظ اصله ويصدق عليه دم البق بلحاظ صيرورته جزء منه بنظر العرف لكن الاظهر كون اضافته الى الاول مجازا والى الثاني حقيقة لصحة السلب في الاول وعدمها في الثاني بشهادة العرف وكيف كان فنقول في توضيح المقام انه اذا تغذى حيوان مما لا نفس له بدم انسان او غيره من النجاسات واستقر في جوفه قبل ان تتصرف فيه معدته وتحيله الى اجزائه فضلا عن صيرورته على وجه عد عرفا شيئا آخر غير ذلك الدم الذي دخل في جوفه فان لم يوجب الانتقال اضافته الى ذلك الحيوان حقيقة بان يعد عرفا من دمه كما لو شرب سمكا ونحوها من دم انسان وبقي ذلك الدم بعينه في جوفه فانه لا يطلق عليه دم السمك بل يصح

في حكم الانتقال

السلب عنه واضافته الى الانسان ففي مثل الفرض لا اثر للانتقال بل الدم باق على ما كان عليه من النجاسة لا لاجل الاستصحاب بل لعموم ما دل على نجاسة دم الانسان الشامل باطلاقه لمثل الفرض وكذلك الكلام فيما لو شك في تحقق الاضافة الى المنتقل اليه مع القطع بصحة اضافته الى الانسان ومع الشك فيها ايضا حكم بنجاسته لا لاجل الاطلاق لكن بعد احراز موضوعه بالاستصحاب فالمرجع على تقدير الشك في بقاء اضافته الى الانسان هو استصحاب الاضافة فيتفرع عليه حكمه واما وجب الانتقال صحة اضافته الى المنتقل اليه فاما ان يصح اضافته الى الانسان ايضا او يشك في ذلك ويعلم بعدمه فان علم عدمه وكان لنا دليل مطلق دال على طهارة دم ذلك الحيوان او مطلق اجزائه بحيث عم مثل هذا الدم الغير الطبيعي الموجود في جوفه يرجع الى ذلك الدليل وان علم بصحة الاضافة وبقاء صفة السابقة ايضا وقعت المعارضة بين هذا الدليل وبين ما دل على نجاسة دم الانسان فح يعمل على ما يقتضيه قاعدة المعارضة من تقديم ما هو الاظهر دلالة بالنسبة الى مورد الاجتماع وعلى تقدير المكافئة من حيث الدلالة فالمرجع على ما هو التحقيق في مثل المقام الذي تكون المعارضة بالعموم من وجه هو الاصول العملية التي ستعرفها وكذلك الكلام مع الشك في بقاء الصفة لما عرفت من جريان الاصل الموضوعي فيكون مشكوك البقاء بمنزلة معلومه ولا يستلزم ذلك جعل الاستصحاب معارضا للدليل كما قد يتوهم فان المعارضة لم تتحقق الا بين الدليلين ولكن موضوع احدهما احرز بالاصل ولا ضير فيه وان لم يكن لنا دليل اجتهادي مطلق وقلنا بان ما دل على طهارة دم غير ذي النفس واجزائه ينصرف عن ذلك فمع العلم ببقاء اضافته السابقة حكم بنجاسته لاطلاق ما دل على نجاسة دم الانسان ولو نوقش في الاطلاق جرى استصحابها ومع الشك في بقاء الاضافة استصحب وحكم ايضا بنجاسته للاطلاق بعد احراز موضوعه بالاستصحاب وعلى تقدير المناقشة في الاطلاق او فرض الكلام في مورد لم يكن لنا دليل لفظي مطلق اشكل الحكم بنجاسته لو احتملنا اختصاصها بما اذا لم ينتقل الدم الى جوف حيوان فان استصحاب بقاء الاضافة لا يكفي في الحكم بالنجاسة في الفرض اذ المفروض ان النجاسة لم تثبت لدم الانسان على الاطلاق بل ثبت له في الجملة واستصحاب نجاسته السابقة فرع احراز كونه دم الانسان ذا استصحاب الموضوع اعني كونه دم الانسان لا ينفع في جريان استصحاب الحكم كما تعرفه في محله لكن الاشكال مبني على القول بعدم الرجوع الى العرف في تشخيص موضوع الاستصحاب والا فلا شبهة في مساعدة العرف على بقاء الموضوع في الفرض فلا مانع من جريان استصحاب الحكم كما في الفرض لانه وهو ما لو انتقل الى ما انتقل اليه حقيقة وصح سلب اضافته عن الانسان لكن لم يكن دليل اجتهادي دال على طهارة دم الحيوان الذي اضيف اليه اما لانصراف ما دل على طهارة دم ما لا نفس له او مطلق اجزائه عن مثل هذا الدم الغير الطبيعي المستقر في جوفه او لكونه من الشبهات المصداقية التي لا يتمسك فيها بالعمومات كالحية التي وقع الكلام في ان لها نفسا سائلة ام لا فان قلنا بالرجوع الى العرف في تشخيص موضوع الاستصحاب كما هو التحقيق جرى الاستصحاب وحكم بنجاسته اذ المفروض كونه بعد الانتقال لدى العرف بعينه ذلك الدم الذي حكم بنجاسته عند اضافته الى الانسان فيقال عرفا ان هذا الدم حين اضافته الى الانسان كان نجسا وبعد سلب الاضافة عنه شك في بقاء حكمه فليستصحب وان قلنا بان المرجع في تشخيص الموضوع هو العقل او عناوين الادلة المتلقاة من الشرع لم يجر لتبدل الموضوع فيحكم ح بطهارته لقاعدتها فظهر لك بما ذكرنا حكم جميع صور الانتقال واتضح ان مقتضى القاعدة بقاء المنتقل على ما كان من الطهارة والنجاسة والحلية والحرمة ما لم يتحقق الاستحالة الا ان يدل دليل اجتهادي سالم من المعارض على خلافه وقد نفي البأس عن دم البراغيث والبق واشباههما في جملة من الاخبار ومنها مكاتبة محمد بن الريان قال كتبت الى الرجل هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث وهل يجوز لاحد ان يقيس دم البق على البراغيث فيصلي فيه وان يقيس على نحو هذا فيعمل به فوقع ع يجوز الصلوة والطهر افضل وخبر غياث عن جعفر ع عن ابيه ع قال لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف وصحيحة ابن ابي يعفور قلت لابي عبد الله ع ما تقول في دم البراغيث قال ليس به بأس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر ورواية الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن دم البراغيث في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلوة قال لا ولا ريب في شمول دم البق والبراغيث واشباههما للدم المجتمع في جوفها الذي كثيرا ما يصيب الثوب والبدن عند قتلها او قذفها له بل هذا هو القدر المتيقن الذي ينسبق الى الذهن ارادته من الروايات دون غيره مما الاصلي ويدل على طهارة ما انتقل الى جوف البق والبرغوث ونحوهما من دم الانسان ونحوه استقرار السيرة على عدم التجنب عنه فلا ريب فيه والله العالم واما الاسلام فلا شبهة في كونه موجبا لارتفاع نجاسة الكفر وهل يقبل الاسلام من المرتد الفطري ام لا يقبل فيه خلاف نسب الى ظاهر المشهور وصريح جملة منهم العدم وعن جماعة من المتأخرين القبول مطلقا وقيل يقبل باطنا لا ظاهرا وعن ظاهر بعض التفصيل بين انكار الشهادتين او احدهما وبين انكار شيء من الضروريات فلا يقبل في الاول ويقبل في الثاني وعن آخر التفصيل بين ما يتعلق بعمل نفسه وبالنسبة الى ما يتعلق بالغير فبالنسبة الى نفسه يعامل معاملة المسلم فيبنى على طهارة بدنه وصحة وضوئه وغسله فيصلي ويصوم وبالنسبة الى الغير هو نجس العين بل لا يطهر بالحد

من القائلين بعدم القبول الالتزام بجواز تركه للصلوة والصوم وغيرهما من الاشياء المشروطة بالطهور التي تعذرت في حقه بناء على كفره ونجاسته ولذا جعل القائلين بالقبول كونه مكلفا بالعبادات المشروطة بالطهور من اقوى ادلتهم عليه والحق قبول اسلامه ظاهرا وباطنا بلا شائبة ارتياب فيه والدليل عليه امران الاول صدق المؤمن عليه بعدما امن بالله وبرسوله وصدق رسوله صلى الله عليه واله في جميع ما انزل الله تعالى عليه واعترف بذلك وتدين به لغة وعرفا وشرعا اما الاول فواضح واما شرعا فلما عرفت عند التكلم في كفر منكر الضروري من تحديد الايمان في الاخبار والمعتبرة بذلك ولا ينافيه ما في جملة من الاخبار من ان المرتد الفطري يقتل ولا يستتاب كصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن المرتد فقال من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد ص بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده ورواية عمار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل مسلم بين المسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا نبوته وكذبه فان دمه مباح لمن سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ع ان يقتله ولا يستتيبه وخبر الحسين بن سعيد قال قرأت بخط رجل الى ابي الحسن الرضا ع رجل ولد على الاسلام ثم كفر واشرك وخرج من الاسلام هل يستتاب او يقتل ولا يستتاب فكتب ع يقتل عدم قبول توبته بالنسبة الى الاثار الشرعية الدنيوية المسببة عن كفره لا عدم قبولها في الواقع بينه وبين الله ثم بالنسبة الى ما يتعلق بامر الاخرة هذا مع ان عدم قبول توبته معناه ان ندامته على كفره الصادر منه غير موجبة لمحوه وصيرورته كالعدم وهذا لا يقتضي عدم قبول اسلامه الذي يتحقق منه فيما بعد غاية الامر ان اسلامه اللاحق لا يوجب الجب عما سبق كما يوجبه في غير المرتد نعم مقتضاه ان لا يكون مجرد اظهاره للندامة والاستغفار الذي يتحقق به التوبة كافيا في صيرورته مسلما بل عليه ان يجدد اسلامه باظهار الشهادتين بعد التوبة على تأمل والحاصل ان عدم قبول التوبة لا ينافي الاسلام ودعوى استلزام عدم القبول للخلود في النار وهو ينافي الاسلام مدفوعة بان المسلم انما هو خلود من مات كافرا لا مطلق من كفر بحيث يعم مثل الفرض وبما ذكرنا ظهر ان نسبة القول بعدم قبول اسلام المرتد الفطري الى المشهور لا تخلو عن نظر فانهم على ما حكي عنهم لم يصرحوا الا بعدم قبول توبته وهو لا يدل على المدعى بل لا يبعد ان يكون مقصودهم عدم قبولها بالنسبة الى بعض الاثار التي تقدم التنبيه عليها في النصوص المتقدمة في مقابل العامة وابن الجنيد من الخاصة حيث حكي عنهم القول بقبول توبته مطلقا وعدم الفرق بينه وبين المرتد الملي والله العالم الثاني ما تقدمت الاشارة اليه من انه لا ينبغي الارتياب في كونه مكلفا بالاسلام وشرايعه وهذا يدل على كونه ممكنا في حقه وعجزه عنه ودعوى ان التكليف لا ينافيه الامتناع بالاختيار مدفوعة بما تقرر في محله من منافاة الامتناع للتكليف مطلقا وان كان عن اختيار نعم الامتناع الاختياري لا ينافي اتصاف الفعل الذي صيره ممتنعا بكونه مقدورا ومتعلقا للتكليف قبل ان يجعله ممتنعا وكون تركه تركا اختياريا موجبا لاستحقاق العقاب عليه ودعوى سقوط التكليف عنه بصيرورته ممتنعا في حقه فحاله بعد الارتداد كحاله بعد الموت مدفوعة بعد الغض عن امكان دعوى القطع بان الله تعالى لم يرفع القلم عنه بان مقتضى عموم ادلة التكاليف المشروطة بالاسلام او بالطهور ووجوب الاسلام على كل مكلف شمولها للمرتد فيجب ان يكون الاسلام في حقه ممكنا والروايات الدالة على انه لا توبة للمرتد بعد تسليم ظهورها في المدعى لا تصلح قرينة لصرف هذه الادلة وتخصيصها بغير المرتد فان التصرف فيها بحملها على المعنى الذي تقدمت الاشارة اليه اهون من تخصيص هذه الادلة وقد يقال بشمول هذه الادلة للمرتد مع الالتزام بتعذرها مثلا بدعوى ان توجيه الخطاب اليه من قبيل التكاليف الصورية التي اريد بها التسجيل واثبات العقاب عليه وفيه مع انه من ابعد التصرفات يرد عليه انه لا يعقل التسجيل واثبات العقاب بايجاب الممتنع لكونه معذورا في الامتثال وانما يعقل ذلك فيما اذا كان المأمور به في حد ذاته مقدورا للمكلف ولم يكن المكلف ممتثلا فح قد يقصد الامر بطلبه مع علمه بان المأمور لا يمتثل اتمام الحجة للتسجيل واثبات العقاب فلا يقصد بطلبه في الفرض الا التكليف الحقيقي المقصود به الالزام بالفعل ووجوب ايجاده ولا ينافيه علمه بان العبد لا يمتثل فلو ندم العبد وعزم على الامتثال وفرض كون المولى مخطئا في اعتقاده بان اتى العبد بالفعل المأمور به بقصد امتثال امره فلا بد للتكليف في الفرض صوريا كما لا يخفى على المتأمل وقد يقال ان مقتضى تكليفه بالعبادات تحقق الاسلام منه بالنسبة الى صحة الصلوة وكذا طهارته بالنسبة الى نفسه دون الاسلام المطلق الموجب للطهارة المطلقة وفيه ان ما دل على اشتراط الصلوة والصوم بالاسلام والطهارة انما دل على اعتبار مطلقهما لا بالاضافة فان كان ولا بد من الالتزام بصحة عباداته مع بقائه كافرا فيلتزم بسقوط الاشتراط لا بحصول الشرط بالاضافة وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في ضعف هذه الاقوال وعدم صلاحية الاخبار الدالة على عدم قبول توبته لاثباتها ويدل عليه ايضا بل وعلى قبول توبته صحيحة عبادة او رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع فيمن كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته في ايمانه فتنة فكفر ثم تاب وامن قال يحسب له كل عمل صالح في ايمانه ولا يبطل منه شيء فان المفروض في السؤال بحسب الظاهر اعم من المرتد الفطري وظاهر الجواب تقريره في قبول توبته هذا كله مضافا الى الادلة الدالة على

بحوبته الاسلام والتوبة من كل احد الاية عن التخصيص لمعتضده ببعض المؤيدات العقلية والنقلية كيف مع ان من الامور الواضحة ان من اكبر مقاصد الامير والحسنين عليهم السلام في حروبهم وغيرها استتابة المرتدين من الخوارج والنواصب والغلاة الذين اعترفوا بالهية امير المؤمنين وانهم عليهم السلام كانوا يقبلون توبة من رجع منهم ويعاملون معه معاملة المسلم ويوهم كون ذلك من باب المماشاة لبعض المصالح في غاية الضعف واستدل للتفصيل بين من انكر الشهادتين وبين من انكر ضروريا بعدم القبول في الاول دون الثاني بالشك في شمول الادلة النافية للتوبة لمنكري الضروري فيبقى عمومات التوبة بحالها وفيه نظر مع انك عرفت قصور الادلة النافية عن اثبات الجزء الاول من مدعاه **تنبيه** عد بعض الاصحاب من جملة المطهرات غيبة الانسان وزوال العين من باطنه ومن بدن الحيوان اقول اما طهارة بدن الحيوان بعد زوال العين فقد عرفت في مبحث الاسئار انه مما لا ينبغي الاستشكال فيه لكن لو منعنا سراية النجاسة من المتنجسات الجامدة الخالية من العين كما نفينا عنه البعد عندا لتكلم في مسئلة السراية اشكل استفادة طهارة الحيوان من الادلة المتقدمة في ذلك المبحث فانها لا تدل الا على طهارة السؤر التي لا ينافيها بقاء الحيوان على نجاسته على هذا التقدير فليس حكم الحيوان ح مخالفا لحكم سائر المتنجسات ومقتضى الاصل انفعاله بالملاقاة وبقاء نجاسته الى ان يغسل فلا يجوز اتخاذ جلده او صوفه ثوبا للمصلي ما لم يغسل واما بواطن الانسان فلا ينبغي الارتياب في طهارتها بعد زوال العين وان صحبها رطوبات ملاقية للعين كما هو الغالب فيها لقضاء الضرورة بها في الجملة فضلا عن انعقاد الاجماع عليها كما صرح به غير واحد ويدل عليه مضافا الى ذلك ما رواه عبد الحميد بن ابي الديلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل يشرب الخمر فيبصق فاصاب ثوبي من بصاقه قال ليس بشيء ويؤيده الاخبار المستفيضة الواردة في الاستنجاء وفي دم الرعاف المتقدمة في محلها التي وقع فيها التصريح بانه انما يغسل الظاهر لا الباطن فلا شبهة في اصل الحكم اجمالا وانما الاشكال في انه هل يتنجس البواطن وكذا بدن الحيوانات بوصول النجاسة اليها فيكون زوالها مطهرا لها ام لا تتنجس من اصلها فيكون على هذا التقدير عده من جملة المطهرات مبنيا على المسامحة لكن لا يترتب على حل الاشكال فائدة مهمة عدا استصحاب نجاسة المحل عند الشك في بقاء الحال للحكم بنجاسة ما يلاقيه كما تقدم التنبيه عليه في مبحث الاسئار وعرفت في ذلك المبحث ان استصحاب نفس العين غير مجد في الحكم بنجاسة الملاقي فراجع نعم لو قلنا بان طهارة الباطن ايضا كطهارة الظاهر شرط في صحة الصلوة ونحوها ولم نقل بما نعية حمل النجس من حيث هو لترتب عليه ثمرة مهمة لكن المبنى فاسد لعدم الدليل عليه وكيف كان فالاشكال انما هو فيما لو اصابت البواطن نجاسة خارجية واما النجاسة الواصلة اليها من الجوف فضلا عن النجاسة المتكونة فيها فلا ينبغي الاستشكال في عدم كونها مؤثرة في تنجيسها لعدم الدليل على ثبوت الاثار للنجاسات قبل بروزها في الخارج لانصراف ما دل عليها من النص والاجماع عما لم تخرج بل ربما يدعى الاجماع على انه لا اثر لها ما دامت في الباطن ولذا حكم بطهارة ماء الحقنة او الابرة النافذة في الجوف ونحوها اذا خرجت نقية بل قد يقال بقصور ما دل على نجاسة ملاقيات النجس عن شمول البواطن الملاقية لها وان كانت النجاسة خارجية لان مستند الحكم بالنجاسة اما النص او الاجماع ولا يخفى ان النصوص الدالة عليه موردها الثوب والبدن والاواني واشباهها فلا يتخطى عن موردها الا بالاجماع ولا اجماع في الفرض لو لم ندع الاجماع على خلافه وفيه ما عرفته عند التكلم في قبول بعض الاشياء الغير القابلة للعصر للتطهير من ان مقتضى الاصل الاولي المستفاد من تتبع النصوص والفتاوى المعتضدة بمغروسيته في اذهان المتشرعة انما هو نجاسة الاجسام الملاقية للنجس مطلقا ولذا لا يتوهم احد فرقا في ساير الاشياء بين ظواهرها وبواطنها وانما نشاء الشك في خصوص المقام من العلم بانه لا اثر للنجاسات الملاقية للبواطن بعد زوال عينها بحيث لم يعهد كون زوال العين من المطهرات هذا ولكن الانصاف ان القاعدة وان كانت في حد ذاتها مسلمة لكن عمومها غير مجد في نظائر المقام لان مستند العموم اما القطع بمناط الحكم المنافي للترديد في خصوص المورد او الاستقراء ونحوه من الادلة اللبية الغير الراجعة الى عموم لفظي حتى يتمسك في موارد الشك باصالة عدم التخصيص او وقوع التعبير به في فتوى الاصحاب ومعاقد اجماعاتهم المحكية حيث عبروا فيها بان كل جسم لاقى نجسا بنجس فيستكشف من ذلك كون القاعدة بعمومها متلقاة من الشرع على سبيل الكلية وهذا بعد التسليم انما يجدي بالنسبة الى الموارد التي عمتها كلماتهم واما البواطن فلم يعلم ارادتها منها بل الظاهر انصرافها عنها اذ المتبادر من حكمهم بنجاسة كل جسم لاقى نجسا ارادة النجاسة التي لا تدور مدار بقاء العين والحاصل ان العلم بان الاصحاب مجمعون على انه لا اثر للملاقاة بالنسبة الى البواطن بعد زوال العين مانع من ظهور كلماتهم في ارادتها من العموم ولذا لا يستكشف رأيهم فيها على وجه يجوز اسناده اليهم من عموم حكمهم بنجاسة ما يلاقي النجس هذا مع ان استكشاف صدور عموم لفظي من المعصوم من فتاوى الاصحاب بحيث يعامل معه بما يقتضيه قواعد الالفاظ ممنوع فلا شبهة في ان مستند العموم هو الحكم بعدم انفعال البواطن وبقائها على ما كان من الطهارة وكذلك الكلام في بدن الحيوان على المشهور من القول بطهارته بعد زوال

في الشريعة يشك في كون الكلية المستفادة من النصوص والفتاوى مخصصة بالنسبة اليها فالاوفق بالقواعد ابقاء القاعدة على عمومها والالتزام بكون زوال العين من المطهرات م

العين والله العالم ولولا في النجاسة الخارجية الواصلة الى الجوف في الجوف جسما طاهرا خارجيا كما لو شرب خمرا او دما ثم ابتلع درهما فلاقا في الجوف بجنس الدرهم ولا يطهر الا بغسله كما لو تلاقيا في الخارج لاطلاقات الادلة الدالة على نجاسة ما يلاقي الخمر او الدم او غيرهما من النجاسات وعدم انصرافها الى وقوع الملاقاة في مكان دون مكان بل لولا في الجسم الخارجي نجاسة باطنية في بعض البواطن التي تظهر للحس كالفم ومقدم الانف وباطن الاذن ونحوها لا يبعد الالتزام بنجاسته فان ما ادعيناه انفا من انصراف ما دل على اثار النجاسات عن النجاسات الباطنية الكامنة في الجوف قبل بروزها بالنسبة الى الدم الواصل الى مقدم الانف والمجتمع في الفم ونحوه قابل للمنع فالقول بكون ملاقاة الدم ونحوه في الفم واشباهه كالملاقاة في خارجه قوي مع انه احوط والله العالم واما غيبة الانسان فهي بنفسها ليست من المطهرات جزما ولكنها توجب الحكم بطهارته وطهارة ما يتعلق به من الثياب ونحوها مع احتمال طرو الطهارة لا مع القطع بعدمها بلا خلاف فيه في الجملة على الظاهر بل عن بعض دعوى الاجماع عليه ويشهد له استقرار السيرة عليه وكون اشتراط تحصيل العلم بطهارة من علم نجاسته او نجاسة شيء مما يتعلق به من الثياب ونحوها في جواز مساورته والصلوة خلفه او نحوهما من الاشياء المشروطة بالطهارة موجبا للحرج ويؤيده بل يشهد له الاخبار الدالة على كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين ونفي الباس عن سؤرهما اذا كانا مأمونين الى غير ذلك من الشواهد والمؤيدات وهل يكفي مجرد احتمال الطهارة الناشي من الغيبة ام يعتبر الظن بها ام لا يكفي مطلق الظن ايضا بل الظن الخاص الحاصل من شهادة حاله او مقاله فيعتبر على هذا التقدير علمه بالنجاسة واخباره بزوالها او معاملته معاملة الطاهر بحيث يظهر منه ذلك وجوه بل اقوال ذهب شيخنا المرتضى ره الى الاخير نظرا الى انه هو القدر المتيقن الذي يمكن اثباته بالاجماع والسيرة ودليل نفي الحرج وغيرها ولا يكاد يستفاد منها ازيد من ذلك وانه بحسب الظاهر من باب تقديم الظاهر على الاصل ولذا استشهد غير واحد بظهور حال المسلم في تنزهه عن النجاسة وبالاخبار الدالة على وجوب تصديق المسلم وعدم اتهامه ولا يتم الظهور الا في الصورة المفروضة فالظاهر ان كل من تمسك له بظاهر الحال لا يقول الا بهذا القول بل هذا هو ظاهر كل من اشترط علمه بالنجاسة كما حكي عن صريح الشهيدين وظاهر غيرهما فان من المستبعد اشتراطهم لعلمه بالنجاسة وعدم اعتبار تلبسه بما يشترط بالطهارة والمراد بالظن الخاص بحسب الظاهر هو الظن الشأني الحاصل من الامارة الخاصة لا الظن الفعلي فان من المستبعد التزام احد بذلك وكيف كان فهذا الوجه وان كان قويا لكنا لا نقوى هو الوجه الاول اعني كفاية مجرد الاحتمال الناشي من الغيبة وعدم اشتراط علمه بالنجاسة ولا تلبسه بما يشترط بالطهارة فان عمدة مستند الحكم هو استمرار السيرة من صدر الشريعة على المعاملة مع المسلمين وما يتعلق بهم معاملة الطاهر بمجرد الاحتمال من غير فرق بين من سبق علمهم بالنجاسة وعدمه ولا بين كون من يعامل معه معاملة الطاهر ممن يظهر من حاله التجنب عن النجاسة او يظهر عدمه او يشتبه حاله فان الظاهر من حال العامة وكثير من الخاصة انهم لا يجتنبون عن كثير من النجاسات وربما يعتقدون طهارتها ويزعمون طهارة الميتة بالدباغة مع انه لم يعهد التجنب عنهم ولا عما عليهم من اللباس كما انه لم يعهد التجنب عما في ايديهم واسواقهم من الجلود ونحوها من الاشياء التي مقتضى الاصل فيها النجاسة وبنائهم على عدم التجنب عنها مع حصول العلم غالبا اما تفصيلا او اجمالا بمباشرتهم للنجاسات ومخالطتهم مع الكفار وعدم التطهر منها الا من باب الاتفاق فالقول باشتراط الظن بالطهارة فضلا عن ان يكون من سبب خاص كانه ناشئ عن الغفلة عما عليه بناء عامة الناس في معاملاتهم ومساورتهم مع العامة والخاصة مع ان من المعلوم انه لو لم يكن الامر في صدر الشريعة باسوء من ذلك لم يكن باحسن منه بل لولا البناء على الاكتفاء بالاحتمال لاختل نظم عيشهم فدعوى اندفاع الحرج لدى العمل بظاهر الحال غير مسموعة لكن لا يخفى عليك انه انما يتم الاستشهاد بالسيرة ونفي الحرج لاثبات المدعى بناء على ما هو المشهور من كون المتنجس منجسا على الاطلاق والا فلا يخلو الاستدلال بهما عن نظر فالمتجه بناء على ما نفينا عنه البعد من عدم السراية هو القول الاخير والله العالم وهل يعتبر في الاعتماد على ظاهر الحال او مطلق الاحتمال كون من يحكم بطهارته مكلفا اي عاقلا بالغا كما يظهر من بعض ام لا وجهان اظهرهما العدم لعدم كون البلوغ ملحوظا فيما جرت عليه السيرة بل يكفي على الظاهر كونه ممن من شانه مراقبة احواله في التطهير ونحوه واما غير المميز فليس موردا لهذا الاصل فلو لم يجر عليه يد الغير لا يحكم بطهارته الا بعد العلم بارتفاع النجاسة السابقة وعند جريان يد الغير عليه هو بمنزلة سائر ما يتعلق بذلك الغير مما سيعرف حكمه وهل يختص مورد الحكم بشخصه وثيابه وما هو بمنزلتها او يعم مطلق ما يتعلق به من اثاث بيته ونحوها فيه تردد لكن لو اخبر بطهارتها يقبل قوله على الاظهر لما عرفت عند التكلم في اخبار ذي اليد بالنجاسة من ان الاقوى قبول قول صاحب اليد في مثل هذه الامور والله العالم ويطهر التراب اي الارض كما وقع التعبير بها في النافع فان المطهر هي الارض التي وقع التعبير بها في اكثر الفتاوى ومعقد الاجماع المحكي عن غير واحد كما في الجواهر ويشهد به النصوص المعتبرة

في مطهرية الارض

الآنية فما في المتن ومحكي المقنعة والتحرير من التعبير بالتراب بل وكذا في النبويين الآتيين اما لشيوع التعبير عنها به او لكون المقصود بيان مطهريته على سبيل الاجمال لباطن الخف واسفل القدم والنعل بلا خلاف على الظاهر في اصل الحكم اجمالا عدا ما حكي عن الخلاف مما يظهر منه المخالفة حيث قال اذا اصاب اسفل الخف نجاسة فدلكه في الارض حتى زالت يجوز الصلوة فيه عندنا ثم قال دليلنا انا بينا فيما تقدم ان ما لا تتم الصلوة فيه بانفراده جازت الصلوة فيه وان كانت فيه نجاسة والخف لا تتم الصلوة فيه بانفراده وعليه اجماع الفرقة انتهى فانه يظهر منه القول ببقاء النجاسة والعفو عنها ولاجل مخالفة هذا الظاهر لظاهر اغلب النصوص وصريح الفتاوى لم يرض جملة من المتأخرين الذين تعرضوا لنقل قوله بنسبة الخلاف اليه وارجعوا كلامه الى ما لا ينافي المشهور حتى ان المحقق البهبهاني في حاشية المدارك تأمل في ظهور كلامه فيما ذكر وقال بل الظاهر ان استدلاله فيه غفلة منه وكيف كان فالظاهر عدم خلاف يعتد به في المسئلة كما ان الظاهر عدم خلاف يعتد به بالنسبة الى المذكورات في المتن فما عن بعض من تخصيص الاول بالذكر او الاخير او الاول والثاني او الثالث والاول والثالث بحسب الظاهر جار مجرى التمثيل كما يشهد بذلك ما عن جامع المقاصد من دعوى الاجماع على المذكورات مع اضافة كل ما ينتعل به عادة كالقبقاب ونحوه وعلى تقدير تحقق الخلاف في اصل المسئلة او في شيء منها فضعيف محجوج بما ستسمعه ومستند الحكم اخبار كثيرة منها النبويان العاميان احدهما اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فطهورهما التراب والآخر اذا وطئ احدكم بنعليه الاذى فان التراب له طهور ومنها صحيحة الاحول عن ابي عبد الله ع قال في الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا قال لا بأس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك ورواية المعلى بن خنيس قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا فقال اليس وراءه شيء جاف قلت بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا وصحيحة محمد الحلبي او موثقته قال نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت على ابي عبد الله ع فقال اين نزلتم فقلت نزلنا في دار فلان فقال ان بينكم وبين المسجد زقاقا قذرا او قلنا له ان بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا فقال لا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فالسرقين الرطب اطأ عليه فقال لا يضرك مثله وعن مستطرفات السرائر عن محمد الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب فقال لا بأس انا والله ربما وطئت عليه ثم اصلي ولا اغسله ورواية حفص بن ابي عيسى قال قلت لابي عبد الله ع اني وطئت على عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال لا بأس وصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع رجل وطئ على عذرة فساخت رجله فيها اينقض ذلك وضوءه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي ولا يخفى عليك ان وضوح دلالة اغلب الاخبار على الطهارة المعتضدة بفهم الاصحاب وفتويهم يغنينا عن التكلم في دلالة كل واحدة منها على المدعى وان كان الانصاف عدم قصور شيء منها عن اثباته ولو في الجملة حتى رواية حفص الدالة على نفي البأس عن الصلوة في الخف الذي لا يشترط فيه الطهارة حيث ان محط نظر السائل بحسب الظاهر هو السؤال عنه من حيث حصول الطهارة بالمسح فالمقصود بنفي البأس عنه بحسب الظاهر بيان صيرورته طاهرا وعدم الحاجة الى غسله ولو بلحاظ كراهة الصلوة في الخف النجس وربما يستدل له ايضا بصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله ويجوز ان يمسح رجليه ولا يغسلهما وفيه نظر لقوة احتمال ان يكون المراد بمسح رجليه في الوضوء وكون هذا التجويز من التعبير جاريا مجرى التقية وكيف كان ففيما عداها غنى وكفاية ثم ان مقتضى اطلاق صحيحة الاحول وترك الاستفصال في صحيحة الحلبي الاولى اطراد الحكم في كل ما يتعارف المشي به من اسفل القدم والنعل وما جرى مجريهما ويؤيده فتوى الاصحاب وما سمعته من جامع المقاصد من دعوى الاجماع عليه ويؤيده ايضا اطلاق العلة المنصوصة في غير واحد من الروايات من ان الارض يطهر بعضها بعضا والظاهر ان المراد بالبعض الثاني هو النجاسة الواصلة الى الرجل والنعل ونحوه وتسميتها بعض الارض لتبعيتها لها في الاسم فيما هو المفروض في الروايات والمراد بتطهيرها اما ازالة نفسها بحيث لا يبقى لها اثر او ازالة اثرها اي النجاسة الحاصلة منها كما في قولنا الماء يطهر البول فانه يستعمل في كلا المعنيين واحتمل بعض ايضا ان يكون المراد بالبعض الاجزاء الارضية المتنجسة التي تستصحبها الرجل والخف بمصاحبة النجاسة فيستفاد من ذلك طهارة الرجل والخف بالتبع وفيه ان يكون المراد به بعض الارض حقيقة والمقصود به بيان ان بعض الارض يطهر بعضها الآخر باذهاب النجاسة عنه او ... في استحالتها او استهلاكها الموجب لارتفاع الموضوع فيكون الاستدلال بهذه القضية لطهارة الرجل والخف مبنيا على تنزيلهما منزلة الارض بعلاقة المجاورة والمناسبة المقتضية للمشاركة في الحكم وقيل ايضا باحتمال ان يكون المراد بالبعض الاول هو البعض

نعم لا يبعد خ

الطاهر من الارض وبالبعض الثاني شيئا منهما فمعناها ان الارض الطاهرة مطهرة بعض الاشياء الذي من جملته مورد السؤال فعلى هذا تخرج الرواية من صلاحيتها للتأييد فضلا عن ان يمكن الاستدلال بها للمدعى لكن لا ينبغي الاعتناء بمثل هذا الاحتمال فالانصاف ان التعليل الوارد في الروايات وان لا يخلو عن نوع اجمال واهمال لكن لا يبعد ان يدعى ان مورد الفتاوى الذي ادعي عليه الاجماع هو القدر المتيقن الذي يفهم حكمه منه فلا اقل من كونه مؤيدا للمدعى فلا ينبغي الاستشكال في الحكم وربما يستشعر من قوله ع ان الارض يطهر بعضها بعضا بناء على ارادة النجس من البعض الثاني اختصاص الحكم بالنجاسة الكائنة في الارض كما هو مورد جل اخبار الباب بل كلها وهو خلاف ظاهر الفتاوى او صريحها فلا يبعد ان يكون التعبير جاريا مجرى الغالب من كون النجاسة ناشئة من المشي على الارض مع ما عرفت من قوة احتمال ان يكون المراد به بعض الارض حقيقة فلا ينافي ح الاستشعار المذكور وكيف كان فاستبعاد مدخلية مثل هذه الخصوصية في موضوع الحكم مانع عن ان ينسبق الذهن دونها وان كان اللفظ مشعرا باعتبارها ولذا لم يفهم الاصحاب من هذه الروايات الاختصاص بل لا يتبادر من صحيحة زرارة بل وكذا من غيرها حتى هذه الاخبار المعللة والاخبار التي وقع فيها التعبير بلفظ الاشتراط كقوله ع اذا وطئ احدكم الاذى الخ الا ان كون المسح او المشي على الارض طهورا للرجل او الخف من العذرة من غير ان يكون لكيفية وصولها الى الرجل كونها بوطئها او كون محلها الارض دخل في الحكم ولذا لا يتوهم احد فرقا بين كيفيات الوصول ولا بين ان تكون العذرة التي يطأها برجله مطروحة على الارض او على الفراش ونحوه فان مثل هذه الخصوصيات ليست من الخصوصيات الموجبة لتخصيص الحكم بنظر العرف كما في سائر الموارد التي وقع فيها السؤال عن احكام النجاسات مع كون المفروض في موضوعها وصول النجاسة الى الثوب او البدن مثلا بكيفيات خاصة فيكون هذه الروايات بعد عدم التفات العرف الى خصوصيات مواردها بمنزلة اخبار مطلقة لا يرفع اليد عنها الا بدلالة معتبرة اذ لو كان لمثل هذه الخصوصيات دخل في الموضوع وجب التنبيه عليه في مقام الجواب في مثل هذا الحكم العام الابتلاء وليس في المقام دليل على اعتبار الخصوصية عدا الاستشعار المتقدم المبني على فرض عدم ثبات فالاظهر عدم الفرق بين كون النجاسة من الارض او من غيرها والله العالم وهل يلحق بالقدم او النعل الخرقة الملفوفة بالرجل او الجورب ونحوهما مما لم يتعارف استعماله لوقاية الرجل عن الارض فيه تردد خصوصا اذا لم يجر العادة في خصوص الشخص ايضا على استعماله فان عدم الالحاق في هذه الصورة هو الاظهر وفي اطراد الحكم بالنسبة الى خشبة الاقطع وركبتيه وفخذي المقعد ويدي من يمشي على يديه وما جرى مجريها وكذا بالنسبة الى ما يوقى به هذه المواضع وجهان من خروج مثل هذه الفروض عن منصرف الاخبار ومن امكان دعوى استفادته من الادلة بنحو من الاعتبار وتنقيح المناط الذي يساعد عليه العرف وفيه تأمل فالاول ان لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط وحكي عن بعض الحاق كل ما يستعان به على المشي كاسفل العكاز وعصى الاعمى واسفل العربات والتخوت ونعل الدابة وهو في غاية الاشكال والله العالم ويلحق بباطن النعل والقدم وما جرى مجريهما حواشيهما التي يتعارف اصابة النجس اليها حال المشي لاطلاق الادلة بل المتبادر من السؤال في صحيحة زرارة ارادة ما يعمها فهذه الصحيحة كادت تكون صريحة في المدعى **تنبيهات الاول** الظاهر انه لا فرق في حصول التطهير بين كونه بالمشي او المسح كما صرح به في الحدائق وغيره ويدل عليه صحيحة زرارة ورواية حفص بن عيسى المتقدمتين ولا يعتبر في المشي او المسح مقدار معين بل الحد النقاء كما يدل عليه الخبران المتقدمان واما ما في صحيحة الاحول من تحديد المشي بخمسة عشر ذراعا فبحسب الظاهر جار مجرى الغالب من كون هذا المقدار من المشي يوجب ازالة النجاسة لا لاعتباره بالخصوص كما يومي اليه قوله ع او نحو ذلك وعلى تقدير ظهورها في اعتبار هذا المقدار من حيث هو من باب التعبد يتعين صرفها عن ذلك بقرينة ما عرفت فما عن ابن الجنيد من اشتراط المشي خمسة عشر ذراعا ونحوها ضعيف مع ان عبارته المحكية عنه قابلة للحمل على ما وجهنا به صحيحة الاحول كما يشعر بذلك ما فيها من عطف ونحوها على خمسة عشر ذراعا ويؤيده ايضا ما في ذيل عبارته على ما ذكره في الحدائق من التصريح بالاكتفاء بالمسح وقد اشتهر نسبة القول بكفاية مطلق المسح ولو بغير الارض اليه مستظهرا من هذه العبارة ولعله اراد المسح بالارض لا مطلقا بقرينة سابقه كما ذكره في الحدائق ولا يحضرني عبارته كي اتحقق حال النسبة وكيف كان فهذا ابعد التزاما باشتراط الخصوصية في المشي من باب التعبد والله العالم ولو لم يكن للنجاسة جرم كالبول والماء بعد الجفاف كفى مجرد المسح وحكي عن غير واحد التصريح بكفاية مطلق المماسة فان اريد به ما يتحقق به اسم المسح او المشي فهو حسن والا فلا يخلو عن تأمل بل منع ثم ان النقاء الذي اعتبرناه حدا للتطهير انما هو ازالة العين واما الاثر الذي هو عبارة عن الرائحة واللون ونحوهما فقد عرفت في محله عدم اعتباره في التطهير بالماء فكيف في التراب المبني امره على التسهيل مع انه يظهر من صحيحة الاحول التي ورد فيها التحديد بخمسة عشر ذراعا عدم اعتبار الاكثار في المشي مع ان من الواضح عدم كون هذا المقدار من المشي غالبا موجبا لازالة الاثر بل ربما يستظهر من هذه الصحيحة وغيرها عدم البأس بالاجزاء الصغار المتخلفة بدعوى ان الغالب بقاؤها في خلال شقاق

الظاهر زيادة كلمة ان من النسخ فتدبر (محمد علي الطهراني)

العربات سفن رواكد كان في بغداد وتستعمل الان للمركبة المعروفة (المنجد)

الظاهر ان التخوت جمع تخت وهو السرير (محمد علي الطهراني)

الرجل والخف ونحوه وعدم زوالها الا بالمشي الكثير وهو حسن ان اريد بالاجزاء الصغار ما لا يصدق عليها اسم القذر عرفا والا فلا نسلم بقاءها غالبا نعم قد يتخلف مثل هذه الاجزاء في خلال الشقاق في بعض الفروض مما لو بالغ في المسح لكن لا يصلح مثل هذه الاطلاقات لتخصيص ما دل على نجاسة الاعيان النجسة خصوصا مع ما في صحيحة زرارة من جعل ذهاب الاثر غاية للمسح الموجب لطهارة الرجل نعم مقتضى الجمع بين الصحيحة وبين غيرها من الادلة حمل الاثر في الصحيحة على مثل هذه الاجزاء التي تسمى في العرف اثرا ولا يصح سلب الاسم عنها حقيقة لا مثل الرائحة واللون ونحوهما مما لا يعتبر ازالته لدى التطهير بالماء فالاظهر اناطة الحكم بالنقاء وعدم الاعتناء بالاثر المتخلف كما هو الشان في التطهير بالماء والاستنجاء بالاحجار ولكنك عرفت في مبحث الاستنجاء ان دائرة الاثر المعفو عنه لدى العرف عند التنظيف بالاحجار اوسع منها لدى التطهير بالماء فحال ما نحن فيه حال المسح بالاحجار وما يظهر من بعض من الفرق بينهما والالتزام بوجوب ازالة الاثر فيما نحن فيه وعدم وجوبها في الاستجمار ليس على ما ينبغي **الثاني** يعتبر في المطهر كونه ارضا بلا نقل خلاف فيه عدا ما حكي عن ابن الجنيد من كفاية المسح بكل جسم قالع وعن نهاية الفاضل احتماله لكنك عرفت انفا قبول عبارة ابن الجنيد التي هي بحسب الظاهر منشأ النسبة للحمل على ما لا ينافي الغير وكيف كان فمستند الاشتراط اختصاص مورد اغلب الاخبار بالارض مع ما في اكثرها من التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا فان ظاهره ان لخصوصية الارض دخلا في المطهرية واظهر من ذلك ما في النبويين العاميين من قصر طهور الخفين والنعلين على التراب وقد عرفت ان مقتضى الجمع بينهما وبين غيرهما من الروايات حمل التراب على ارادة مطلق الارض فيستفاد من ذلك كله ان المطهر هو خصوص الارض فيتقيد بذلك كله اطلاق صحيحة زرارة ورواية حفص المتقدمتين الدالتين باطلاقهما على كفاية مطلق المسح هذا ولكن الانصاف عدم صلاحية ما عدا النبويين لصرف اطلاق الخبرين فان خصوصية مورد الاخبار لا تقتضي الاختصاص واستفادة اعتبار الخصوصية من التعليل ليس الا من باب فحوى الخطاب القاصرة عن حد الدلالة واما النبويان فلهما ظهور يعتد به في اعتبار الخصوصية صالح لصرف اطلاق الخبرين خصوصا بعد اعتضاده بفتوى الاصحاب وضعف سندهما مجبور بعملهم فما هو المشهور مع موافقته للاصل والاحتياط هو الاشبه وهل يكفي المسح باجزاء الارض مطلقا وان كانت منفصلة عنها كما لو اخذ حجرا او مدرا او ترابا فمسح به رجله او يعتبر اتصالها بها بالفعل مقتضى ظاهر اكثر الفتاوى والنصوص التي وقع فيها التعبير بالارض هو الثاني فان الاجزاء المنفصلة عن الارض لا يطلق عليها اسم الارض وعن ظاهر كاشف الغطاء وغيره الاول ويمكن توجيهه بعد البناء على عدم صلاحية الاخبار التي وقع فيها التعبير بالارض وانها يطهر بعضها بعضا لتقييد اطلاق الخبرين الدالين على كفاية مطلق المسح وانحصار ما يقيدهما بالنبويين بدعوى ان مقتضى الجمع بينهما وبين الاخبار الدالة على كفاية مطلق الارض انما هو تعميم التراب بحيث يشمل سائر اجزاء الارض لا تخصيصه بخصوص ما يسمى ارضا بالفعل وفيه تامل خصوصا مع ان الغالب في تطهير الخفين بالتراب مسحهما حال اتصاله بالارض فاعتبار الاتصال ان لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط **الثالث** هل يعتبر في الارض المطهرة ان تكون يابسة ام لا وعلى الثاني هل يشترط ان لا تكون ذات رطوبة مسرية ام لا وعلى الثاني هل يعتبر عدم بلوغها مرتبة الوحل ام لا وجوه بل اقوال على ما حكاها بعض فنسب اولها اي اشتراط اليبوسة الى ابن الجنيد لكن عن ظاهر الروض دعوى عدم الخلاف في عدم قادحية الرطوبة الغير المسرية فكان ابن الجنيد ايضا لم يقصد باليبوسة الا خلوها عن الرطوبة المسرية وكيف كان فمستند الاشتراط رواية المعلى وصحيحة الحلبي المحكية عن مستطرفات السرائر المتقدمتين الظاهرتين في اشتراط الجفاف واليبوسة ففي اولهما قال اليس وراءه شيء جاف قلت بلى قال فلا باس وفي ثانيهما اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلا باس وانكار دلالة الخبرين على الاشتراط بدعوى عدم كون ذكر الجفاف واليبوسة فيهما على وجه يفيد التقييد لعدم كونه بصيغة احد المفاهيم المعتبرة ينشأ من الغفلة عن جهات الدلالة فان الخبرين اظهر في التعليق من القضية الشرطية بل كادا ان يكونا نصين في ذلك وقد يقال انه يحتمل ان يكون المراد بالجاف في الرواية الاولى ما لم يصل اليه البلل الذي يسيل من الخنزير الذي مر في الطريق لا الجاف المقابل للرطب **اقول** وكذلك يحتمل ان يكون المراد باليابسة في الرواية الثانية الارض الخالية من نداوة البول لكن لا ينبغي الالتفات الى مثل هذه الاحتمالات في رفع اليد عن ظواهر الادلة فمقتضى القاعدة تقييد ما في سائر الاخبار من الاطلاق بهاتين الروايتين لكن المتبادر من الجفاف واليبوسة في مثل هذه الموارد خصوصا بعد الالتفات الى ما في سائر الاخبار من الاطلاق ومخالفة اعتبار اليبوسة الحقيقية لفتوى الاصحاب كما يظهر من بعضهم ليس الا ما لم يكن فيه رطوبة يعتد بها اي الرطوبة المسرية فالقول باعتباره هو الاظهر ومستند القول بعدم الاشتراط اطلاق سائر الاخبار مع دعوى عدم نهوض الخبرين لتقييدها وقد تبين ضعفه **الرابع** هل يعتبر في مطهرية الارض كونها طاهرة قولان اظهرهما الاول فان المتبادر من قوله ع الارض يطهر بعضها بعضا وكذا من سائر الروايات بواسطة المناسبة المغروسة في الذهن من اشتراط كون

المطهر طاهرا انما هو ارادة الارض الطاهرة وربما يستدل له ايضا بقوله في صحيحة الاحول الرجل يطأ في الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا قال لا باس اذا كان خمسة عشر ذراعا فان ضمير كان يعود الى ما فرضه السائل فيستفاد منه اشتراط النظيف وفيه ان عود الضمير الى ما كان مفروضا في السؤال لا يقتضي كون الخصوصية المفروضة من مقومات موضوع الحكم فهذه الرواية لا تصلح ان تكون مقيدة لغيرها من الروايات واضعف من ذلك ما في الحدائق من الاستدلال له بقوله ص في الاخبار الكثيرة جعلت لي الارض مسجدا وطهورا نظرا الى ان الطهور لغة هو الطاهر المطهر وهو اعم من ان يكون مطهرا من الحدث والخبث وفيه بعد تسليم العموم انه لا يستفاد من هذه الروايات الا ان الله تعالى جعل الارض في حد ذاتها كالماء طهورا وهذا لا يدل على ارتفاع وصف مطهريتها عند عروض صفة النجاسة لها باسباب خارجية ولو قيل ان الجعل انما تعلق بالارض الطاهرة لا بذات الارض لان طهارتها من حيث الذات كانت متحققة قبل الشريعة فجعلت للنبي ص طهورا بان اعطيت مرتبة الكمال من الطهارة التي يعبر عنها بصيغة المبالغة وهي الطهارة المسرية الى الغير وتفسير الطهور بالطاهر المطهر بحسب الظاهر انما هو بهذه الملاحظة لا ان اللفظ مستعمل في المعنى المركب كما تقدمت الاشارة اليه في صدر الكتاب فيختص مورد الجعل بالارض الطاهرة اذ لا معنى لتشديد طهارة ما ليس بطاهر قلنا على هذا التقدير ايضا متعلق الجعل بحسب الظاهر هو الارض التي هي طاهرة بالذات لا الارض المقيدة بكونها طاهرة بالفعل فهي قضية طبيعية نظير احل الله الغنم لا تدل على انها بعد عروض وصف النجاسة الموجب لارتفاع وصف طهوريتها لا تطهر شيئا حتى يخصص بها غيرها من الادلة المطلقة ولو سلم ظهورها في تعلق الجعل بالارض الطاهرة بالفعل فهو ايضا غير مجد لاثبات المدعى لانه لا ينفي مطهرية غيرها اذ لا اعتداد بمفهوم اللقب الا ان يقال ان ورودها في مقام الامتنان يجعلها ظاهرة في الانحصار وفيه تامل كما ان في جميع ما تقدم نظرا ومنعا **تنبيه** لما اهمل المصنف ره حكم ماء المطر عند البحث عن احكام المياه مع ان له حكما خاصا وهو ان قطراته النازلة من السماء مع كونها مياها قليلة منفصلة بعضها عن بعض غير متقوم بعضها ببعض معتصمة بوصفها العنواني كالماء الجاري المعتصم بمادته بلا خلاف فيه في الجملة كما يشهد له النصوص الاتية عليه في المقام لادنى مناسبة وقال ماء الغيث لا ينجس في حال وقوعه **اقول** بل يطهر كل ما يصيبه على تقدير قابلية المحل كما تقدمت الاشارة اليه عند التعرض لكيفية تطهير الثوب ونحوه ويشهد له مرسلة الكاهلي عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت امر في الطريق فيسيل علي الميزاب في اوقات اعلم ان الناس يتوضؤون قال قال لا باس لا تسأل عنه قلت ويسيل علي من ماء المطر ارى فيه التغير وارى فيه اثار القذر فتقطر القطرات علي وينتضح علي منه والبيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا قال ما بذا باس لا تغسله كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر والمراد من التغير بحسب الظاهر هو التغير الناشي من جريان الماء على الارض المشتملة على القذر لا تغيره بخصوص لون القذر وطعمه او ريحه المانع من قبوله للتطهير نصا واجماعا اذ ليس القذر مسبوقا بالذكر في السؤال فقوله وارى فيه اثار القذر من قبيل عطف الخاص على العام اريد بها العلائم الكاشفة عن ملاقاة النجس فالمقصود بالفقرتين على الظاهر هو السؤال عن الماء الذي تنكشف بالامارات كونه بعينه هو الماء الملاقي للنجس ولو فرض ظهورها في ارادة ما يعم التغير باوصاف عين النجس لوجب صرفها عن ذلك بقرينة ما عرفت وكيف كان فما في ذيل الرواية شاهد على المدعى بعمومه ويدل عليه ايضا في الجملة رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن الكنيف يكون خارجا فتمطر السماء فتقطر علي القطرة قال ليس به باس وصحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع في السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا باس به ما اصابه من الماء اكثر منه وما يظهر من هذه الصحيحة من اناطة طهارة السطح باكثرية الماء ليس منافيا لاطلاق المرسلة لان قابلية المحل للطهارة شرط عقلي في طهارة ما يراه ماء المطر ولذا لا يفهم احد من المرسلة طهارة عين النجس باصابة المطر فكذلك المتنجس ما دامت العين باقية فاستهلاك القذر وازالته مما لا بد منه ولا يتحقق الاستهلاك في شيء من المنجسات المشتملة على العين حتى البول الذي هو ماء الا على تقدير اكثرية الماء وقاهريته ومقتضى اناطة الحكم بالاكثرية كفاية مطلق الاصابة في تطهير المتنجسات الخالية من العين كما يدل عليه المرسلة ويدل عليه ايضا مرسلة محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن ع في طين المطر انه لا باس به ان يصيب الثوب ثلثة ايام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر فان اصابه بعد ثلثة ايام فاغسله وان كان الطريق نظيفا لم تغسله وكذا لا ينجس بعد وقوعه واستقراره في المكان ما دام متقاطرا ولو من بعض نواحيه بالقطرات النازلة من السماء بل ولا حال جريانه من ميزاب وشبهه ودخوله في الاماكن المختلفة السطوح التي لا ينزل عليه فيها ماء المطر لكن بشرط اتصاله بمادته المعتصمة بالقطرات النازلة من السماء فانه ح بمنزلة الماء الجاري المعتصم بمادته لا ينجسه شيء الا ان تغيره النجاسة بلا خلاف فيه على الظاهر بل اجماعا كما ادعاه بعض ويدل عليه مضافا الى ذلك صحيحة هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام في ميزابين سالا احدهما بول والاخر ماء المطر فاختلطا فاصاب ثوب رجل لم يضره والظاهر ان اطلاق الجواب

جار يجرى لغالب من اكثرية الماء الموجبة لاستهلاك البول وكون جريان الماء حال نزول المطر لا بعد انقطاعه ورواية علي بن جعفر المروية عن كتابه عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن المطر يجرى في المكان فيه العذرة فيصيب الثوب ايصلى فيه قبل ان يغسل قال اذا جرى فيه المطر فلا بأس والظاهر ان الغرض من الاشتراط الاحتراز عما لو اصاب الثوب بعد انقطاع المطر فان حاله بعد وقوف المطر حال سائر المياه القليلة الملاقية للعذرة بلا خلاف فيه بل عن بعض دعوى الاجماع عليه فالمراد بجريان المطر المعلق عليه نفي البأس اما تقاطره من السماء في مقابل وقوفه او جريانه الفعلي الذي هو ملزوم غالبي لكونه حال التقاطر وكيف كان فهذه الرواية ايضا كادت تكون صريحة في المدعى في كون ماء المطر الجاري على الارض بمنزلة الماء الجاري في الاعتصام وكون بعضه مطهرا للبعض ويدل عليه ايضا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر ايؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلوة فقال اذا جرى فلا بأس به قال وسألته عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فاصاب ثوبه هل يصلى فيه قبل ان يغسله فقال لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلى فيه ولا بأس به فان ما اجاب ثانيا صريح في اعتصام ماء المطر المجتمع في الارض وعدم انفعاله بالخمر المنصب عليه وترك التقييد بكون الصب قبل انقطاع التقاطر مع كونه شرطا لعله لاستفادته من تعليق نفي البأس على الجريان في الجواب عن سؤاله الاول بالتقريب الذي عرفته آنفا من ان المراد بجريان المطر اما تقاطره من السماء في مقابل وقوفه او جريانه الفعلي الذي هو ملزوم عادي لكونه في حال التقاطر فاريد بالاشتراط التنبيه على شرطية التقاطر لكن قد يشكل ذلك فيما هو مفروض السائل بان السطح الذي يبال عليه ويغتسل فيه من الجنابة يطهر باصابة المطر له كما نطق به المستفيضة المتقدمة التي منها صحيحة هشام بن سالم الدالة على اناطة طهارة السطح الذي يبال عليه باكثرية الماء من البول فان من المعلوم حصول هذا المناط قبل وصول المطر حدا يمكن الاخذ من مائه فيبقى مائه المجتمع على ظهره او الجاري منه من ميزاب ونحوه على طهارته فلا مقتضى لاشتراط فعلية الجريان في جواز الاخذ منه الا ان يكون قول السائل البيت يبال على ظهره الخ كناية عن كون ظهره معدا لقضاء الحاجة فلم يقصد بالبول خصوصه حتى لا يبقى عينه بعد اصابة المطر الغزير الذي يمكن الاخذ من مائه للوضوء بل ما عم منه ومن العذرة التي يبقى عينها بعد انقطاع المطر فيتجه اعتبار بقاء التقاطر في جواز الاخذ من مائه ويحتمل بعيدا ان يكون المقصود بالفقرة الاولى هو الاخذ من ماء المطر بعد الانقطاع فيكون المقصود بالشرطية الاحتراز عن الماء المجتمع على السطح حيث لا ينفك غالبا في مفروض السائل عن ملاقاة النجس فالمراد بقوله ع اذا جرى انه اذا تحقق له الجريان من ميزاب ونحوه بحيث انفصل الماء عن ذلك المكان القذر فلا بأس في مقابل ما لو بقى في ذلك المكان ويحتمل ايضا ان يكون المراد بالاشتراط بيان ما هو مناط الحكم بان يكون المقصود انه اذا تحقق الجريان لماء المطر فلا بأس به وما لم يتحقق له هذه الصفة فهو ماء قليل لاقى نجسا فينجس فعلى هذا ينهض الرواية دليلا للقول المحكى عن الشيخ الذي ستسمعه وهذا الاحتمال وان كان قريبا في حد ذاته بل هو اقرب الاحتمالات المتطرقة في الرواية بالنظر الى نفسها مع قطع النظر عن سائر الاخبار واما بملاحظتها فلا بد من حملها على سائر المحامل ورد علمها الى اهله فان ظاهر قوله اذا جرى ارادة الجريان الفعلي واختصاص الطهارة بالماء الذي حصل له صفة الجريان بالفعل وهذا مما ينافيه سائر الاخبار حتى ما رواه علي بن جعفر ع عنه في ذيل هذه الرواية من نفي البأس عن ماء المطر الذي صب فيه الخمر ولذا حملها بعض المتأخرين على الجريان التقديري اي بلوغ المطر حدا يكون من شأنه الجريان في الاماكن المعتدلة جمعا بينها وبين سائر الروايات وفيه مع انه ليس باولى من حملها على بعض المحامل الاخر التي منها حملها على اعتبار الجريان في خصوص المورد لخصوصية فيه لكونه مما لو استقر المطر فيه او لم يبلغ من الكثرة حدا يجرى لتغير بمجاورته كما يشعر بذلك ظهور السؤال في كون السطح معدا لتوارد النجاسات عليه فمثل هذا السطح لا يطهر عادة الا بالمطر الغزير الذي يجرى اولا يعتصم مائه عن التغير والانفعال الا على هذا التقدير او غير ذلك من المحامل التي تقدمت الاشارة اليها ان هذا الحمل لا يجدى في رفع التنافي بين هذه الصحيحة وبين صحيحة هشام بن سالم الدالة على اناطة طهارة الماء باكثريته من البول ضرورة ان البول الكائن على السطح اما مجرد الاثر او ما هو بمنزلته بحيث لا يكون اصابة اضعافه من المطر موجبا لجريانه خصوصا اذا كان المطر ناعما فما عن ظاهر ابن حمزة من اشتراط اعتصام ماء المطر وكونه كالماء الجاري بجريانه بالفعل ضعيف واضعف منه ما عن ظاهر الشيخ وابن سعيد من اشتراط جريانه من الميزاب لكن الذي يغلب على الظن ان غرضهم التنبيه على الفرع الذي نبهنا عليه من ان الماء الجاري من الميزاب ونحوه ما دام معتصما بالقطرات النازلة من السماء بحكم الماء الجاري لا انه يعتبر في مطهرية ماء المطر الجريان مطلقا او من خصوص الميزاب كما نسب الى ظاهر الاخيرين فلا بد في تحقيق حال النسبة من مراجعة كتبهم اذ الظاهر انه قد حصل الخلط بين المبحثين ولم يحضرني كتبهم حتى اراجعها والعبارة المحكية عن ابن حمزة ليس فيها اشعار بالاشتراط فانه قال على ما حكى عنه وحكم الماء الجاري من المشعب من ماء المطر كذلك اي كالجاري والمشعب كما في المجمع الطريق وهذه العبارة

كانرتها

كانرتها عين ما نبهنا عليه ولا منافاة بينها وبين مطهرية ماء المطر حال نزوله على الاطلاق نعم ربما يستشعر ذلك من العبارة المحكية عن الشيخ لكن لا على وجه يصح الاستناد اليه فانه قال في التهذيب والاستبصار على ما حكاه في المدارك ماء المطر اذا جرى من الميزاب فحكمه حكم الجاري مستشهدا عليه بخبر هشام بن الحكم المتقدم الوارد في ميزابين سالا احدهما بول الخ واما عبارة ابن سعيد فلم اظفر بنقلها تفصيلا فيما حضرني من الكتب وكيف كان فان ارادوا بقولهم ما بيناه فنعم الوفاق والا فقد تبين ضعفه بما لا مزيد عليه ويتلوه في الضعف ما عن المحقق الاردبيلي من اشتراط الجريان التقديري كما تقدمت الاشارة اليه مع ما فيه من النظر آنفا وربما يستدل للقول باشتراط الجريان مضافا الى الاخبار التي تقدمت الاشارة اليها والى توجيهها بخبر علي بن جعفر المروي عن كتابه عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب ايصلى فيها قبل ان تغسل قال اذا جرى من ماء المطر فلا بأس وفيه ما لا يخفى فان الشرطية بحسب الظاهر مسوقة لبيان اشتراط كون ما يكف على الثياب من ماء المطر لا من ماء الكنيف فتلخص من جميع ما ذكرناه ان الاقوى ما هو المشهور من ان ماء المطر لا ينجس حال نزوله مطلقا بل يطهر كل ما يلاقيه بشرط قابلية المحل كالماء الجاري لكن نسب الى المشهور انهم اعتبروا فيه الكثرة والقوة في الجملة احترازا عما لو تقاطرت قطرات يسيرة خلافا لما حكاه في الروض على ما نقل عنه عن بعض من القول بمطهرية القطرات اليسيرة ومستنده اطلاق مرسلة الكاهلي وغيرها من الادلة المتقدمة الدالة على سببية اصابة المطر للطهارة ومستند ما نسب الى المشهور من اشتراط الغزارة والكثرة في الجملة منع صدق اسم المطر عرفا على القطرات اليسيرة وفيه ما لا يخفى وكيف كان فمرجع الخلاف في اعتبار هذا الشرط وعدمه بحسب الظاهر هو النزاع في الصغرى والمتبع فيه حكم العرف فما صدق عليه اسم المطر عرفا لحقه حكمه والله العالم والماء القليل الذي يغسل به النجاسة ينجس سواء كان في الغسلة الاولى او الثانية فيما يحتاج الى التعدد وسواء كان متلونا بالنجاسة او لم يكن وسواء بقي على المغسول عين النجاسة او نقى وكذلك القول في الاناء على الاظهر كما تقدم الكلام فيه مفصلا في مبحث الغسالة وتبين فيما تقدم ضعف القول بطهارتها مطلقا او في خصوص الغسلة المطهرة او التفصيل بين الاناء وغيره فلا نطيل بالاعادة لكن مقتضى ما نفينا عنه البعد عند التكلم في كون المتنجس منجسا من تغير بالنسبة الى المتنجسات الجامدة الخالية من عين النجاسة هو التفصيل بين غسالة النجاسات الحكمية المحضة وبين غيرها فلو غسل ثوب متنجس بالبول بعد جفافه وزوال العين لا تنجس غسالته مطلقا ولو كان قبله نجست من غير فرق بين الغسلتين اما في الاولى فلانها ماء قليل لاقى نجسا فينجس وفي الثانية فلملاقاتها للرطوبة المتخلفة من الغسلة الاولى التي هي كعين النجس في كونها منجسة لما يلاقيها نعم لو حصلت الغسلة الثانية بعد جفاف المحل وخلوصه من عين النجاسة وما بحكمها من الرطوبة المنجسة اتجه طهارتها بناء على انكار السراية والله العالم وقيل في الذنوب بفتح الذال وهو كما في مجمع البحرين في الاصل الدلو العظيم ولا يقال لها ذنوب الا وفيها ماء اذا القى على نجاسة على الارض تطهر الارض مع بقائه على الطهارة بل في مطلق الماء القليل الملقى على الارض النجسة والقائل بذلك الشيخ في محكى الخلاف قال في المدارك ناقلا عن عبارة الخلاف اذا بال على موضع من الارض فتطهيرها ان يصب الماء عليه حتى يكاثره ويغمره فيزيل لونه وطعمه وريحه فاذا زال حكمنا بطهارة المحل وطهارة الماء الوارد عليه ولا يحتاج الى نقل التراب ولا قطع المكان ثم قال دليلنا قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ونقل التراب الى موضع آخر يشق وروى ابو هريرة قال دخل اعرابي المسجد فقال اللهم ارحمني ومحمدا ص ولا ترحم معنا احدا فقال رسول الله ص تحجرت واسعا قال فما لبث ان بال في ناحية المسجد وكانهم عجلوا اليه فنهاهم النبي ص ثم امر بذنوب من ماء فاهريق ثم قال علموا ويسروا ولا تعسروا قال الشيخ ره والنبي ص لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فلزم ان يكون الماء ايضا على طهارته واستشكل المصنف ره في المعتبر بضعف الخبر ومنافاته الاصل لان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير او لم يتغير انتهى ولا يخفى عليك ان ادلة نفي الحرج على تقدير تحقق موضوعها لا تقتضي الا العفو عن نجاسة المسجد لا طهارته بصب الماء عليه واما الرواية فهي مع ضعف سندها لا تنهض حجة لاثبات حكم مخالف للقواعد لكونها اخبارا عن قضية في واقعة مجملة الوجه فلعل المكان الذي امر النبي ص بصب الماء عليه مما يجري عنه غسالته الى خارج المسجد او في بالوعة ونحوها او كان رملا يطهر ظاهره باجراء الماء عليه ولم يكن الواجب الا تطهير ظاهر المسجد او كان الامر بالصب لتوفير البلة واستهلاك العين لان يجففها الشمس الى غير ذلك من المحتملات فالاظهر انه لا فرق بين الارض وبين غيرها مما شابهها من الاشياء الغير القابلة للعصر في كيفية التطهير ولا بين غسالتها وغسالة سائر الاشياء فان كانت الارض ونحوها مما يصب الماء فيها ولا ينفصل غسالتها عنها اشكل تطهيرها بالماء القليل كما عرفته عند البحث عن احكام النجاسات وكيفية تطهير المتنجسات الغير القابلة للعصر والله العالم

القول في كيفية تطهير الاواني وقد جرت عادة الفقهاء رضوان الله عليهم على التعرض لما يتعلق بالآنية من حيث الحرمة والكراهة في هذا المبحث استطرادا فينبغي تبعا للمصنف ره ان نقول لا يجوز الاكل والشرب في آنية من ذهب وفضة بلا خلاف فيه على الظاهر عندنا بل في الجواهر اجماعا منا وعن كل من يحفظ عنه العلم عدا داود فحرم الشرب خاصة محصلا ومنقولا مستفيضا ان لم يكن متواترا انتهى وعن جامع

من الاصحاب

من الاصحاب التصريح باتفاق على حرمة الاكل والشرب فيها لكن في الوسائل حكى عن الاصحاب انهم نقلوا القول بعدم الحرمة من جمع من العامة ولذا احتمل جري بعض الاخبار الآتية التي وقع فيها التعبير بالكراهة مجرى التقية وكيف كان فالظاهر كما صرح به غير واحد عدم الخلاف فيه بيننا بل عن ظاهر جماعة من الاصحاب وصريحهم دعوى الاجماع على انه لا يجوز استعمالها مطلقا ولو في غير ذلك مما لا يندرج في الاكل والشرب الا انه حكي عن الشيخ في الخلاف انه قال يكره استعمال اواني الذهب والفضة وكذا المفضض منهما وظاهره ارادة الكراهة المصطلحة لكن عن جماعة من المتأخرين التصريح بان مراده الحرمة ويؤيده ما حكي عنه في زكوة الخلاف من التصريح بالحرمة وكيف كان فمستند الحكم اخبار مستفيضة من طرق الخاصة والعامة فعن الجمهور انهم رووا عن النبي ص انه قال لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة وربما يستشعر من التعليل الواقع في هذا الخبر ان المراد بالنهي المنع من مطلق استعمالها وكون تخصيص الاكل والشرب بالذكر لعموم الابتلاء بهما كما يؤيده تخصيص الشرب بالاواني والاكل بالصحاف مع ان الخصوصية بالنسبة اليهما غير مقصودة بلا شبهة والتخصيص جار مجرى التعارف فليتأمل وعن علي ع انه قال الذي يشرب في آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نارا ومن طريق الخاصة صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن آنية الذهب والفضة فكرههما فقلت قد روى بعض اصحابنا انه كان لابي الحسن ع مرآة ملبسة فضة فقال لا والله انما كانت لها حلقة من فضة وهي عندي ثم قال ان العباس حين عذر عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل للصبيان تكون فضته نحوا من عشرة دراهم فامر به ابو الحسن ع فكسر في الحدائق العذر بالعين المهملة ثم الذال المعجمة بمعنى الاختتان وحسنة الحلبي وصحيحته عن ابي عبد الله ع قال لا تأكل في آنية من فضة ولا في آنية مفضضة وعن داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع قال لا تأكل في آنية الذهب والفضة وعن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه نهى عن آنية الذهب والفضة وعن موسى بن بكير عن ابي الحسن ع قال آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وعن الفقيه روايته مرسلا عن النبي ص ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا تأكل من آنية الذهب والفضة وموثقة سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا ينبغي الشرب في آنية الذهب والفضة ورواية يونس بن يعقوب عن اخيه يوسف قال كنت مع ابي عبد الله ع في الحجر فاستسقى ماء فاتي بقدح من صفر فقال رجل ان عباد بن كثير يكره الشرب في الصفر فقال لا بأس وقال ع للرجل الا سألته اذهب ام فضة وخبر حسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي قال نهى رسول الله ص عن الشرب في آنية الذهب والفضة ورواية قرب الاسناد عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابيه ع ان رسول الله ص نهاهم عن سبع منها الشرب في آنية الذهب والفضة والمروي عن الكافي في الموثق عن ثعلبة بن ميمون عن بريد عن ابي عبد الله ع انه كره الشرب في الفضة وفي القدح المفضض وكذلك ان يدهن في مدهن مفضض والمشطة كذلك وعن الصدوق باسناده عن ثعلبة مثله زاد فان لم يجد بدا من الشرب في القدح المفضض عدل بفمه عن مواضع الفضة في الحدائق وهذه الزيادة محتملة لان تكون من كلام او من اصل الخبر هذه جملة ما وصل الينا من الاخبار الواردة في الباب وهي باسرها تدل على مرجوحية استعمال آنية الذهب والفضة في الجملة اما بالنسبة الى الاكل والشرب فهي نص فيهما واما بالنسبة الى ما عداهما من الاستعمالات فبعضها تدل عليه بالاطلاق وقد يدل عليه ايضا بعضها بالخصوصية كما ستشير اليه وهذه الاخبار ما بين ما وقع فيه التعبير بصيغة النهي او لفظ النهي او التعبير بلفظ الكراهة وفي بعضها التعبير بلفظ لا ينبغي اما الطائفة الاولى فظاهرها الحرمة واما الطائفة الثانية وهي ما ورد فيها التعبير بلفظ الكراهة فلا ظهور لها الا في المرجوحية المطلقة الغير المنافية للحرمة او الكراهة فان الكراهة المستعملة في كلمات الائمة عليهم السلام بحسب الظاهر لم تثبت مستعملة الا في معناها اللغوي والعرفي لا الكراهة المصطلحة عند المتشرعة وهي بمقتضى معناها العرفي تجامع الحرمة والكراهة فلا منافاة بين هذه الاخبار وبين الاخبار الدالة بظاهرها على الحرمة كما قد يتوهم واما ما وقع فيه التعبير بلفظ لا ينبغي وهو موثقة سماعة فظاهره الكراهة فان لفظة لا ينبغي وان جاز استعمالها على سبيل الحقيقة في المحرمات لكن الشائع المتعارف استعمالها في الامور الغير المناسبة لا المحرمة فلها ظهور عرفي في الكراهة كما ان رواية موسى بن بكير مشعرة بها او ظاهرة فيها لكن لا على وجه يصلح لصرف الاخبار الدالة على الحرمة عن ظاهرها خصوصا مع استفاضة تلك الاخبار واعتضاد بعضها ببعض وقوة ظهور بعضها في الحرمة كالنبوي المروي عن علي عليه السلام وهو وان كان عاميا لكنه لم يرو فيه عند الاصحاب في اشتهار مضمونها بين الخاصة والعامة ليس موقع ريبة فلا بأس بالعمل بمثلها هذا مع ان غنانا عنها غنى وكفاية ولو سلم صلاحية الخبر الظاهر في الكراهة في حد ذاته لصرف الاخبار الدالة على الحرمة عن ظاهرها فلا ينبغي الالتفات الى ظاهره بعد مخالفته لفتوى الاصحاب واجماعهم فلا اشكال في اصل الحكم لكن مورد جل الاخبار الظاهرة في الحرمة خصوص الاكل والشرب بل ربما يظهر من بعض الاخبار اختصاصها بآنية الشرب كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن المرآة هل يصلح امساكها اذا كان لها حلقة فضة قال نعم انما يكره استعمال ما يشرب به وعن قرب الاسناد روايتها مثلها الا انه قال وسألته عن المرآة هل يصلح العمل بها اذا كان لها حلقة فضة قال نعم انما كره

ما يشرب فيه استعماله لكنه لا بد من تأويلها بعد مخالفة ظاهرها لفتوى الاصحاب وللاخبار الناهية عن الاكل بجعل الحصر اضافيا فيراد به الاحتراز عما يلبس بآنية كالمرآة ونحوها ويحتمل ان يكون قوله ع ما يشرب به كناية عن مطلق الآنية حيث ان من شأنها غالبا ان تستعمل في الشرب كما انه يحتمل ايضا بل لعله الظاهر من الرواية ارادة الاناء المفضض لا الفضة وكيف كان فما يصلح الاستناد اليه لتعميم الحكم بالنسبة الى سائر الاستعمالات بعد الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة وعدم نقل الخلاف في المسألة ليس الا خبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه نهى عن آنية الذهب والفضة الدال باطلاقه على النهي عنهما مطلقا في سائر استعمالاتها واما ما عداه من الروايات وان كان بعضها نصا في ارادة سائر الاستعمالات كصحيحة محمد بن اسمعيل التي ورد فيها قضية المرآة لكنها لا تدل على الحرمة لما اشرنا اليه من ان الاخبار المتضمنة للفظ الكراهة لا تدل الا على مطلق المرجوحية الصادقة على الحرمة والكراهة وما يقال من ان مبالغة الامام ع في تنزيه فعل ابي الحسن ع عن امساك المرآة الملبسة بالفضة قرينة على ارادة الحرمة من الكراهة ففيه ما لا يخفى خصوصا مع ان المرآة بحسب الظاهر غير مندرجة في موضوع الآنية وان اوهمه كلام السائل وجواب الامام ع كما يشهد بذلك العرف واللغة بل صحيحة علي بن جعفر المتقدمة على بعض محامليها فالظاهر ان منشأ ما ذكره السائل من نقل رواية المرآة مجرد المناسبة بينها وبين الآنية وانه فهم لبعض المناسبات ان المراد بالآنية التي كرهها الامام ع ما يعم مثلها لا خصوص مسماها عرفا كما يشهد لذلك نقل الامام ع لقضية العباس وامر ابي الحسن عليه السلام بكسر القضيب مع ان القضيب ليس من الآنية بلا شبهة فالمراد بالكراهة الشاملة لمثل هذه الامور ليس الا مطلق المرجوحية والحاصل انه لا يستفاد من الروايات التي ورد فيها التعبير بالكراهة ازيد من المرجوحية وثبوت حرمة بعض الاستعمالات كالاكل والشرب بدليل خارجي لا يصلح دليلا لحمل الكراهة في هذه الروايات على خصوص الحرمة بل الانصاف انه لولا اعتضاد اطلاق خبر محمد بن مسلم بالفتاوى لاشكل استفادة الاطلاق منه ايضا لكونه اخبارا اجماليا عن نهي صادر عن الامام ع متعلق بالآنية لم يعرف صورته حتى يؤخذ بظاهره وليس لعبارة ابن مسلم ظهور يعتد به في كون متعلق النهي الصادر عنه ع مطلق استعمالها وان اقتضاه حذف المتعلق واضافة النهي الى نفس الآنية لكن الاعتماد عليه لا يخلو من اشكال فعمدة المستند في التعميم هو الاجماع ومن هنا قد يقوى في النظر جواز اقتنائها اذ لا اجماع على المنع منه فان فيه قولان كما ستعرف بل ربما يستشعر من الاخبار الناهية عن الاكل والشرب عدم حرمة الاقتناء بل وكذا التزيين بها فانه لا يعد استعمالا لها عرفا ولو قيل بان التزيين ايضا نحو من استعمالها قلنا كلمات المجمعين منصرفة عن هذا النحو من الاستعمال نعم لا ينبغي التأمل في كراهته بل وكراهة الاقتناء ايضا لقوله ع في خبر موسى بن بكير آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وفي امر الامام ع بكسر القضيب في صحيحة محمد بن اسمعيل ايضا شهادة عليها والله العالم

تنبيه مقتضى ظاهر النصوص المستفيضة الناهية عن الاكل والشرب في آنية الذهب والفضة كظاهر المتن وغيره وصريح بعض متأخري المتأخرين حرمة نفس الفعلين من حيث ذاتهما فايصال المأكول من الآنية الى الجوف على وجه صدق عليه عرفا الاكل او الشرب في الآنية بان يكون بمباشرة الفم للآنية كما هو الغالب في الشرب او بآلة اليد وما جرى مجريها من الوسائط الغير المنافية للصدق العرفي محرم وان لم يكن نفس الايصال الذي به يتحقق مفهوم الاكل والشرب ملحوظا من حيث هو استعمال للآنية اذ المدار بمقتضى هذه الاخبار على صدق الاكل والشرب في الآنية سواء صدق عليهما استعمال الآنية ام لا غاية الامر ان حصول العنوان المحرم الذي هو عبارة عن الاكل او الشرب في الآنية كما في معظم الاخبار او من الآنية كما في بعضها ملزوم لتحقق الاستعمال اما لكونه من مقدمات وجوده او من مقومات مهيته فلو لم يكن لنا دليل دال على حرمة استعمال آنية الذهب والفضة عدا الاخبار الناهية عن الاكل والشرب فيها لكنا نلتزم باباحة سائر الاستعمالات حتى المضمضة والاستنشاق بل كنا نقول لو تناول الشيء من الآنية ووضعه في فمه بقصد الاكل فمنعه مانع من الازدراد لم يصدر منه الا التجري وانما التزمنا بحرمتها للاجماع وغيره مما دل على حرمة استعمالها مطلقا والحاصل ان مقتضى ظواهر النصوص حرمة نفس الاكل والشرب لا مجرد التناول من الاناء كما ذهب اليه جماعة من الاصحاب على ما فهمه منهم صاحب الحدائق بل ربما نسبه غير واحد الى ظاهر المشهور ولكنك ستعرف ما في هذه النسبة من النظر وقد حكي عن المعتبر القول بحرمة ذات المأكول والمشروب ما دام في آنية الذهب والفضة ومآله الى ما قويناه لان اضافة الحرمة الى الذوات انما هي بلحاظ الفعل المتعلق بها فالمراد بحرمة المأكول ما دام في الآنية ليس الا حرمة اكله فيها فالاعتراض عليه بان النهي عن الاكل لا يتعدى الى المأكول ليس على ما ينبغي واضعف من ذلك المناقشة في الاستدلال للمذهب بحديث يجرجر في بطنه نارا بان الحقيقة غير مرادة والمتبادر من المعنى المجازي كون ذلك سببا لدخول النار في بطنه وهو لا يستلزم تحريم نفس المأكول والمشروب ضرورة ان المتبادر منه كون الاكل بنفسه سببا لجرجرة النار في البطن لا مقدمته التي هي اجنبية عن البطن فالمتبادر الى الذهن من التشبيه ليس الا حرمة المأكول التي مآلها الى حرمة الاكل كما ان هذا هو المتبادر

تعيين معنى الآنية

من الاخبار الناهية فهذا هو الاقوى بل لا يبعد الالتزام بذلك مع قطع النظر عن النواهي المتعلقة بهما بالخصوص فنسلم ان المحرم ليس الا استعمال آنية النقدين بدعوى صدق استعمال الآنية على الاكل والشرب فيها عند ملاحظة الفعلين على سبيل الاجمال اذ ليس حكم العرف بكون الاكل في الآنية استعمالا لها مبنيا على التدقيقات العقلية فعلى هذا يحرم سائر الانتفاعات التي هي من قبيل الاكل والشرب في الآنية مما يعد بنظر العرف استعمالا لها وان كان بالتدقيق العقلي خارجا من موضوعه وقد بنى على ذلك غير واحد من متأخري المتأخرين فحكم ببطلان الوضوء فيها ولو بالاغتراف منها شيئا فشيئا بدعوى كونه استعمالا للآنية فيتحد مع المحرم فلا يصح خلافا لما حكي عن المشهور من حكمهم بصحة الوضوء في الفرض مستدلين عليه بان المحرم انما هو اخذ الماء من الآنية وهو خارج من ماهية الوضوء وما تقدمت الاشارة اليه من نسبة القول بعدم حرمة نفس الاكل والشرب الى المشهور نشأ من ذلك حيث استظهر من حكمهم بصحة الوضوء واستدلالهم عليه بان المحرم ليس الا اخذ الماء من الاناء الذي هو من مقدمات وجوده التزامهم بمثله في الاكل والشرب لعدم الفرق بين الامثلة لدى التحقيق ولكن ظهر مما تقدم ان الاستظهار في غير محله لامكان التفصيل بين الاكل والشرب وبين الوضوء ونحوه بالالتزام بحرمة الاولين دون غيرهما الا مع اتحاده مع الاستعمال للآنية حقيقة لا مسامحة ولا تضاف مثل هذه الافعال التي لا تتحقق ماهيتها الا بعد تناول الشيء من الآنية بكونها استعمالا للآنية ليس الا من باب التوسعة والمسامحة العرفية والا فنفس هذه الافعال لو لوحظت لا تتصف عرفا بكونها استعمالا لها لكن الاخبار المستفيضة دلت على حرمة الاكل والشرب فنلتزم بها واما الوضوء ونحوه فلم يتعلق به بعنوانه الخاص نهي شرعي وانما دل الدليل على حرمة استعمال الآنية فما لم يتحقق الاستعمال بنفس الوضوء من حيث هو لا يحرم فما عن المشهور من الحكم بصحة الوضوء لا يخلو عن قوة ما لم يكن الآنية من المقدمات المنحصرة المانعة من تنجز التكليف وكان الوضوء بالاغتراف منها لا بالارتماس فيها وعن كاشف اللثام التصريح بصحته في صورة الارتماس ايضا وهو ضعيف لاتحاده ح في الوجود مع الاستعمال المحرم فلا يصح والمرجع في تشخيص الاناء والآنية والاواني هو العرف كما عن جماعة التصريح بذلك وعن جل اللغويين ايكال معرفة الاناء الى العرف فلم يذكروا في تفسيره الا انه معروف عدا انه حكي عن مصباح المنير انه قال الاناء والآنية كالوعاء والاوعية لفظا ومعنى وهو مما لا يساعد عليه العرف اذ الظاهر عدم ترادف الوعاء والاناء عرفا وقد ذكر بعض ان الظاهر ان ما في المصباح تفسير بالاعم لان الاناء وعاء خاص لا مطلقه اقول ولعله تفسير بالمباين فان تسمية الاناء من حيث هو وعاء لا يخلو عن تأمل اذ الغالب انه انما يطلق على الاناء الوعاء بالاضافة الى ما يوضع فيه فيقال مثلا وعاء السمن او عيبة الماء وغير ذلك كما يقال موضع السمن ومقره ومكانه ولا يسمى باسم الوعاء اذا لوحظ الظرف في حد ذاته شيئا مستقلا كما يسمى باسم الاناء وكيف كان فلا وثوق بهذا التفسير ولا نقول بحجية قول اللغوي من باب التعبد هذا مع انا لم نعثر على ما يكون اطلاق اسم الوعاء عليه اوضح من اطلاق اسم الاناء لما اشرنا اليه من انه لا يكفي في تسمية الشيء وعاء على الاطلاق اطلاق اسم الوعاء عليه بالاضافة الى شيء فما جزم به بعض من صدق اسم الوعاء على بعض الاشياء الذي وقع الكلام والاشتباه في اندراجه في موضوع الآنية كالمكحلة ونحوها كانه جزم في غير محله فالمرجع في تشخيص ما يطلق عليه اسم الآنية ليس الا العرف وفي الموارد المشتبهة يرجع الى اصالة الاباحة والقدر المتيقن مما يصح اطلاق الاسم عليه هي الادوات المعدة شأنا لان تستعمل ظرفا لدى الحاجة اليه وان لم تكن بالفعل معدة له بل مصنوعة لغرض آخر وما عداه اما مشتبه الحال او معلوم العدم نعم لا فرق فيما كان من شأنه الاستعمال في الوعائية بين صغيره وكبيره فمكان الشوق ونظائره بحسب الظاهر مندرجة في موضوعها بخلاف غلاف الحرز والتعويذات والرقى ونحوها فانها لا تعد آنية في العرف كما يؤيده صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التعويذ يعلق على الحائض فقال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد وخبر جزيز الجواد ويظهر من بعض انها داخلة في موضوع الآنية ولكنها خارجة من حكمها للصحيحة المتقدمة وفيه ان جعل الصحيحة شاهدة لخروجها من الموضوع كما يشعر به سوق الرواية ويشهد به العرف اولى وربما يستشهد بصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة المشتملة على قصبة المرآة على ان الآنية اعم مما يطلق عليه اسمها بالتقريب الذي تقدمت الاشارة اليه الى ضعفه وحكي عن كاشف الغطاء ره في تشخيص موضوع الاناء انه قال يعتبر فيه اجتماع قيود اربعة الاول الظرفية الثاني ان يكون المظروف معرضا للرفع والوضع فموضع فص الخاتم وعكوزة الرمح وقبضة السيف والمجوف من حلي المرأة المعد لوضع شيء فيه للتلذذ بصوته ومحل العوذة وقاب الساعة وانية جلت لظاهر اخرى بمنزلة الثوب مع الوضع على عدم الانفصال ليس منها الثالث ان يكون موضوعا على صورة متاع البيت الذي يعتاد استعماله عند اهله من اكل او شرب او طبخ او غسل ونحوها فليس القليان ولا راسها ولا راس الشطب لا ما يجعل وضعا له او للقليان ولا قراب السيف والخنجر والسكين وبيت السهام وبيت المكحلة والمرآة والصندوق والسفط وقوطي النشوق والعطر ومحل القبلة والمباخر ونحوها منها الرابع ان يكون له اسفل يمسك ما يوضع فيه وحواشي كذلك فلو خلا عن ذلك كالقناديل والمشبكات والمخرمات والطبق لم يكن منها والمدار على الهيئة لا الفعلية انتهى اقول في اعتبار بعض ما ذكره من القيود

حكم المفضض

تأمل وفي كثير من امثلته التي جعلها خارجة من الموضوع نظر او منع والله العالم ويكره الاكل والشرب في الاناء المفضض بل مطلق استعماله على المشهور بل في الجواهر لم اجد فيه خلافا الا ما يحكى من الخلاف حيث سوى بينه وبين اواني الذهب والفضة في الكراهة التي صرح غير واحد من الاصحاب بارادة الحرمة منها هناك انتهى بل لا يبعد كراهة استعمال مطلق الآلات المفضضة حتى مثل القضيب ولجام الفرس والمرآة الملبسة بالفضة ومستند الحكم اخبار مستفيضة منها قوله ع في رواية الحلبي المتقدمة لا تأكل في آنية من فضة ولا في آنية مفضضة وخبر بريد المتقدم انه كره الشرب في الفضة وفي القدح المفضض وكذلك ان يدهن في مدهن مفضض والمشط كذلك وصحيحة محمد بن اسمعيل المشتملة على قصبة المرآة والقضيب الملبسين بالفضة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلم قال سألته عن المرآة هل يصلح امساكها اذا كان لها حلقة فضة قال نعم انما يكره استعمال ما يشرب به قال وسألته عن السرج واللجام فيه الفضة ايركب به قال ان كان مموها لا يقدر على نزعه منه فلا بأس والا فلا يركب به وعن مستطرفات السرائر نقلا من جامع البزنطي قال سألته عن السرج واللجام وذكر مثله والظاهر ان الاواني والآلات التي لها حلقة فضة غير مندرجة في موضوع المفضض او ان اطلاقه منصرف عنها وعلى تقدير الاندراج وعدم الانصراف فهي خارجة من الحكم كما يدل عليه صحيحتا ابن بزيع وعلي بن جعفر الدالتان على نفي البأس عن المرآة التي لها حلقة فضة وانه كان لموسى بن جعفر عليهما السلم مرآة كذلك وما روي من انه كان للنبي ص قصعة فيها حلقة من فضة ولدرعه ص حلق من فضة ويحتمل قويا اختصاص الكراهة بما اذا كانت الاواني او الآلات ملبسة بها او مشتملة على مقدار معتد به منها كما حكي عن المعتبر التصريح بنفي البأس عن اليسير من الفضة كالحلقة للسيف والقصعة او كالضبة والسلسلة التي يشعب بها الاناء ويشهد له صحيحة معوية بن وهب قال سئل ابو عبد الله ع عن الشرب في القدح فيه ضبة من فضة قال لا بأس الا ان يكره الفضة فينزعها وقد روى انه كان حلقة قصعة النبي ص وضبتها من الفضة ولا ينافيه رواية عمرو بن ابي المقدام قال رأيت ابا عبد الله ع قد اتي بقدح من ماء فيه ضبة من فضة فرأيته ينزعها باسنانه لانه حكاية فعل لم يعرف وجهه كما ان ما حكي من اشتمال قصعة النبي ص ودرعه على حلق من فضة ايضا لا يخلو عن اجمال من حيث الوجه بل قد اشرنا آنفا الى عدم اندراج مثل هذه الامور عرفا في موضوع المفضض والصحيحة المتقدمة النافية للبأس عن القدح الذي فيه ضبة من فضة قابلة للحمل على ارادة نفي الحرمة وان كان مخالفا للظاهر فتعميم الكراهة بالنسبة الى مطلق ما يسمى مفضضا خصوصا بالنسبة الى الآنية كما يقتضيه اطلاق النصوص والفتاوى احوط وانسب بالمسامحة في دليلها نعم ينبغي استثناء السيف منها من الآلات كما يدل عليه خبر ابن سنان ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة بأس فان لهذه الرواية نوع حكومة على الاخبار الناهية وما عن الفريقين من روايتهم ان قبضة سيف رسول الله صلى الله عليه وآله وقبيعته وحلقه ذات الفقار كانت من فضة وروي ايضا انه كان نعل سيف رسول الله ص وقوائمه فضة وبين ذلك حلق من فضة والله العالم ثم ان مقتضى ظاهر رواية الحلبي حرمة الاكل في آنية المفضض كالمفضضة ولكن مقتضى الجمع بينها وبين ما هو صريح في الجواز كصحيحة ابن وهب المتقدمة بناء على اطراد حكم المفضض بالنسبة الى مورده وحسنة ابن سنان او صحيحته عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا بأس ان يشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فمك عن موضع الفضة هو حمل النهي على الكراهة كما يؤيده بل يشهد له رواية بريد المتقدمة المصرحة بكراهة الشرب في القدح المفضض على ما رواها الصدوق وزيادة قوله فان لم يجد بدا من الشرب في القدح المفضض عدل بفمه عن موضع الفضة فان المتبادر منها ارادة الضرورة العرفية لا الضرورة المبيحة للمحظورات كما لا يخفى وما تقدم نقله من صاحب الحدائق من احتمال كون الزيادة من كلام الصدوق لا ينافي الاستشهاد فانه وان كان احتمالا قويا لكنه مخالف للظاهر ولا يستلزم من حمل النهي على الكراهة بالنسبة الى المفضض دون آنية الفضة استعمال المشترك في معنييه كما زعمه صاحب الحدائق واستشهد بهذه الرواية ونظائرها على جوازه لامكان ارادة القدر المشترك من باب عموم المجاز الذي هو من اقرب المجازات مع ان التحقيق ان جواز الترك الذي هو فصل الكراهة امر خارج من ماهية النهي قد ثبت بدليل خارجي فلو خلي النهي ونفسه لكان مقتضاه لزوم ترك الفعل وحيث دل الدليل على الرخصة في الفعل دفع اليد عما يقتضيه صرف النهي من حيث هو بمقدار دلالة الدليل فليتأمل ولتمام التحقيق مقام آخر وكيف كان فلا اشكال في عدم الحرمة بعد عدم الخلاف فيه ودلالة الخبرين عليه ولكن مقتضى ظاهر الخبرين هو ما قيل بل نسب الى المشهور من انه يجب اجتناب موضع الفضة بان يعدل بفمه عنه بل في الجواهر لم اجد فيه خلافا بين القدماء والمتأخرين الا من معتبر المصنف فاستحبه وتبعه الطباطبائي في منظومته واستحسنه في المدارك والذخيرة لظاهر الامر في الصحيح السابق وزيادة الصدوق في خبر بريد المتقدم معتضدا بما عرفت من عدم الخلاف وسالما عما يصلح للمعارضة انتهى وهو حسن وهل يلحق بالمفضض المذهب في الكراهة ووجوب عزل الفم عن موضع الذهب فيه تردد من غلبة الظن بهما وانهما في الحكم ان لم يكن اولى بالاجتناب ومن خروجه من مورد النصوص والفتاوى وقد حكي عن المصنف في المعتبر انه قال لم اعثر لاصحابنا فيه على قول ثم الحقه بالمفضض في الكراهة

معلّلا بانّه لا ينزل عند درجة الفضّة واستظهره في المدارك تبعا لما حكي عن شيخه الاردبيلي قدّه فقال الّا ان يظهر انّ الآنية المذهّبة كالمفضّضة في الحكم بل هي اولى بالمنع وفي الحدائق بعد ان صرّح باختصاص مورد الاخبار بالمفضّض قال وهل يكون الاناء المذهّب ايضا كذلك الظاهر نعم ان لم يكن اولى بالمنع لاشتراكهما في اصل الحكم انتهى ولا يخفى عليك انّ الجزم بذلك في غير محلّه اذ لم يعلم انّ مناط المنع لدى الشارع مجرّد علوّ درجة النقدين في اعين الناس حتّى يتّجه دعوى انّ الذهب لا ينزل عن درجة الفضّة ولذا لا نقول بحرمة الاواني المتّخذة من الجواهر الّتي هي اعلى درجة منهما فلعلّ المفسدة المقتضية للمنع من الفضّة لدى الشارع اقوى منها في الذهب فقياس المذهّب على المفضّض لاشتراك آنية الذهب والفضّة في الحكم قياس مستنبط العلّة لا نعوّل عليه في الشرعيّات ولا على الاولويّة الظنّيّة الّتي هي ايضا من مصاديق القياس المنهيّ عنه فالتسوية بينهما وان كان احوط واقرب الى الاعتبار لكنّ الاقتصار على مورد النصّ في الفتوى في الاحكام التعبّديّة اشبه بالقواعد وليس المقام مقام المسامحة في دليل الكراهة بعد وضوح المستند خصوصا مع الالتزام بوجوب عزل الفم الّذي لا يتسامح في دليله كما لا يخفى نعم لا يبعد دعوى استفادة كراهة مطلق الآلات المذهّبة من الاناء وغيره من رواية فضيل بن يسار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن السرير فيه الذهب ايصلح امساكه في البيت فقال ان كان ذهبا فلا وان كان ماء الذهب فلا بأس فانّه يستشعر منها كون امساك الاواني المذهّبة وما جرى مجريها مخالفا للفضل امرا مفروغا منه لديهم وكيف كان فسبيل الاحتياط غير خفيّ وبما ذكرنا ظهر ضعف ما حكي عن الموجز من القول بحرمة المذهّب مطلقا ولو في غير الاواني لما عرفت من انّه لم يقم دليل يعتدّ به على الكراهة فضلا عن الحرمة واحتمل في محكيّ الذكرى حرمة الضبّة من الذهب في الاناء استنادا الى عموم النبويّ هذان محرّمان على ذكور امّتي مشيرا الى الذهب والحرير وفيه بعد الغضّ عن انّ المراد منه بحسب الظاهر هو التلبّس بهما لا مطلق استعمالهما انّ مقتضاه اختصاص المنع بالرجال لا مطلقا واضعف منه الاستدلال له بكونه اسرافا واضاعة للمال كما لا يخفى **تذنيب** قال المحدّث المجلسي في محكيّ البحار انّ المفضّض اقسام **الاوّل** الظروف الّتي يكون بعضها فضّة وبعضها نحاسا او غيره متميّزا كلّ منهما عن الآخر كما يستعمل ظروف اصلها الخزف او غيره وفيها من الفضّة **الثاني** ما كان جميعه مموّها بالفضّة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضّة واذا عرض على النار لا ينفصل منه شيء وثانيهما ما يلبس بالسبائك بحيث اذا عرض على النار انفصلت الفضّة عن غيرها **الثالث** ما علّق عليه حلقة او قطعة من سلسلة من الفضّة **الرابع** ان يخلط الفضّة بغيرها ويصنع منها الآنية **الخامس** ما نقش بالفضّة ثمّ قال وظاهر اخبار المفضّض شمولها للاوّل والثالث واما الثاني فالظاهر في القسم الاوّل منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الآنية على اللباس بل يمكن ادّعاء صدق آنية الفضّة والّا فلا وكانّه لا اعتبار للغلبة مع عدم صدق الاسم واما الخامس فلا يبعد التفصيل فيه كالثاني بان يقال ان حصل لها بالعرض على النار شيء كان في حكم المفضّض والّا فلا انتهى **اقول** اطلاق اسم الاناء المفضّض على ما فيه حلقة من فضّة او قطعة من سلسلة لا يخلو عن تأمّل كما تقدّمت الاشارة اليه آنفا وكذا على الممتزج فانّه مع استهلاك احد الخليطين يسمّى باسم الآخر والّا فيطلق عليه اسم المغشوش لا المفضّض ولذا لا يطلق عرفا على الاثمان المغشوشة اسم المفضّض والله العالم **و** لا يحرم استعمال غير الذهب والفضّة من انواع المعادن والجواهر ولو تضاعفت اثمانها بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن كشف اللثام الاتّفاق عليه لاصالة الاباحة السالمة من دليل حاكم عليها واواني المشركين وغيرهم من اصناف الكفّار كاواني غيرهم طاهرة في مرحلة الظاهر ما لم يعلم نجاستها ولو بطريق شرعيّ واصل معتبر كاصالة عدم التذكية فيما كان متّخذا من الجلود ولم يجر عليه يد مسلم او ما جرى مجريها من الامارات الحاكمة على الاصل ولا يجوز استعمال شيء من الجلود اذا كانت من ذوي الانفس في الاكل والشرب وغيرهما من الاشياء المشروطة بالطهارة بل مطلقا حتّى في ايقاد الحمّام ولعام الكلب ونحوه على ما صرّح به بعض ونسب الى ظاهر المشهور وان ناقشنا فيه في محلّه الّا ما كان طاهرا في حال الحياة ذكيّا بذكاة شرعيّة اذ هو بدون ذلك ميتة نجسة لا يجوز استعمال جلده سواء دبغ ام لم يدبغ لانّ جلد الميتة لا يطهر بالدباغ خلافا لما حكي عن العامّة وابن الجنيد من الخاصّة فزعموا انّ ذكاة الجلد دباغه وقد حكي عن ابن الجنيد انّه قال انّ جلد الميتة يطهر بالدبغ اذا كان من حيوان طاهر في حال حياته فيجوز الانتفاع به بعد ذلك في كلّ شيء عدا الصلوة انتهى وقد عرفت ضعفه في محلّه **و** يعتبر في جواز استعمال الجلود وكذا في اباحة كلّ اللحوم احراز التذكية بالعلم او بامارة معتبرة شرعا كالبيّنة واخبار ذي اليد ويد المسلم وسوقه والّا فيحكم بنجاستها وحرمة الانتفاع بها لاصالة عدم التذكية ولا يعارضها اصالة عدم الموت حتف الانف كما توهّم اذ لا يثبت باصالة عدم الموت حتف الانف كونه مذكّى حتّى تتحقّق المعارضة فانّ نفي احد الضدّين بالاصل لا يثبت الضدّ الآخر كما تقرّر في محلّه **هذا** مع انّه لا مضادّة بين الامرين لانّ حرمة لحم الحيوان ونجاسته من آثار زهاق روحه بغير الوجه الّذي اعتبره الشارع سببا للحلّيّة والطهارة

سواء مات حتف انفه او قتل بغير ذلك الوجه وان اريد باصالة عدم الموت اصالة عدم زهاق روحه بغير ذلك الوجه فلا يتحقّق موضوع النجاسة والحرمة ففيه انّ عدم الموت بهذا المعنى ليس موافقا للاصل لانّ وقوع زهاق الروح بذلك الوجه يحتاج الى اسباب وجوديّة مثل ذكر اسم الله عليه واستقبال القبلة وفري الاوداج فمتى شكّ في تحقّق شيء من تلك الاسباب ينفي ذلك الشيء بالاصل فيحرز بذلك موضوع الحرمة والنجاسة لانّ الميتة الّتي هي موضوع الحكمين في عرف الشارع والمتشرّعة عبارة عمّا زهق روحه لا بشرائط التذكية لا خصوص ما مات حتف انفه كما يشهد لذلك مضافا الى وضوحه تعليق حلّيّة الاكل في ظواهر الكتاب والسنّة على كونه مذكّى وتعليق طهارة الجلود في مكاتبة الصيقل على كونها ذكيّة قال كتبت الى الرضا عليه السلام انّي اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابي فاصلّي فيها الى ان قال فكتب تتّخذ ثوبا للصلوة فكتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام انّي كتبت الى ابيك عليه السلام بكذا وكذا فصعب ذلك عليّ فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشيّة الذكيّة فكتب الى كلّ اعمال البرّ بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيّا ذكيّا فلا بأس فانّ مقتضى التعليق كون موضوع الحرمة والنجاسة هو غير المذكّى ويؤيّده ايضا مفهوم التذكية اذ الظاهر انّها كانت في الاصل بمعنى التطهير والتنزيه ثمّ غلب استعمالها في الذبح المعهود الّذي جعله الشارع سببا لطهارة الميتة وزوال النفرة الحاصلة لها بالموت كما يرشدك الى ذلك التتبّع في موارد استعمالات مادّتها بصورها المختلفة مثل كلّ يابس ذكيّ وذكاة الارض يبسها وذكاة الجلد دباغه وفي الموثّقة الآنية اذا علمت انّه ذكيّ وقد ذكّاه الذبح الى ان قال وان كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن اكله وحرّم عليك اكله فالصلوة في كلّ شيء منه فاسد ذكّاه الذبح او لم يذكّه الى غير ذلك من الموارد الكثيرة الّتي تشهد على انّ الذكاة في اصلها هي النظافة والنزاهة فالمراد بالميتة في عرف الشارع ليس الّا ما لم يذكّه الذبح من القذارة المسبّبة عن الموت ولا ينافي هذا ما تقدّم في مبحث الميتة من عدم تسليم كون مطلق غير المذكّى ميتة لانّ الغرض في ذلك المبحث منع اطّراده بحيث يحكم على الاجزاء الصغار المنفصلة عن الحيّ بانّها ميتة بواسطة صحّة اطلاق غير المذكّى عليها نظرا الى صحّة اطلاق غير المذكّى على ما ليس من شأنه الموت او الانفعال بالموت وكيف كان فالميتة من اللحم ليست الّا عبارة عن اللحم الّذي زهق روحه لا بشرائط التذكية فمتى احرز زهاق روح لحم وشكّ في انّه هل وجد شرائط التذكية حال زهاق روحه مقتضى الاصل عدمها فيترتّب عليها آثار عدم كونه مذكّى لكن لقائل ان يقول انّه لا يثبت بهذا الاصل كون اللحم غير مذكّى حتّى يحكم بحرمته ونجاسته كما انّه لا يثبت باصالة عدم صيرورة المرأة حائضا او اصالة عدم رؤية المرأة دم الحيض كون الدم المرئيّ دم غير الحيض حتّى يحكم بكونه استحاضة الّا على القول بالاصل المثبت وهو خلاف التحقيق فمقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار فما كان منها مرتّبا على عدم كون اللحم مذكّى كعدم حلّيّته وعدم جواز الصلوة فيه وعدم طهارته وغير ذلك من الاحكام العدميّة المنتزعة من الوجوديّات الّتي تكون التذكية شرطا في ثبوتها يترتّب عليه فمقتضى الاصل عدم تعلّق التذكية بهذا اللحم الّذي زهق روحه فلا يحلّ اكله ولا الصلوة فيه ولا استعماله فيما يشترط بالطهارة واما الآثار المترتّبة على كونه غير مذكّى كالاحكام الوجوديّة الملازمة لهذه العدميّات كحرمة اكله ونجاسته وتنجيس ملاقيه وحرمة الانتفاع به ببيعه او استعماله في سائر الاشياء الغير المشروطة بالطهارة كسقي البساتين واحراقه على القول بها وغير ذلك من الاحكام المعلّقة على عنوان الميتة او غير المذكّى فلا نعم لو قلنا بالرجوع الى الادلّة الشرعيّة في تشخيص موضوع المستصحب لحجّة الحاق بعض الوجوديّات المعلّقة في الادلّة الشرعيّة على فقد شرط من شرائط التذكية بالعدميّات اذا كان الشكّ ناشئا من الشكّ في حصول ذلك الشرط مثل ذكر اسم الله عليه حيث قال الله تعالى ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه فكما يترتّب على استصحاب عدم ذكر اسم الله عليه عدم الحلّيّة كذلك يترتّب عليه حرمة الاكل الّتي علّقها الشارع في لسان الدليل على ذلك العدم وهذا بخلاف سائر الشرائط كفري الاوداج ونحوه ممّا لم يرد فيه مثل هذا الدليل بل ثبت بالنصّ والاجماع اشتراطه في الحلّيّة وكون الموت المقترن بفقده موجبا للحرمة فانّه لا يثبت باصالة عدم حصول ذلك السبب حين موته كون موته فاقدا لذلك الشرط الّا ان نقول بالاصل المثبت فيتّجه ترتيب جميع الآثار كما تقدّمت الاشارة اليه كما انّ المتّجه ذلك ايضا لو قلنا بقاعدة المقتضي لا للاعتماد على اصالة عدم التذكية بل لكفاية الشكّ فيها بناء على هذا القول لما اشرنا اليه من انّ مقتضى جعل الشارع التذكية شرطا للحلّيّة والطهارة وتسمية الذبح الخاصّ تذكية كون موت ذي النفس بنفسه مقتضيا لحرمته ونجاسته والتذكية مانعة منهما فمتى احرز المقتضي وشكّ في المانع حكم بثبوت المقتضي لكن لا نقول بشيء من المباني فالمتّجه هو التفصيل بين الاحكام المترتّبة على عدم كونه مذكّى كالاحكام السلبيّة الّتي تقدّمت الاشارة اليها وبين الاحكام المترتّبة على كونه غير مذكّى كالاحكام الثبوتيّة الملازمة لهذه العدميّات مثل الحرمة والنجاسة **ان قلت** لا يمكن التفكيك بين عدم الحلّيّة والطهارة وبين ما يلازمهما من الحرمة والنجاسة لا لمجرّد الملازمة العقليّة حتّى يتوجّه عليه انّ التفكيك بين اللوازم والملزومات في مقتضيات الاصول غير عزيز بل لقوله عليه السلام كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم انّه حرام وكلّ شيء نظيف حتّى تعلم انّه قذر والمفروض انّه لم يحرز قذارته وحرمته باصالة عدم التذكية حتّى

يقال بحكومتها على اصالتي الحل والطهارة فالقول بان هذا شيء لم يعلم حرمته ونجاسته ولكنه ليس بحلال ولا طاهر مناقض للخبر بخلاف الشيء المأخوذ موضوعا للحكمين هو الشيء المشكوك الحلية والطهارة لا المقطوع بعدمهما كما هو الشأن في جميع الاحكام الظاهرية المجعولة للشاك وحيث الغى الشارع احتمال الحلية والطهارة ونزله منزلة العدم بواسطة اصالة عدم التذكية خرج المفروض من موضوع الاصلين حكما فكما ان استصحاب نجاسة شيء حاكم على قاعدة الطهارة كذلك استصحاب عدم طهارته ايضا حاكم عليها وكذلك الاصل الموضوعي الذي يترتب عليه هذا الامر العدمي كما هو واضح لا يقال ان مقتضى عدم القول بالاصل المثبت عدم ترتيب الاحكام السلبية ايضا لان ترتيب تلك الاحكام على اللحم الخاص موقوف على احراز عدم كون هذا اللحم مذكى ولا يحرز هذا باصالة عدم التذكية لانه ان اريد باصالة عدم التذكية العدم الازلي الجامع لحيوة الحيوان وموته فليس من آثارها عدم طهارة هذا اللحم ولا عدم حليته فان هذا العدم كان حاصلا حال حيوة اللحم ولم يكن له شيء من الاثرين اما الاول فواضح لان اللحم لم يكن حال حيوته غير طاهر واما عدم اتصافه بالحلية الفعلية في حال حيوة حيوانه فلعدم صلاحية الحيوان الحي غالبا للاكل حتى يصح اتصافه بها لا لكونه فاقدا للتذكية واما ما كان صالحا لان يبلع حيا فالحكم بحرمة ابتلاعه كذلك لكونه فاقدا للتذكية يحتاج الى مزيد تتبع وتامل والحاصل ان الحكمين العدميين ليسا من آثار مطلق عدم التذكية بل من آثار قسم خاص وهو العدم المقارن لزهاق الروح وهذه الخصوصية لا تثبت باستصحاب العدم الازلي وان اريد بها اصالة عدم اقتران زهاق روحه بشرائط التذكية فهذا من قبيل تعيين الحادث بالاصل ليس له حالة سابقة لانا نقول انتفاء المسبب من آثار عدم حدوث سببه لا من آثار عدم سببية الشيء الخاص فعدم حلية اللحم الذي زهق روحه من آثار عدم حدوث ما يؤثر في حليته بعد الموت اي الموت المقرون بالشرائط وهذا المعنى المركب شيء حادث مسبوق بالعدم لا من آثار كون الموت فاقدا للشرط حتى لا يمكن احرازه بالاصل فلو بيع شيء بعقد يشك في صحته يحكم بعدم انتقال المبيع الى المشتري لاصالة عدم صدور عقد صحيح مؤثر في النقل لا لاصالة عدم كون العقد الصادر صحيحا لان هذا غير موافق للاصل كما هو واضح فيترتب على اصالة عدم حدوث سبب النقل عدم دخول المبيع في ملك المشتري وعدم جواز تصرفه فيه واما كونه غير داخل في ملكه الذي هو من لوازم هذا الامر العدمي ويتفرع عليه حرمة الاستعمال فلا يثبت بهذا الاصل وانما نحكم به بواسطة الاصل الجاري فيه بنفسه لانه في السابق لم يكن ملكا له ولو كان حراما عليه فيحكم ببقائه على ما كان ولو فرض عدم جريان الاصل فيه بنفسه لاشكل تفريع حرمته على اصالة عدم سبب النقل كما فيما نحن فيه وان شئت مثالا مطابقا للمقام مما لم يكن هو بنفسه مجرى الاصل وكان الاصل الجاري فيه اصالة عدم حدوث ما يوجب حليته فنقول لو حلل امته لحر وشرط عليه رقية ولدها فولدت بنتا وشك في كون الشرط مخالفا للكتاب والسنة نقول مقتضى الاصل عدم جواز وطيها لاصالة عدم حدوث سببه وهو رقية البنت لكن لا يثبت بهذا كونها غير مملوكة فلو وطيها يشكل الحكم باستحقاقه للحد اذ لم يثبت بهذا الاصل كونها اجنبية حتى يثبتا لاستحقاق للحد والحاصل ان ترتيب الآثار الثابتة لعنوان الميتة او غير المذكى كالحكم بنجاسته الموجبة لتنجيس ملاقيه او بحرمة الانتفاع به واستعماله في سائر الاشياء الغير المشروطة بالطهور على اصالة عدم التذكية في غاية الاشكال اللهم الا ان يدعى خفاء الواسطة وان العرف بمجرد عدم الاعتناء باحتمال حدوث سبب الحل والطهارة الذي هو عبارة اخرى عن اصالة عدم التذكية يرتبون على الشيء الذي يشك في تذكيته آثار كونه غير مذكى من غير التفات الى كون الآثار آثارا لهذا العنوان المشكوك التحقق الذي لا يحرز بالاصل هذا مع امكان ان يدعى ان عدم جواز الانتفاع بالميتة مطلقا من الاحكام السلبية المترتبة على اصالة عدم التذكية من غير واسطة لما يظهر من بعض الاخبار من اشتراط حلية الانتفاع بها مطلقا بالتذكية كمضمرة سماعة قال سئلته عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا فعلى هذا تنحصر ثمرة التفكيك بين الآثار ان قلنا به في تنجيس الملاقي وفي الآثار الخاصة التي هي من خواص ذات المحرم من حيث هي كاستحقاق الحد لو كان لاكل الميتة او استعمالها حد والا فلا فرق في مقام العمل بين ان يحكم بحرمة الانتفاع به او يحكم بعدم جوازه وكيف كان فلا تامل في جريان اصالة عدم التذكية ولزوم ترتيب الآثار المترتبة على هذا العنوان المحرز بالاصل واما كون الحكم بنجاسة الشيء الذي شك في تذكيته وحرمة الانتفاع به من تلك الآثار فهو لا يخلو من تامل ويشهد لاعتبار هذا الاصل مضافا الى عموم ادلة الاستصحاب خصوص ما في ذيل موثقة ابن بكير الواردة في باب الصلوة وان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي وقد ذكاه الذبح وبعض الاخبار الدالة على عدم حلية الصيد الذي ارسل اليه كلاب لم يعلم انه مات باخذ المعلم معللا بالشك في استناد موته الى المعلم والاخبار المستفيضة الدالة على اشتراط العلم باستناد القتل الى الرمي والنهي عن الاكل مع الشك فيه خلافا لصاحب المدارك فلم يعتمد على هذا الاصل عنادا على ما بنى عليه من عدم حجية الاستصحاب اساسا فانه بعد ان ذكر ان

مرجع اصالة عدم التذكية الى الاستصحاب انه ليس بحجة وانه لو سلم العمل به فهو انما يبطل الحلية والنجاسة لا تثبت الا باليقين او الظن الحاصل من البينة لو سلم عموم دليلها قال والحاصل ان الجلد المطروح لما جاز كونه منتزعا من الميتة والمذكى لم يكن اليقين بنجاسته حاصلا لانتفاء العلم بكونه منتزعا من الميتة فيمكن القول بطهارته كما في الدم المشتبه بالطاهر والنجس ويشهد له قول الصادق عليه السلام في صحيحة الحلبي صل فيه حتى تعلم انه ميتة بعينه وفي رواية اخرى ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه انتهى وفيه ما عرفت من انا لو لم نقل بحجية الاستصحاب ايضا لتعين الالتزام بما تقتضيه اصالة عدم التذكية بالنسبة الى الاكل والصلوة بمقتضى الاخبار الخاصة الدالة على عدم جواز الصلوة فيه واكله الا بعد احرازها بالعلم واما الخبران اللذان استشهد بهما فهما اجنبيان عما ادعاه لورودهما فيما كان مقرونا بامارة شرعية فان الاول منهما ما رواه الحلبي قال سئلنا ابا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق فقال اشتر وصل حتى تعلم انه ميتة بعينه اذ الظاهر ان المراد بالسوق هو سوق المسلمين وهو من الامارات المعتبرة شرعا كما يشهد له مضافا الى هذه الصحيحة الاخبار الآتية وثانيهما رواية علي بن ابي حمزة ان رجلا سئل ابا عبد الله عليه السلام وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت قال وما الكيمخت قلت جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه ونحوها رواية سماعة انه سئل ابا عبد الله عليه السلام في تقليد السيف في الصلوة وفيه الفراء والكيمخت فقال لا بأس ما لم تعلم انه ميتة ومقتضى ترك الاستفصال وان كان عدم الفرق بين ما لو كان السيف واصلا اليه من يد المشركين ولم يعلم بجريان يد مسلم عليه وعلى ما عليه من الكيمخت لكن اطلاق السؤال منزل على الغالب من كون السيف متلقى من مسلم او مشترى من سوق المسلمين فاطلاق الجواب منصرف عن مثل الفرض وعلى تقدير عدم الانصراف لا بد من صرفه عنه كما يشهد له بعض الاخبار الآتية الدالة على وجوب الفحص والسؤال عن كونه مذكى في مثل الفرض وكيف كان فلا يستفاد من مثل هذه الاخبار ازيد من جواز المعاملة مع ما يوجد في سوق المسلمين وفي ايديهم معاملة المذكى ما لم يعلم بكونه ميتة وهذا اجمالا مما لا اشتباه فيه كما يشهد له فيما صنعه مسلم احتمل في حقه التذكية او جرى عليه يد مسلم احتمل صحة يده مضافا الى الاخبار الآتية الدالة على عموم المدعى خصوص قاعدتي اصالة الصحة واليد الحاكمتين على الاستصحابات المنافية لهما كما قررناه مرارا وبيناه في محله انهما من القواعد العقلائية المقررة لدى الشارع ارفاقا بالعباد وتوسعة عليهم ولولا ذلك لضاق عليهم العيش وان اعتبارها ليس من باب الظهور والظن النوعي كما زعمه غير واحد فاستشكل في الحكم بطهارة الجلد المأخوذ ممن يرى طهارته بالدبغ المستحل للميتة كما يشهد له مضافا الى السيرة القطعية وغيرها من الادلة الدالة عليه التي تقدمت الاشارة عند البحث عن ثبوت الطهارة بمعاملة المسلم مع ما يتعلق به مما في يده معاملة الطاهر خصوص الاخبار الآتية الدالة على جواز الصلوة فيما يشترى منهم فان المراد بالمسلمين في اخبار الباب اعم من العامة الذين يرون طهارة الميتة بالدبغ بلا اشتباه ويشهد لاعتبار سوق المسلمين مضافا الى استقرار السيرة عليه وعدم الخلاف فيه جملة من الاخبار منها الصحيحة المتقدمة ومنها ما عن الكليني باسناده عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال سئلته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها قال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك وعن الصدوق باسناده عن سليمان بن جعفر الجعفري عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليهما السلام مثله وعن احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عليه السلام قال سئلته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لا يدري اذكي هو ام لا ما تقول في الصلوة فيه وهو لا يدري ايصلي فيه قال نعم انا اشتري الخف من السوق ويصنع لي واصلي فيه وليس عليكم المسئلة ورواية الحسن بن الجهم قال قلت لابي الحسن عليه السلام اعترض السوق فاشتري خفا لا ادري اذكي هو ام لا قال صل فيه قلت فالنعل قال مثل ذلك قلت اني اضيق من هذا قال اترغب عما كان ابو الحسن عليه السلام يفعله الى غير ذلك من الاخبار الواردة في الجبن ونحوه والظاهر ان اعتبار السوق ليس لكونه بنفسه كاليد حجة معتبرة بل لكونه امارة يستكشف بها كون البايع مسلما فالعبرة اولا وبالذات انما هي بيد المسلم والسوق انما اعتبر لكونه طريقا للحجة لا لكونه بنفسه حجة فلا عبرة به لو علم كون البايع مشركا وان احتمل تلقيه المبيع من مسلم فيجب في مثل الفرض الفحص عن حال المبيع واحراز كونه مذكى ولو باستكشاف كونه متلقيا من مسلم كما يشهد لذلك خبر اسمعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ايسئل عن ذكوته اذا كان البايع مسلما غير عارف قال عليكم ان تسئلوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه ورواية اسحق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام انه لا بأس بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس ويظهر من هذه الرواية عدم اختصاص الحكم بما يشترى من السوق بل يطرد فيما صنع في ارض الاسلام بل في ارض يكون الغالب اهلها المسلمين ويشهد لذلك خبر السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها و

وجُبنها وبيضها وفيها سكين فقال امير المؤمنين عليه السلام يقوّم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فاذا جاء طالبها غرموا له الثمن قيل له يا امير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم ام سفرة مجوسى فقال هم فى سعة حتى يعلموا بل ربما يظهر من هذه الرواية انه متى وجد شئ مطروح فى ارض الاسلام او ما كان غالب اهلها المسلمين كما هو منصرف اطلاق السؤال او ينصرف اليه بشهادة الرواية المتقدمة يعامل معه معاملة المذكى وان كان محفوفا بامارة غير معتبرة تورث الظن بكون من جرى عليه يد غير مسلم كوضع السكين فى السفرة الذى هو امارة كون صاحبها من المشركين **وكيف كان** فالذى يقوى فى النظر ان كلما يشك فى ذكوته اذا علم بجريان يد مسلم عليه وتصرفه فيه تصرفا مشروطا بالتذكية كما اذا وجدنا جلدا مطروحا على الارض وعلمنا بانه كان يصلى فيه مسلم عومل معه معاملة المذكى وان علم بكونه مسبوقا بيد كافر وملحوقا بها فضلا عما يعلم شئ منهما من غير فرق بين كونه فى ارض المسلمين او غيرها فان يد المسلم حجة قاطعة لاصالة عدم التذكية وان لم يعلم ذلك ولكن كان ذلك الشئ فى سوق يكون غالب اهله المسلمين او ارض كذلك ولو فى الصحارى والبرارى فكذلك يعامل معه معاملة المذكى ان لم يعلم بكون من كان متصرفا فيه كافرا بان كان فى يد مجهول الحال او مطروحا على الارض وكان عليه اثر الاستعمال بان كان جلدا مدبوغا او لحما مطبوخا او مقطوعا بسكين ونحوه بحيث تميز عن فعل السباع ونحوها بنى على كون من تصرف فيه مسلما وكون عمله محمولا على الصحيح **و**اما ان تلقاه من كافر او من مجهول الحال فى ارض يكون غالب اهلها الكفار او كان مطروحا على ارض كذلك او على ارض المسلمين ولم يكن عليه اثر الاستعمال واحتمل كونه من فعل السباع ونحوها عومل معه معاملة غير المذكى لاصالة عدم التذكية والله العالم **و**يستحب اجتناب جلد ما لا يؤكل لحمه من ذى النفس الذى يشترط التذكية فى طهارة جلده حتى يدبغ بعد ذكوته تفصيا عن شبهة الخلاف الذى سنسمعه عن الشيخ وغيره كما نبه عليه فى محكى المعتبر **و**مرجعه الى الاحتياط فى الشبهة التحريمية الذى دل على رجحانه العقل والنقل فالاعتراض عليه بان الاستحباب حكم شرعى يتوقف اثباته على الدليل والخروج من شبهة الخلاف لا يصلح ان يكون دليلا عليه ولو على القول بالمسامحة فى دليله غير محله **و**استدل له ايضا بالمرسل المروى فى كشف اللثام عن بعض الكتب عن الرضا عليه السلام ان دباغة الجلد طهارته **و**فيه انه لا يختص بغير المأكول بل ظاهره ان جلد الميتة يطهر بالدبغ فهى رواية مرسلة مهجورة معارضة بالمعتبرة الدالة على ان جلد الميتة لا يطهر وان دبغ سبعين مرة **و**حكى عن الشيخ فى المبسوط والخلاف والمرتضى فى المصباح المنع من استعمال جلد ما لا يؤكل حتى يدبغ بعد ذكوته **و**فى كشف اللثام نسبة القول بحرمة استعماله قبل الدبغ الى الاكثر وعن الذكرى نسبته الى المشهور **و**ربما يستظهر من بعضهم القول بتوقف طهارته على الدبغ بعد التذكية وعن آخرين القول بحرمته من باب التعبد **و**استدل فى محكى الخلاف بان الاجماع واقع على جواز استعماله بعد الدبغ ولا دليل قبله **و**فيه انه كفى دليلا لطهارته وجواز الانتفاع به بعدا جواز قبوله للتذكية وصيرورته مذكى اصالة الاباحة والطهارة فان ما دل على نجاسة الميتة وحرمة الانتفاع بها لا يعم الذى هو مقابل الميتة فمتى اندرج شئ فى موضوع المذكى اقتضى الاصل اباحته وطهارته **نعم** لو شك فى قبول حيوان للتذكية ولم نقل بان مقتضى الاصل والقاعدة المتلقاة من الشرع المستفادة من استقراء الموارد مع ما فيها من الاشعارات هو قبول كل حيوان للتذكية عدا ما استثنى اتجه الحكم بعدم طهارته ولو بعد الدبغ لاصالة عدم التذكية لكنه خارج عن موضوع المسئلة لان الكلام انما هو بعد فرض قبوله للتذكية **و**يشهد للمدعى ايضا موثقة سماعة المضمرة قال سئلته عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده **و**يؤيده الاخبار المستفيضة الدالة على جواز الانتفاع بجلود السباع وغيرها مما لا يؤكل لحمه وربما يستشهد به او فيه نظر لانها مسوقة لبيان اصل الجواز على سبيل الاجمال ولذا ليس فى جلها التعرض لاشتراط التذكية فلا يصح التمسك باطلاقها لنفى اشتراط الدبغ كما لا يخفى **وكيف كان** فالقول بكون الدبغ شرطا للطهارة او لجواز الاستعمال ضعيف لعدم الدليل عليه بل الموثقة المتقدمة شاهدة على خلافه ولتتميم الكلام فى تشخيص الحيوانات القابلة للتذكية وتحقيق ان مقتضى الاصل هل هو قبول كل حيوان للتذكية الا ما استثنى كما يظهر من بعض او عكسه كما يظهر من غيره وان تذكية غير المأكول هل هى كتذكية المأكول مقام آخر والله الموفق والمعين **و**يجوز ان يستعمل من اوانى الخمر ما كان صلبا لا يرسب فيه الخمر كما اذا كان من نحاس او رصاص او زجاج ونحوها او كان مقيرا او مدهونا بالزجاج المسمى فى العرف بالكاشى ونحوها بعد غسله ويكره ان يستعمل ما كان خشبا او قرعا او خزفا غير مدهون او نحوها مما ينفذ فيه الخمر **و**حكى عن الشيخ فى النهاية وابن الجنيد وابن البراج المنع من استعمال ما ينفذ فيه الخمر غسل ام لم يغسل **و**استدل له بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن نبيذ قد سكن غليانه فقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام قال وسئلته عن الظروف فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الدبا والمزفت وزدتم انتم الحنتم يعنى الغضار والمزفت يعنى الزفت يكون فى الزق ويصب فى الخوابى ليكون اجود للخمر وسئلته عن الجرار الخضر والرصاص فقال لا بأس بها **و**رواية ابى الربيع الشامى عن

في اواني الخمر

القرع اليقطين ١٢

يعنى الزفت الذى فى الزق ويصير فى الجوالق يكون اجود للخمر

ابى عبد الله عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن كل مسكر فكل مسكر حرام قلت فالظروف التى يصنع فيها منه قال نهى رسول الله عن الدبا والمزفت والحنتم والنقير قلت وما ذاك قال الدبا القرع والمزفت الدنان والحنتم جرار خضر والنقير خشب كان اهل الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها اجواف ينبذون فيها **و**استدل له ايضا بان للخمر حدة ونفوذا فى الاجسام الملاقية له فاذا لم تكن الآنية صلبة دخلت اجزاء الخمر باطنها ولا ينالها الماء **و**فى الاخير ما لا يخفى فانه بعد الغض عما فيه كثيرا ما نقطع بوصول الماء الى جميع المنافذ التى وصل اليها الخمر خصوصا لو وضعنا الآنية فى كر او جار الى ان ادرك من الماء يتوجه عليه ان غايته ما ذكر عدم قبول الاجزاء الباطنة التى لا يصل اليها الماء للتطهير وهذا لا يمنع من طهارة ظاهرها بالغسل ولا يوجب نجاسة ما يصب فيها وان وصلنا اليها نداوته كما عرفته فى محله وانما يقتضى نجاسة ما يترشح منها وهذا لا يقتضى المنع من استعمالها كما هو واضح **و**اما الروايتان فيتوجه على الاستدلال بهما اولا انه ليس فيهما تصريح بمناط النهى حتى يجعل ضابطا للحكم فلعل النهى عن الاوانى المذكورة فيهما لكونها مما يتخلف فيه غالبا اجزاء الخمر فيمتزج مع ما يصب فيها او انها متأثرة بالخمر على وجه تؤثر فى فساد ما يصب فيها بالتنشيش والغليان وانقلابه خمرا ان كان نبيذا ونحوه مما يتأثر بآنيته او غير ذلك من المحتملات لا عدم قبولها للطهارة كما زعمه المستدل **و**ثانيا ان الجامع بين الامثلة المذكورة فى الروايتين ليس كونها مما يرسب فيها الخمر فان المزفت على ما فسره غير واحد هو الاناء المطلى بالزفت الذى هو من اقسام القير الذى لا خلاف على الظاهر فى قبوله للتطهير وجواز استعماله بعد الغسل ولا ينافيه ما فى الروايتين من تفسيره فان اوليهما لا تخلو عن تشابه واما ثانيتهما فلا يبعد ان يكون المراد بالدنان المذكورة فيها قسما خاصا معهودا لديهم لا مطلقها والا لعارضها الاخبار المستفيضة الآتية الصريحة فى نفى البأس عنها وكذلك الحنتم بالحاء المهملة والنون الساكنة والتاء المثناة الفوقانية على ما فسره بعض هو من الاوانى التى لا ينفذ فيه الماء وظاهر الصحيحة ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينه عن الحنتم فيتحقق التنافى بينها وبين الرواية الثانية فى هذه الفقرة وعن النهاية انه قال الحنتم جرار خضر مدهونة كانت يحمل فيها الخمر الى المدينة ثم اتسع فقيل للخزف كله حنتم واحدها حنتمة وانما نهى عن الانتباذ فيها لاجل دهنها وقيل انها تعمل من طين يعجن بالدم والشعر فنهى عنها ليمتنع من عملها انتهى فالنهى المتعلق به على الظاهر لخصوصية اخرى غير عدم قبوله للتطهير فلا بد من حمله على الكراهة اذ لا قائل بحرمة استعمال آنية الخمر من غير هذه الجهة **و**ثالثا انه يعارضها الاخبار المستفيضة التى كادت تكون نصا فى بعض ما تضمنه الخبران كموثقة عمار عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او ماء او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا بأس وقال فى قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال يغسله ثلث مرات **و**موثقة اخرى له عن ابى عبد الله عليه السلام فى الاناء يشرب فيه النبيذ قال تغسله سبع مرات وكذا الكلب **و**خبر على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الشرب فى الاناء يشرب فيه الخمر قدحا عيدان او باطية قال اذا غسله فلا بأس قال وسئلته عن دن الخمر يجعل فيه الخل والزيتون او شبهه قال اذا غسل فلا بأس **و**رواية حفص الاعور قال قلت لابى عبد الله عليه السلام انى آخذ الركوة فيقال انه اذا جعل فيها الخمر وغسلت ثم جعل فيها البختج كان اطيب له فنأخذ الركوة فنجعل فيها الخمر فنخضخضه ثم نصبه فنجعل فيها البختج قال لا بأس به **و**خبر الآخر قال قلت لابى عبد الله عليه السلام الدن يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل قال نعم بناء على ان يكون المراد يجعل فيه الخل بعد غسله والا فهذه الرواية مما يدل بظاهره على طهارة الخمر وقد تقدم فى محله انه لا بد من رد علم مثل هذه الروايات الى اهله **وكيف كان** فلا شبهة فى قبول اوانى الخمر مطلقا للتطهير وجواز استعمالها بعد الغسل كسائر النجاسات **نعم** ربما يتعذر تطهير بعض الاوانى بالماء القليل لخصوصية فيه من غير فرق بين ان يتنجس بالخمر او بغيره كما لو كان داخله من قبيل الثياب قابلا لان يستخرج غسالته بالدلك ونحوه وتعذر ذلك لضيق فمه كما انه كثيرا ما يتفق ذلك فى القرع حيث ان باطنه ربما يكون كالقطن قابلا للعصر فيشكل تطهيره بالماء القليل **و**لكن هذا اجنبى عن محل البحث لان الكلام انما هو فى جواز استعمال آنية الخمر بعد غسلها على الوجه المعتبر فى التطهير فالاشبه حمل النهى فى الخبرين على الكراهة فى خصوص موارده من باب التعبد من غير اناطتها بكون الآنية رخوة او صلبة **و**لا يبعد الالتزام بكراهة مطلق الاوانى التى يرسب فيه الخمر للخروج من شبهة الخلاف الذى عرفت آنفا ان مرجعه الى الاحتياط مع قوة احتمال ان يكون هذا هو المناط فى تعلق النهى ببعض الامثلة المذكورة فى الروايتين والله العالم **و**يغسل الاناء من ولوغ الكلب وهو كما عن الصحاح شربه مما فى الاناء بطرف لسانه ثلثا اوليهن بالتراب على الاصح وقد اختلفت كلمات الاصحاب فى كيفية تطهير الاناء من ذلك فذهب الاكثر كما فى المدارك بل المشهور كما فى الجواهر الى ما عرفت **و**عن المفيد فى المقنعة انه قال يغسل ثلثا وسطهن بالتراب ثم يجفف **و**اطلق السيد فى محكى الانتصار والشيخ فى محكى الخلاف انه يغسل ثلاث مرات احديهن بالتراب ولا يبعد انصرافه الى المشهور واولى بذلك ما عن الصدوق فى الفقيه انه قال يغسل مرة بالتراب ومرتين بالماء بل لا يبعد دعوى ظهور مثل هذه العبارة

في غسل الاناء من ولوغ الكلب

الموهمة لاعطاء الحكم في افادة الترتيب وعن ابن الجنيد انه قال يغسل سبعا احديهن بالتراب وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف في اشتراط
التعفير بالتراب وعدم الاجزاء بما دون الغسلات الثلث التي احديهن بالتراب نعم تردد في المدارك بل قوى الاكتفاء بغسلة واحدة
بعد التعفير تبعا للمحكي عن شيخه الاردبيلي لو لم ينعقد الاجماع على تعدد الغسل بالماء فقال بعد نقل الاقوال بالترتيب المتقدم والمعتمد
ما رواه ابو العباس الفضل عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في الكلب رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب
اول مرة ثم بالماء كذا وجدته فيما وقفت عليه من كتب الاحاديث ونقله كذلك الشيخ ره في مواضع من الخلاف والعلامة في المختلف
الا ان المصنف ره نقله بزيادة لفظ مرتين بعد قوله اغسله بالماء وقلّده في ذلك من تأخر عنه ولا يبعدان يكون الزيادة وقعت سهوا
من قلم الناسخ ومقتضى اطلاق الامر بالغسل الاكتفاء بالمرة الواحدة بعد التعفير الا ان ظاهر المنتهى وصريح الذكرى انعقاد الاجماع
على تعدد الغسل بالماء فان تم فهو الحجة والا امكن الاجزاء بالمرة لحصول الامتثال بها انتهى واعترضه جل من تأخر عنه باحتمال
اطلاعه على كون الرواية كذلك في اصل معتبر لم يصل الينا فانه يحتمل الظاهر كان عنده بعض الاصول التي ليس في هذه الازمنة الا
اسامیها ويؤيده معروفية الفتوى بذلك في الاعصار المتقدمة ووقوع التصريح به في الفقه الرضوي **اقول** ولولا احتمال اطلاعه على
اصل غير واصل الينا لجزمنا بكون الزيادة سهوا او بحكمه لكونها نقلا بالمعنى باعتقاد ان الناقل حيث اعتقد بواسطة الاجماع وغيره جري
الاطلاق مجرى العادة في تعدد الغسل مرتين كما هو الغالب المتعارف في غسل الاناء المتلطخ بالتراب حيث يتخلف بعد الغسلة الاولى بعض
الاجزاء الارضية او اثرها فتزال بغسلة ثانية **وكيف كان** فاحتمال وقوع الزيادة سهوا او نقلا بالمعنى قوي ولا ينافيه معروفية الفتوى
باعتبار المرتين فيما سبق بل تؤكده لكونها موجبة لانس الذهن بالزيادة فيجري على القلم من غير التفات **فالاعتراض** على صاحب المدارك
باحتمال اطلاعه على كون الرواية كذلك بظاهره غير وجيه الا ان يوجه بانه متى جاز ذلك وجب البناء على عدم وقوع الزيادة سهوا لان الامر
دائر بين كون الزيادة سهوا او بحكمه وبين كون النقص كذلك **وقد تقرر** في محله ان مقتضى القاعدة في مثل الفرض هو البناء على كون الاختلال
في طرف النقيصة فاسند لال لصاحب المدارك باطلاق الامر بالغسل بمجرد نفي البعد عن وقوع الزيادة سهوا في غير محله اللهم الا ان يقال
ان الاعتماد على القاعدة وترجيح اصالة عدم وقوع الزيادة سهوا على اصالة عدم كون النقص كذلك في مثل المقام مما كان النقص في مواضع
متعددة من الخلاف وفي سائر كتب الحديث على ما ذكره في المدارك والزيادة في بعض الكتب المصنفة في الاعصار المتأخرة في غير محله فالا
ان اثبات اعتبار المرتين بهذه الصحيحة اعتمادا على هذا النقل في غاية الاشكال فعمدة مستنده انما هو نقل الاجماع المعتضد بالشهرة
وعدم نقل الخلاف فيه ووقوع التصريح به في الرضوي المجبور ضعفه بما عرفت قال في الفقه الرضوي على ما حكي عنه ان وقع الكلب في الماء او
شرب منه اهريق الماء وغسل الاناء ثلث مرات مرة بالتراب ومرتين بالماء ثم يجفف انتهى **وربما** يظهر من بعض الاخبار كفاية مطلق الغسل
في تطهير الاناء من غير حاجة الى التعفير كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء فيجمع بينها
وبين الصحيحة المتقدمة بتقييدها بكون الغسل بعد التعفير او بحمل الغسل على ارادة ما يعم التعفير هذا ولكن الانصاف انه لولا اعتضاد
الصحيحة الامرة بالتعفير بفتوى الاصحاب واجماعهم لامكن ان يقال ان ارتكاب هذا النحو من التقييد في صحيحة ابن مسلم المستلزم لحملها على
الاهمال مع كونها بظاهرها مسوقة لبيان الحكم الفعلي او ارتكاب التجوز فيها بارادة المعنى الاعم ليس باهون من حمل الامر بالتعفير في تلك
الصحيحة على الاستحباب بل لا يبعدان يكون هذا هو الاولى كما ان مقتضى الجمع بين الصحيحين وبين موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
في الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسله سبع مرات وكذا الكلب وفي النبوي العامي اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا اوليهن بالتراب
حمل الامر بالسبع على الاستحباب فانه اهون من تقييد الغسل في الصحيحين بسبع مرات فانه تصرف بعيد بل لا يبعدان يدعى القطع
بعدم ارادة المعنى المقيد من الروايتين خصوصا الصحيحة الاولى على ما رواه في المعتبر من زيادة لفظ مرتين فانها على هذا التقدير
في قوة التصريح بعدم اعتبار ما زاد عن المرتين فتكون المعارضة بينها وبين الموثقة من باب معارضة النص والظاهر فيرفع اليد عن
الظاهر بواسطة النص **ومما** يؤيد كون الامر بالسبع ندبيا مضافا الى ما عرفت النبويان المرويان عن طرق العامة ان ولغ الكلب في اناء احدكم
فليغسله ثلث مرات مع زيادة احدهما او خمسا او سبعا فان مقتضى التحديد بالثلث كما في احدهما والتخيير بين الاقل والاكثر في الاخر
كون الزائد مستحبا **فما** عن ابن الجنيد من ايجاب سبع غسلات اوليهن بالتراب ضعيف **و** اضعف منه ما عن المفيد من ايجاب ثلث غسلات
وسطيهن بالتراب اذ لم نعرف مستنده كما اعترف به غير واحد عدا ما حكي عن الخلاف من نسبته الى الرواية **تنبيهات الاول** صرح المفيد
في ذيل عبارته المتقدمة بتجفيف الاناء بعد الغسلات وعن الصدوقين ايضا التصريح بذلك **وعن** جملة من المتأخرين ومتأخريهم
اختياره **و** يشهد له ما تقدمت حكايته عن الفقه الرضوي لكن لا اعتماد على الرضوي خصوصا مع مخالفته للمشهور فالاقوى عدم اشتراط

التجفيف كما يشهد له الاخبار المتقدمة الدالة بظاهرها على طهارة الاناء بعد غسله من غير اعتبار هذا الشرط والله العالم **الثاني** ظاهر
المتن وغيره بل المشهور شهرة كادت تبلغ الاجماع كما ادعاه في الجواهر قصر الحكم على الولوغ فلا يتعدى منه الى مباشرته بباقي اعضائه
عدا اللطع باللسان المساوي للولوغ بل ولو بشيء منه فيما يحتمل مدخليته في التنجيس والحاجة الى التعفير قال في محكي المعالم والمشهور
بين الاصحاب قصر الحكم على الولوغ وما في معناه وهو اللطع والوجه فيه ظاهر اذ النص انما ورد في الولوغ وادعاء الا
لحاق في حيز المنع وبعدونها يكون الالحاق قياسا انتهى وعن الاردبيلي قده منع التعدية الى المباشرة لسانه ايضا بما لا يسمى ولوغا
حتى اللطع وهو بالنسبة الى مجرد مباشرة اللسان وجيه دون اللطع الذي لا يفقد شيئا مما يتضمنه الولوغ من الامور المناسبة للتنجيس
او التعفير ودون ما لو شرب من الاناء على وجه لم يصدق عليه اسم الولوغ كما لو كان مقطوع اللسان او ممنوعا من تحريك لسانه
فان مستند الحكم انما هو الصحيحة المتقدمة التي وقع فيها التعبير عن موضوع الحكم بفضل الكلب الصادق على ما شرب منه في جميع الصور
وانصرافها الى كون شربه على وجه صدق عليه اسم الولوغ لكونه هو المتعارف في شرب الكلب انصراف بدوي منشأه غلبة الوجود وعن
العلامة في النهاية الحاق اللعاب لو حصل بغير الولوغ بالولوغ مستدلا عليه بان المقصود قلع اللعاب من غير اعتبار السبب ثم قال وهل
يجري عرقه وسائر رطوباته واجزائه وفضلاته مجرى لعابه اشكال الاقرب ذلك لان فمه انظف من غيره ولهذا كانت نكهته اطيب من غيره
من الحيوانات لكثرة لهثه انتهى **و** يتوجه عليه ما حكي عنه في المنتهى انه قال لا يغسل بالتراب الا من الولوغ خاصة فلو ادخل الكلب يده
او رجله او غيرهما كان كغيره من النجاسات ثم نقل من الصدوقين التسوية بين الوقوع والولوغ ونقل قول بعض العامة ثم اجاب بانه
تكليف غير معقول فيقف على النص وهو انما دل على الولوغ ثم نقل حجة المخالف بان كل جزء من الحيوانات يساوي بقية الاجزاء في الحكم
ثم اجاب بان التساوي ممنوع والفرق واقع اذ في الولوغ يحصل ملاقاة الرطوبة اللزجة للاناء المفتقرة الى زيادة في التطهير انتهى
اقول ما اشار اليه من ان الحكم توقيفي لم يعقل مناطه حق ومقتضاه عدم التخطي الى اللعاب ايضا فان كون مناط الحكم ملاقاة الرطوبة
اللزجة للاناء غير معلوم كيف وربما نقطع بعدم صيرورة الماء الذي شرب منه الكلب لزجا وعدم اكتساب الاناء منه لزوجة مفتقرة الى التعفير
فلا يجوز التعدي اليه **والحاصل** ان التخطي عن مورد النص لا يجوز الا مع القطع بالمناط وعدم مدخلية خصوصيات المورد في الحكم
واني لنا القطع بذلك في مثل هذا الحكم التعبدي الذي لم يعرف وجهه بعد فما ذهب اليه المشهور الى قصر الحكم على الولوغ او اللطع الذي
هو بمنزلته كما صرح به غير واحد حيث انه مشتمل على جميع الخصوصيات التي يتضمنها الولوغ بحيث لو كان الاناء مشتملا على الماء
لتحقق به اسم الولوغ **وعن** بعض متأخري المتأخرين موافقة الصدوقين في الحاق الوقوع بالولوغ واختاره في الحدائق مستدلا
عليه بعبارة الفقه الرضوي المتقدمة **وفيه** انه لا اعتماد على الرضوي خصوصا مع مخالفته للمشهور فما حكي عن المشهور هو الاشبه
ولكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه والله العالم **الثالث** هل يعتبر مزج التراب بالماء ام لا قولان حكي اولهما عن الحلي والراوندي وعن
العلامة في المنتهى خاصة تقويته وشيء في ذلك كاشف اللثام حيث قال ودليل ابن ادريس ان الغسل حقيقة في اجراء المائع فظاهر
قوله اغسله بالتراب اغسله بالماء مع التراب نحو اغسل الرأس بالسدر والخطمي وحمله على الدلك مجاز بعيد وهو قوي كما في المنتهى انتهى
واختاره بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين ونسبا الى المشهور القول بعدم اعتباره لكنهم على ما في الحدائق بين ساكت عن حكم المزج
وبين مصرح بجوازه واجزائه في التطهير وممن صرح بالاجزاء الشهيد في الدروس والبيان وهو ظاهر الشهيد الثاني في المسالك ايضا الا
انه اشترط ان لا يخرج التراب بالمزج عن اسمه **اقول** فهو بحسب الظاهر منكر الاجزاء بالممتزج لكنه لا يشترط اليبوسة في التراب **و** استدل
القائل بالاشتراط بان الوارد في النص هو الغسل بالتراب وحقيقة الغسل جريان المائع على المحل ولا يتحقق هذا المعنى حقيقة ما لم يمزج قال
ابن ادريس على ما حكي عنه الغسل بالتراب غسل بمجموع الامرين منه ومن الماء لا يفرد احدهما عن الاخر اذ الغسل بالتراب لا يسمى غسلا
لان حقيقته جريان المائع على الجسم المغسول والتراب وحده غير جار انتهى وفيه ان اعتبار المزج لا يوجب العمل بحقيقة الغسل فان الغسل
عرفا عبارة عن اذهاب الوسخ باستعمال الماء وما جرى مجراه في الميعان دون مطلق المائع الذي يكون كالوحل والدبس ونحوهما ولا يظن
باحد ان يلتزم باعتبار هذا الحد من الميعان الموجب لصيرورته ماء او شبهه وان اشعر كلام العلامة في محكي التذكرة بكونه مفروغا منه
لدى القائلين باشتراط المزج حيث قال ان قلنا بمزج الماء هل يجزي لو صار مضافا اشكال وعلى تقديره هل يجزي عوض الماء
ماء الورد وشبهه اشكال **وكيف كان** فان اراد القائل باعتبار المزج هذه المرتبة من الامتزاج فهو واضح الفساد اذ لم يقصد بقوله
اغسله بالتراب الغسل بالماء الغير الصافي المشتمل على بعض اجزاء ترابية بلا شبهة وان اراد ما دون هذه المرتبة فلا يتحقق معه حقيقة
الغسل فيكون اطلاق الغسل عليه بلحاظ كونه مؤثرا في التنظيف فقوله اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء يعني نظفه به اولا قبل استعمال

الماء فلا مقتضى في صرف لفظ التراب عن ظاهره وارتكاب التجوّز فيه واما ما في الكشف من تنظيره بالامر بغسل الرأس بالسدر والخطمى ففيه انّه ان اراد غسله بهما بعد امتزاجهما بالماء مزجاً مصححاً لحصول الغسل بالممتزج كما في تغسيل الاموات بالسدر والكافور فقد اشرنا الى انه غير مراد بالرواية قطعاً وان اراد غسله بهما كغسله بالطين والصابون من استعمال ما يستعان به في الازالة من الطين والسدر ونحوهما اولاً ثم تنظيفه بالماء على حسب ما تعارف في استعمال مثل هذه الاشياء ففيه انّ الغسل بالطين مثلاً في الفرض اسم لمجموع العمل الذي هو عبارة عن اعمال الطين وازالة ما انفعل به من الوسخ باستعمال الماء فمتى اطلق الغسل بالطين واريد به مجموع العمل الذي يتحقق به نظافة المغسول يكون الاطلاق حقيقيا والباء فيه للاستعانة واما لو اريد به خصوص الجزء الاول من المركب الذي هو عبارة عن اعمال الطين فقط كما لعله المتبادر من قول القائل اغسل رأسك بالطين اولاً ثم بالماء يكون الاستعمال مجازياً والعلاقة المصححة للاستعمال اما كونه الجزء الاهم للمجموع المركب المسمى بالغسل بالطين او بلحاظ ارادة التنظيف من الغسل وتجريده عن الخصوصية المعتبرة فيه فمعناه نظفه بالطين اولاً ثم بالماء وكلاهما من اقرب المجازات واعتبار مزج الطين او السدر ونحوه بمقدار قليل من الماء الموجب لتلطخ الرأس به حين الاستعمال وان كان بحسب الظاهر من مقومات جزئيته للمركب الذي يصدق عليه الغسل بالطين او السدر لكنه ليس من مقومات ارادة المعنى المجازي بناء على تجريد الغسل من الخصوصية بل هو من شرائط استعماله بحسب المتعارف ولا يتبادر من قوله عليه السلام في الصحيحة اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء الا ارادة غسلة واحدة بالماء بعد تعفيره لا غسلتين احدهما بالماء القراح والاخرى بالماء الذي يتحقق في ضمنه التعفير فتسمية التعفير غسلا مبنية على تجريده عن الخصوصية وارادة التنظيف منه فح لا مقتضى لصرف لفظ التراب عن ظاهره وحمله على ارادة الممتزج الذي يخرج بالمزج من مسماه بل مقتضى اصالة الحقيقة في لفظ التراب اعتبار عدم خروجه بالمزج من مسماه كما اعتبره الشهيد الثاني وغيره وما قد يتوهم من انّ ارادة التنظيف بالتراب الممتزج بالماء لا مطلقه اقرب من حيث الاعتبار بالنظر الى تسميته غسلا ففيه بعد التسليم انّ هذا لا يصلح قرينة لحمل لفظ التراب على ارادة الممتزج الذي لا يصدق عليه اسم التراب فما نسب الى المشهور من عدم اعتبار المزج لا يخلو عن قوة وان كان الاحوط ان لم يكن اقوى الجمع بين استعمال مسمى التراب في استعمال الممتزج وازالته بالماء على نحو غسل الرأس بطين البصرة ونحوه فانّ ارادة هذا المعنى من الامر بغسله بالتراب غير بعيدة وان كان الاسبق الى الذهن المعنى الاول اعنى خصوص التعفير والله العالم. **الرابع** هل يعتبر في الغسلة الاولى استعمال خصوص التراب ام يجزي بغيره مما يشبهه فالعبرة النجاسة والاجزاء اللعابية كالاشنان والسدر ونحوهما وجهان بل قولان نسب اولهما الى المشهور وهو الاشبه وقوفا في الحكم التعبدي التوقيفي على مورد النص وحكي عن ابن الجنيد الاجزاء وعن بعض الاصحاب موافقته عند الضرورة وربما حكي عنه ايضا القول بذلك في حال الضرورة واستدل له بمساواة غير التراب للتراب في قلع النجاسة بل ولوية بعضه منه وفيه مع اقتضائه الاجزاء في غير حال الضرورة ايضا ما اشرنا اليه مرارا من عدم وضوح مناط الحكم بل غلبة الظن بعدم كون المناط ازالة اجزاء حسية نتوقف ازالتها على التعفير فهو حكم تعبدي توقيفي لا يجوز التخطي عن مورده فلعل لخصوصية التراب الذي جعله الله احد الطهورين دخلا في ذلك والله العالم. **الخامس** لو تعذر التراب فما قام مقامه على القول به قيل يجزي بغسله بالماء وضعفه ظاهر فانّ مقتضى الدليل الدال على اعتباره كون الغسل بالتراب كالغسل بالماء شرطا في طهارة الاناء مطلقا فمعه لا يطهر الا بعد تعذره لا ليس الا كتعذر الماء نعم قد يتجه ذلك بناء على ما زعمه غير واحد من المتأخرين من التفصيل بين الشرائط الثابتة للتكاليف بصيغة الامر او بجملة خبرية ونحوهما بتخصيص الاولى بحال القدرة نظرا الى عدم تنجز التكليف بالشرط الا معها فانّ مقتضاه الاخذ باطلاقات الغسل وعدم الالتزام بتقييدها بالتعفير الا مع القدرة فانّ عمدة مستنده صحيحة الفضل التي وقع فيها التعبير بصيغة الامر والاجماع القاصر عن شمول مورد الخلاف لكنك عرفت مرارا ضعف المبنى فالمتجه ما عرفت. **السادس** لو تعذر التعفير لعدم قابلية الاناء اما لضيق فمه او لرقته وكونه مما يفسده التعفير او غير ذلك قيل يجزي في تطهيره بالغسل بالماء والا للزم تعطيل الاناء وهو ضرر ومشقة فينفيه ادلة نفي الحرج والضرر وفيه النقض بما لو تعذر غسله بالماء فانّه لا يقول احد بصيرورته طاهرا بدونه وربما يوجّه هذا القول بقصور ما دلّ على اعتبار التعفير عن شمول مثل الفرض فانّ المتبادر من مثل قوله عليه السلام اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء ليس الا ارادته بالنسبة الى ما امكن فيه ذلك كما هو الغالب فيما يتحقق فيه الولوغ فالاواني التي ليس من شأنها ذلك خارجة من مورد الرواية ودعوى انّ مثل هذه الاوامر مسوقة لبيان الاشتراط فلا تختص موردها بصورة التمكن من تحصيل الشرط فهي بمنزلة الاخبار عن انّ طهارة الاناء المتنجس بالولوغ مشروطة بالتعفير سواء امكن فيها تحصيل الشرط ام لا غير مجدية بالنسبة الى المصاديق الخارجة من منصرف الرواية فحال مثل هذه الاواني حال سائر الاشياء

المتنجسة بالولوغ مما لم ينقل فيها بوجوب التعفير فليتأمل. **السابع** لا يسقط التعفير في الغسل بالماء الكثير والجاري وما بحكمه من ماء الحمام والمطر على الاظهر كما حكي عن المشهور لاطلاق النص ولا يعارضه عموم مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر وقوله عليه السلام مشيرا الى غدير ماء انّ هذا لا يصيب شيئا الا وطهره فانّ النسبة بينهما وان كانت عموما من وجه لكن اندراج المورد في موضوع الخبر الآمر بالتعفير اظهر من اندراجه في موضوع الخبرين بل المتبادر من الخبرين انّما هو كفاية اصابة ماء المطر والكر في طهارة ما من شأنه التطهير بالغسل فكما انّهما لا يعمّان النجاسات العينية والمتنجسات التي لا تزول عنها عين النجاسة بالاصابة فكذلك لا يعمّان لما يحتاج الى التعفير الذي هو بمنزلة ازالة العين نعم بعد التعفير وصيرورته قابلا لان يطهر بالغسل بالماء يندرج في موضوع الخبرين فيسقط اعتبار التعدد في غسله في الفرض لسلامة الخبرين من المعارض فانّ عمدة مستند اعتباره في موضوع التعدد هو الاجماع المفقود على ما لو غسل بالماء القليل واما لو غسل في الكثير والجاري وما بحكمه فالمشهور بين الاصحاب على ما ذكره في الحدائق انّما هو سقوط التعدد واما الرضوي الآمر بغسله بالماء مرتين وكذا صحيحة ابي العباس الفضل على ما رواه في المعتبر من زيادة لفظة مرتين بعد الامر بغسله بالماء فعلى تقدير صحة الاستدلال بهما وان كان مقتضى اطلاقهما اعتبار العدد مطلقا لكن تقييدهما بما اذا كان الغسل بالماء القليل اولى في مقام الجمع من تخصيص الخبرين بهما فانّ ظهور المطلقين في الاطلاق اضعف من ظهور العامين في العموم بالنسبة الى مورد الاجماع بل قد يدعى انصراف المطلقين في حد ذاتهما الى ارادة الغسل بالماء القليل لكونه هو الغالب في مكان صدور الاطلاق والحاصل انّ قوله عليه السلام اغسله بالتراب اول مرة لقوة ظهوره في ارادة الاطراد بحيث لا يعارضه عموم كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر بل له نوع حكومة على هذا العموم بنظر العرف حيث يرونه بمنزلة الامر بازالة العين واما قوله عليه السلام ثم بالماء مرتين فليس لظهوره بعنديته في الاطلاق بالنسبة الى مصاديق المياه بحيث يكافئ ظهور المرسلة في سببية الرؤية الشيء للمطر لطهارته على الاطلاق فقضية الجمع بين الروايتين تخصيص عموم المرسلة بالفقرة الاولى من الصحيحة وتقييد الفقرة الثانية منها بعموم المرسلة وخروج اناء الولوغ في بعض احواله من العموم لا يستلزم خروجه مطلقا حتى يمنع تقييد الفقرة الثانية به لانّ مفاد المرسلة انّما هو سببية مطلق رؤية الشيء للمطر لطهارته فخروج فرد في بعض احواله لا يقتضي الا تقييد اطلاق سببيتها بغير تلك الحال كما لا يخفى ثم انّه حكي عن غير واحد انّه اوجب لغسلتين بعد التعفير مطلقا ولكنه جعل تعاقب جريان الماء الجاري ونزول المطر بمنزلة غسلات متعددة وفيه انّ الغسل لا يتعدد بذلك عرفا حتى يجزي به بعد البناء على اعتبار التعدد كما لا يخفى. **الثامن** حكي عن الشيخ في الخلاف الحاق الخنزير بالكلب مستدلا عليه بتسميته كلبا لغة وفيه منع صدق الاسم حقيقة وعلى تقدير التسليم فلا يضر فيه الا الاطلاق عرفا والاظهر وجوب غسل الاناء الذي شرب منه الخنزير سبع مرات كما صرح به غير واحد من المتأخرين بل لعله المشهور بينهم كما عن بعض لدلالة صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن خنزير شرب من الاناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات وعن المصنف في المعتبر حملها على الاستحباب معتذرا بانّها العامل بظاهرها ولعل اعراض اكثر القدماء عن ظاهرها كما يظهر من اعتذار المصنف نشأ مما فيه من الاستبعاد فانّ ايجاب لغسل سبع مرات لنجاسة حكمية مع وضوح عدم كون الغسل واجبا تعبديا وكفاية مطلق الغسل لازالة الفضلات العينية المنفعلة من الخنزير الى الثوب الذي احتيج الى تكرير الغسل في تنظيفه من الاناء كما يشهد له صدر هذه الصحيحة فضلا من غيرها من الادلة حيث قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله في غاية البعد فلا يبعد ان يقال انّ هذا الاستبعاد العقلي مانع من مساعدة العرف على تقييد ما يمكن الاستدلال به لكفاية مطلق الغسل في ازالة النجاسة وما ورد في خصوص الاناء كالموثقة الآتية بهذه الصحيحة والانصاف انّ اعراض اكثر القدماء عن ظاهر الصحيحة السالمة من معارض مكافئ مع ما اشرنا اليه من الاستبعاد يورث غلبة الظن بعدم ارادة الوجوب منها لكن الظن لا يغني عن الحق شيئا ما لم يثبت اعتباره فالجمود على ظاهر الصحيحة هو الاشبه بالقواعد خصوصا بعد ان ثبت الفرق بين الاناء وغيره في الولوغ وغيره مما ستعرف ويجب غسل الاناء من الخمر ثلثا كما يدل عليه مضافا الى الموثقة الآتية الدالة عليه في غسل الاناء من مطلق النجاسات خصوص موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او ماء كامخ قال اذا غسل فلا بأس وعن الابريق وغيره يكون فيه الخمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا بأس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلاث مرات وسئل ايجزيه ان يصب فيه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات فيتقيد بهذه الموثقة اطلاق الاخبار الكثيرة الدالة على جواز استعمال اواني الخمر بعد غسلها مع انّ المتأمل فيها يرى ورودها

لبيان حكم آخر كما في صدر هذه الموثقة فلا تعارض ما في ذيلها من وجوب الغسل ثلثاً كما أنه لا يعارض موثقة الأخرى عن أبي
عبد الله عليه السلام في الإناء يشرب فيه النبيذ قال يغسل سبع مرات وكذا الكلب لقبول هذه الموثقة للتوجيه بالحمل على الاستحباب
بما في الرواية من تشبيه الكلب به مع أن غسل سبعاً من الكلب ليس إلا على سبيل الاستحباب وربما ناقش بعض الفقهاء
وربما يستبعد في هذا الجمع بعدم كون الموثقة الأولى نصاً في كفاية الثلث حتى يجمع بينهما بتأويل الظاهر بالنص فإن دلالتها
إما بالمفهوم أو بالسياق فلا تكون نصاً في المدعى فمقتضى القاعدة بعد تكافؤ الخبرين الرجوع إلى استصحاب النجاسة وفيه ما لا يخفى
فإنه قد يكون الكلام نصاً في إرادة المفهوم كما في المقام فإن من سمع بهذه الرواية لا يحتمل إلا أن المتكلم أراد بها طهارة الإناء
بغسله ثلثاً وهذا بخلاف رواية السبع فإن من سمع بها يحتمل فيها إرادة الاستحباب بل ربما ظن بها بواسطة القرائن الداخلية
والخارجية فالقول بوجوب السبع ضعيف وأضعف منه القول بكفاية الواحدة أما للبناء على عدم حجية الموثق أو عدم صلاحيته لتقييد
المطلقات الكثيرة وفي كلا البنائين ما لا يخفى ويجب غسل الإناء من موت الجرذ بالجيم والراء المهملة والذال المعجمة على ما في المجمع كعمر
الذكر من الفيران يكون في الفلوات وهو أعظم من اليربوع أكدر في ذنبه سواد وعن الجاحظ الفرق بين الجرذ والفأرة كالفرق ما
بين الجواميس والبقر والبخاتي والعراب والجمع جرذان بالكسر كغلمان سبعاً على المشهور على ما نسب إليهم وقيل ثلثاً كما في المتن والنافع
وكشف الرموز على ما حكي عنه وعن آخرين إلحاقه بسائر النجاسات حجة القول بوجوب السبع موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام
قال اغسل الإناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرات ومستند القول بكونه كسائر النجاسات تضعيف هذه الرواية ومنع صلاحيتها
لإثبات مثل هذا الحكم التعبدي وتقييد ما دل على كفاية الغسل في سائر النجاسات وخصوص موثقة عمار الآتية في كيفية غسل الإناء
مع ما في هذه الرواية من الاستبعاد الذي تقدمت الإشارة إليه عند البحث عن غسل الإناء من شرب الخنزير من عدم كون الحكم
تعبدياً محضاً وعدم خصوصية للإناء مقتضية لهذه المرتبة من التكرير مع أنه لم يجب مثله لما هو أعظم منه نجاسة ككون الكلب والخنزير
ونحوهما فهذا النحو من الاستبعاد مانع من ظهور الرواية في الوجوب وصلاحيتها لتقييد غيرها من الأدلة وأما القول بوجوب الثلث
فيه بالخصوص كالخمر فلم يعرف له مستند يعتد به كما اعترف غير واحد نعم أرسل بعض على ما حكي عنه أن عليه رواية لكن لم يثبت ورودها
فيه بالخصوص بل قد يغلب على الظن أن يكون المراد بها الموثقة الآتية الواردة في غسل الإناء من مطلق ... ولذا عبارة
الثلث فيه وكفاية الواحدة في غيره كما في المتن ضعيف ويتلوه في الضعف القول بكونه كسائر النجاسات ... الإشارة إليه
إنما هو من أن الأشبه بالقواعد هو الجمود على ظاهر النص في الأحكام التوقيفية وعدم الالتفات إلى مثل الاستبعادات المذكورة
وإن كانت مؤثرة للظن بعدم إرادة الوجوب من الرواية إذ لا اعتماد على مثل هذا الظن الغير المستند إلى دليل معتبر وأما الخدشة في
مثل هذه الرواية الموثقة المعمول بها بضعف السند فليست من دأبنا فالأقوى وجوب السبع من موت الجرذ نعم لو قيل بحجية نقل الإجماع
انجبر الالتزام بكفاية الثلث وتنزيل الأمر بالسبع في الرواية على أنه أفضل كما هو الشأن في إناء الخمر على ما عرفته آنفاً لما حكي عن
الشيخ في الخلاف من دعوى الإجماع على طهارة الإناء بغسله ثلثاً من جميع النجاسات عدا الولوغ لكنك عرفت مراراً ضعف المبنى
فالأقوى ما عرفت والله العالم وقيل يغسل الإناء من غيره للثاني ما ذكره من النجاسات الخاصة مرة واحدة بل عن كشف اللثام
نسبته إلى الأكثر وعن الحلي دعوى الإجماع عليه وعن جماعة القول بوجوب الثلث وهذا أحوط بل أقوى لموثقة عمار عن أبي عبد الله ع
قال سئل عن الكوز والإناء يكون قذراً كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه
ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد ظهر حجة القائلين بكفاية الواحدة تضعيف الرواية ومنع
صلاحيتها لإثبات الخصوصية للإناء والرجوع في حكمها إلى الأدلة الدالة على كفاية مطلق الغسل في إزالة تلك النجاسات وقد
عرفت ضعفه فيما تقدم فالأقوى وجوب الثلث عملاً بظاهر الموثقة والله العالم قد فرغ من كتاب الطهارة
من الكتاب المسمى بمصباح الفقيه مصنفه أقل الطلبة محمد رضا الهمداني في ليلة الحادي عشر
من شوال سنة إحدى وثلثمائة بعد الألف من الهجرة النبوية على مهاجرها آلاف
التحية وفقنا الله تعالى لإتمام الكتاب بمحمد وآله الأطياب
وبيد الأحقر العاصي [illegible]
قلمي شد في عاشر جمادى الأولى
١٣٥٣

در مطبعه اخوان كتابچی

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد

٨
٩
٨ [illegible]

١٢٣
٣٦
٦٣٨
٣٦٦
٤٣٩٨

[illegible]
٢٧ .
٣٤
٤٣٢ .

١٢١
٣٦
٧٢٦
٣٦٣
٤٣٥٦
٤٣٦
٤٣٩٢

١٢٣
٣٦
٤٣٢
٣٦٦
٤٣٩٢

١٢٤
٣٦
٤٤
٣٦٢
٤٣٦٤

١٢٣٤
٣٦
٤٤
٣٧٢
٤٤٦٤

٢٩٢٣
٤٣٦
٨
٤٤٢٤

١٢٣ x
٣٦
٣٢٣
٦٦٧
٤٣٥٩٢
٣٦
٨٢٣
٤٤